



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Los pescadores artesanales de Punta Maldonado (El Faro):
Aproximación etnográfica a la construcción identitaria de la
población afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero**

Aldry Giovanni Castillo Figueroa

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Akuavi Adonon Viveros

Asesores: Dr. Federico Besserer Alatorre

Dra. Citlali Quecha Reyna

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
Pregunta(s) de investigación y referentes conceptuales	11
Objetivos, hipótesis y reporte metodológico	14
Breve mirada histórica a la Costa Chica de Guerrero	18
La zona del estudio: Punta Maldonado (El Faro)	21
Estructura del documento y advertencia final	23
CAPÍTULO I: APROXIMACIONES A LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD, ETNICIDAD Y PESCA ARTESANAL	25
1.1 Apuntes en torno al concepto de identidad.....	26
1.2 Del “sustancialismo esencialista” al “interaccionismo constructivista”: claves para entender la etnicidad o identidad étnica	34
1.3 Pesca artesanal e identidad colectiva	42
1.3.1 La “eficacia simbólica del trabajo” y la “eficacia laboral de la cultura”: dos acercamientos al vínculo entre identidad y actividad económica	42
1.3.2 Características y generalidades de la pesca artesanal.....	46
1.3.3 Dimensiones identitarias de la pesca artesanal	49
CAPÍTULO II: ¿NEGROS, MORENOS, AFROMESTIZOS O AFROMEXICANOS? DEBATES E INCERTIDUMBRES SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO	50
2.1 Los estudios afromexicanos, 1940-1990: la impronta de Gonzalo Aguirre Beltrán y la invención de los afromestizos	54
2.1.1 “Cuijla”: entre el modelo afroamericanista y el programa mestizófilo.....	56
2.1.2 Las “etnografías del folclor” en los años posteriores a “Cuijla”	59
2.2 Los estudios afromexicanos, 1990-2010: entre la “identidad afromexicana” y la “pluralidad de afrodescendencias”	60

2.2.1	<i>El Programa “Nuestra Tercera Raíz”: nuevas temáticas, nuevos enfoques</i>	<i>60</i>
2.2.2	<i>Entre la “identidad afroamericana” y la “pluralidad de afrodescendencias”: aproximaciones académicas a la identidad negra.....</i>	<i>64</i>
2.3	Los múltiples registros de la identidad negra: aproximaciones etnográficas en Cuajinicuilapa y Punta Maldonado	67
2.3.1	<i>La identidad afroamericana y su dimensión étnico-política</i>	<i>67</i>
2.3.2	<i>La identidad negra o morena y su dimensión cotidiana.....</i>	<i>72</i>
2.3.3	<i>Afrodescendencias plurales: más allá de los criterios raciales.....</i>	<i>80</i>
	CAPÍTULO III: LOS PESCADORES ARTESANALES DE PUNTA MALDONADO Y SUS NARRATIVAS DE IDENTIDAD: UN BOSQUEJO ETNOGRÁFICO	82
3.1	Orígenes y desarrollo de la pesca en El Faro (1930-1990): historia y memoria local.....	85
3.1.1	<i>Punta Maldonado: de puerto de estibación a bahía de pescadores</i>	<i>86</i>
3.1.2	<i>Auge y ocaso de la cooperativa pesquera de Punta Maldonado.....</i>	<i>93</i>
3.2	La pesca y los pescadores artesanales en El Faro: esbozo etnográfico	97
3.2.1	<i>Generalidades de la pesca ribereña en El Faro</i>	<i>98</i>
3.2.2	<i>Tiempos de secas y tiempos de aguas: los ciclos productivos</i>	<i>100</i>
3.2.3	<i>Pescadores, campamenteros, bandejeras y friteros: los actores de la pesca y sus relaciones</i>	<i>104</i>
3.3	Narrativas de identidad en torno a la pesca artesanal	114
3.3.1	<i>“El mar es el banco nuestro”: la dimensión material o socioeconómica</i>	<i>115</i>
3.3.2	<i>“El negro como es más costa trabaja mucho más la pesca”: la dimensión simbólica o identitaria</i>	<i>117</i>
	REFLEXIONES FINALES	122
	REFERENTES CITADOS	133

AGRADECIMIENTOS

El trabajo que presento a continuación, aún de carácter aproximativo y, si se quiere, conjetural, no habría sido posible sin la valiosa contribución de diferentes personas e instituciones a lo largo de todo el proceso investigativo. Ante todo, me encuentro sumamente agradecido con la comunidad de Punta Maldonado –mejor conocida como “El Faro”-, que amablemente abrió sus puertas y me permitió conocer una pequeña parte de su diario vivir. En especial, agradezco a las familias Valdiviez Morales y Arroyo González, quienes con su hospitalidad y generosidad siempre me hicieron sentir como en casa. También debo reconocer el apoyo de doña Ricarda Gutiérrez y del Comisario Municipal de ese entonces, don Hermilo Marín, quienes fueron de gran ayuda durante toda la estancia, pero sobre todo al comienzo, cuando aún gestionaba el acceso a la localidad. Por supuesto, el agradecimiento se extiende a todos los pescadores que compartieron conmigo un trozo de sus vidas, y a los *morenos, negros, güeros, indios* y demás pobladores de El Faro, cuyos nombres han sido cambiados en este documento a fin de proteger su anonimato.

En Cuajinicuilapa, tuve la fortuna de contar con la hospitalidad de la familia Arellanes Antonio, que hizo mucho más amable ese primer contacto con la región de la Costa Chica. Además, me encuentro en deuda con los estudiantes y profesores de la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (Unisur), especialmente con Pablo, Arturo, Lázaro y Hugo, que no sólo facilitaron el acceso a Punta Maldonado sino que guiaron los primeros pasos de la estancia etnográfica. ¡Muchos éxitos en sus proyectos académico-políticos!

El trabajo de campo hubiera sido impensable sin la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), que, dicho sea de paso, también posibilitó mi estancia en México. Sin esa financiación, habría sido imposible estudiar el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, al cual fui aceptado hace casi dos años. Aprovecho entonces para agradecer al cuerpo docente y administrativo de este Posgrado por la oportunidad brindada y los diversos aprendizajes, tanto académicos como personales. En gran parte, todos esos aprendizajes se ven ahora reflejados en este documento.

A lo largo del proceso investigativo fue vital el cercano acompañamiento de mi directora de tesis, la Dra. Akuavi Adonon, cuyas asesorías no pudieron haber sido más clarificadoras, sobre todo en aquellos momentos de confusión y desespero; de igual forma, sus comentarios a los diferentes borradores de este documento siempre fueron atinados y muy sugerentes. Asimismo, estoy agradecido con los dos lectores/asesores, el Dr. Federico Besserer y la Dra. Citlali Quecha, pues con sus observaciones no sólo contribuyeron de manera enorme a afinar varios aspectos de la tesis que no iban muy claros, sino que además proporcionaron otras miradas teórico-metodológicas, que ahora me permiten vislumbrar nuevas vetas de trabajo a futuro.

De cierto modo, la tesina que aquí presento también es fruto de las conversaciones con los compañeros de aula, pues de sus experiencias investigativas, académicas y personales aprendí cosas nuevas que ayudaron a mi propio proceso. En especial, a José, Betzabé y Dianela, la gran deuda por los ánimos y las buenas energías durante todo el Posgrado, pero fundamentalmente, en estos últimos meses de “stress escritural”. El mismo reconocimiento va para Cristina y Joselin. A Alma, toda mi gratitud por haber sido el “puente” que facilitó mi primer arribo a la Costa Chica. Al buen Rodrigo Ardissom de Souza –a quien le deseo pronta y total recuperación-, por las vibras positivas y la “buena onda”.

Mis padres y mi hermano, a pesar de la distancia, siempre han estado allí para mí y no podría dejar de reconocerles el apoyo fraterno desde la lejanía. Espero seguir aplicando los consejos que me han dado, pero sobre todo, espero verlos pronto.

Como ya es costumbre, en los momentos más difíciles estuvo Alexandra, a quien no dejaré de agradecerle por todo lo aprendido en cinco años de compañía. Y en este proceso de tesis, tu apoyo incondicional, sincero y constante fue esencial, pues más allá de que me ayudaras a organizar el material de campo, o de que dedicaras tu tiempo a leer, comentar y criticar los borradores iniciales, nunca permitiste que desfalleciera, aguantando pacientemente mis bajones anímicos y alentándome a seguir adelante. A ti y a Nina, mis grandes soportes emocionales, muchísimas gracias.

¡A todos mil gracias!

INTRODUCCIÓN

En fin, en esta búsqueda hemos llegado a fundamentalismos absurdos como la certeza del origen negro o africano de palabras, cosmovisión, creencias, conocimientos de magia y medicina, fábulas, formas de comunicación orales, ritmos, bailes y danzas, comida, etc. Difícil, difícilísimo, muy, muy difícil. Es posible, tal vez, identificar zonas donde se puede vislumbrar el origen, pero el asunto sigue siendo complicado. Como resultante de esta búsqueda se ha puesto demasiado énfasis en formas culturales como el baile de los diablos y los vaqueros o el toro de petate, la chilena, la artesa, los versos, el corrido, etc. Craso error, grueso, gordo, espeso error cometimos, cometemos. Reduccionismo, pues. Limitación. La Costa Chica es mucho más. Se ha creado, con esa inercia, una “cultura” negra, afromestiza o afromexicana de exhibición, para probar a propios y extraños un supuesto origen o pasado o pertenencia. En ese viaje se ha olvidado que ése es sólo un estrato limitado de nuestra cultura, que la cultura de la Costa Chica no se agota allí. Y que lo que unifica a tantos individuos es la cultura viva. Es un estrato más rico, más diverso, más incluyente.

Eduardo Añorve Zapata, 2011

El epígrafe con el que abro este escrito fue tomado del libro *Los Hijos del Machomula*, que recoge varias de las notas, artículos y ensayos breves realizados por el intelectual, periodista y poeta Eduardo Añorve Zapata, en torno a la cultura e identidad de los *morenos* –también llamado *afromestizos*, *afromexicanos* o, simplemente, *negros*- de la Costa Chica de los Estados de Guerrero y Oaxaca. Como puede apreciarse, el autor –quien también se reconoce *moreno* o *negro costachiquense*- invita a superar las estrechas miradas “fundamentalistas” que han reducido estas identidades a rasgos culturales particulares (bailes, fiestas, aires musicales, versos, creencias, gastronomías...) cuando en la realidad constituyen una “cultura viva... más rica, diversa e incluyente”. Si cito toda esta reflexión,

es justamente porque la tesis que presento a continuación versa sobre la construcción identitaria de los afrodescendientes en México, en un intento de analizar otras dimensiones de la realidad con las cuales espero trascender los “fundamentalismos” que menciona Añorve, o por lo menos, sugerir vías alternativas para la investigación etnográfica sobre estas poblaciones.

En términos puntuales, esta tesis se basa en el trabajo de campo etnográfico efectuado en Punta Maldonado, localidad adscrita al municipio de Cuajinicuilapa, en la Costa Chica de Guerrero, y examina las dinámicas de identidad por parte de quienes se asumen *morenos*, a partir de la descripción y el análisis de una de sus prácticas cotidianas más relevantes: la pesca artesanal. En otras palabras, se trata de observar el lugar que ocupa la pesca artesanal, en tanto que actividad económica y cotidiana, en la construcción identitaria de los afrodescendientes de un pueblo de la Costa Chica guerrerense, procurando mostrar una ruta de trabajo distinta –pero complementaria- a los análisis que sólo se han enfocado en los rasgos culturales o folclóricos –o aquello que Añorve denomina “cultura de exhibición”-.

¿Por qué es importante la reflexión en torno a las afrodescendencias? Creo, en primer lugar, que si bien las investigaciones sobre las poblaciones negras de México han visto un gran impulso en los últimos veinte años –en parte por la creciente presencia de activistas y académicos que poco a poco han visibilizado a estos grupos en el panorama nacional (Vaughn, 2004: 89)-, tales pesquisas siguen siendo minoritarias en comparación con los trabajos realizados con comunidades indígenas o con población mestiza. Para algunos autores, esta relativa “invisibilidad” de los afromexicanos ha tenido que ver con el discurso posrevolucionario de Nación, que, desde la academia y la política, exaltó la figura del mestizo y de la “Raza Cósmica” –entendida como la mezcla de indígena y español-, pero relegó el legado de los descendientes de esclavos africanos en la construcción de la identidad nacional (Vinson, 2004: 55-56). En ese sentido, esta tesis representa un esfuerzo por resaltar esas realidades culturales que el discurso del mestizaje históricamente ha opacado, para contribuir así con el impulso que los estudios afromexicanos han adquirido en la actualidad –y que año tras año se ha visto materializado en el creciente aumento de las tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado relativas a esta materia-.

En segundo lugar, al día de hoy la “problemática afrodescendiente” ha desbordado el ámbito de lo meramente académico, adquiriendo matices políticos que se manifiestan en las demandas realizadas ante el Estado y la sociedad nacional por parte de aquellos que se asumen *afromexicanos* o *pueblos negros*. En efecto, como referiré en el transcurso de este escrito, variados actores sociales –entre académicos, líderes locales, organizaciones de base y activistas- han reclamado al Estado mexicano la invisibilidad de los *negros* o *morenos*, exigiendo por tanto su reconocimiento en la Constitución Política, su visibilización en los censos oficiales, y la elaboración de políticas públicas particulares que tengan en cuenta su condición de iguales –en tanto ciudadanos mexicanos- pero distintos –en tanto grupos que se asumen étnica y culturalmente diferenciados- (Martínez Ayala, 2009; Prudente, 2009; Rodríguez, 2009). En ese estado de cosas, la tesis también pretende proporcionar elementos antropológicos que contribuyan a esa lucha político-identitaria, y que eventualmente puedan ser apropiados por los actores locales en sus proyectos reivindicatorios.

Así las cosas, son dos las motivaciones que justifican el presente trabajo: una de índole académica y la otra, si se quiere, de carácter más político. Pero, en concreto, ¿Cuál es el ámbito específico en el que se mueve la tesis? Antes de entrar en la formulación explícita de las preguntas, referentes teóricos, objetivos e hipótesis de la investigación, es conveniente hacer cuatro observaciones breves referentes a los “estudios afromexicanistas”, que de hecho constituyen los antecedentes de esta tesis.

Por un lado, este tipo de estudios han seguido una dirección esencialmente histórica, con la indagación de temas como la trata transatlántica, el estatus jurídico de los esclavos, las dinámicas de esclavitud, resistencia y libertad, y los aspectos demográficos, económicos y culturales de los grupos negros en el orden social colonial (Naveda, 1999: 93-95; Velázquez, 2013; Vinson, 2004: 61-67). Ello ha sido muy relevante y pertinente, pues el conocimiento del pasado es fundamental para explicar –al menos en parte- las dinámicas socioculturales del presente (Mintz y Price, 2012), incluyendo las incertidumbres que hoy día encierran los procesos identitarios de los *morenos*. Sin embargo, las investigaciones etnográficas no han tenido el mismo desarrollo, pues aun cuando sobresalen varios trabajos –entre los que cabe mencionar los realizados por Aguirre Beltrán (1958), Díaz (2003), Flanet (1977), Gutiérrez Ávila (1988), Lara (2003), Lewis (2001 y 2005), Moedano (1980 y

1988), Quecha (2006 y 2011) y Quiroz (2008)-, su producción bibliográfica sigue siendo menor en comparación con aquellas de corte histórico. Además, si bien las pesquisas etnográficas han aumentado durante los últimos diez años, éstas “comportan todavía múltiples lagunas a pesar del trabajo pionero de Aguirre Beltrán” (Hoffmann, 2007: 369), y por lo mismo, sigue siendo escaso el conocimiento antropológico sobre la realidad contemporánea de los afrodescendientes en México.

Relacionado con lo anterior, es claro que la gran mayoría de acercamientos etnográficos han enfocado sus descripciones y análisis hacia los ámbitos de la música, la estética, la tradición oral, las festividades, la ritualidad y la religiosidad. De hecho, si empleara un esquema marxista ortodoxo podría decir que casi todas las publicaciones se centran en la llamada “superestructura”, o sea, las cosmovisiones, creencias, religiosidades, estéticas, ideologías e imaginarios. En cambio, no podría decir lo mismo de la “infraestructura”, es decir, lo concerniente a la adaptación cultural al entorno, el desarrollo tecnológico, las prácticas de subsistencia, los sistemas de parentesco, y los modos y relaciones sociales de producción, cuyos abordajes etnográficos aún siguen siendo incipientes –ello a pesar de las notables excepciones que se encuentran en los trabajos de Haydee Quiroz (2008) y Cristina Díaz (2003), quienes dirigen la mirada hacia los sistemas productivos artesanales, en el primer caso, y a las lógicas de parentesco y matrimonio, en el segundo-.

De esta manera, no es exagerado afirmar que sigue siendo poco lo que sabemos acerca de la realidad actual de los afrodescendientes en México, y más todavía, en lo relativo a sus dimensiones “infraestructurales”. En esa medida, este trabajo pretende llenar algunas de esas lagunas, a partir de aproximaciones etnográficas centradas en las prácticas y narrativas cotidianas de los actores sociales, sobre todo, en aquellas asociadas a las actividades económicas –pues a excepción del trabajo de Quiroz (2008) sobre la producción artesanal de sal, han sido casi nulas las pesquisas interesadas en los sistemas productivos de los *morenos* de la Costa Chica-. De la conjugación de estos dos antecedentes deviene, entonces, el propósito de analizar la construcción identitaria de los afrodescendientes, pero ya no tanto desde aquellos elementos culturales mencionados por Añorve –lo que en otro lado Hoffmann (2006) denominó el “sesgo hacia el folclor”-, sino a partir de las actividades económicas que realizan los actores locales en su día a día.

Ahora bien, al ser la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca la región con mayor referencia en la literatura antropológica respecto a la presencia de población negra, y Cuajinicuilapa el pueblo donde Aguirre Beltrán hizo su etnografía pionera, me sentí motivado por estudiar esta región y esta municipalidad en particular. Más aún, es común que al hablarse de Cuajinicuilapa se utilicen los mote de “capital de los afroestizos” o de “pueblo negro de México”, lo cual también influyó en la escogencia del lugar de la investigación, pues era un aliciente saber que tendría la posibilidad de estudiar en una zona donde la mayoría de la población se reconoce y es reconocida como *negra* o *morena* –si bien, como describiré a lo largo del documento, las dinámicas identitarias en esta región resultan ser mucho más complejas-. Este sería, pues, el tercer antecedente.

Por último, veía en los referentes bibliográficos que la pesca artesanal ocupaba un lugar relevante dentro de las prácticas económicas que ejercen día a día los afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero. En efecto, se trata de una actividad que genera empleos directos e indirectos y representa una fuente de ingresos vital, ello en un contexto caracterizado por las condiciones mínimas de infraestructura, el tímido apoyo gubernamental, el acceso inequitativo al mercado y la profunda marginación socioeconómica, que a su vez se refleja en la baja cobertura en salud, los altos índices de analfabetismo y primaria incompleta, la precariedad de servicios básicos como agua entubada y sistema de drenaje, y los bajos niveles de ingresos (Villerías y Sánchez, 2010: 45-50). Sin embargo, a pesar de esta importante presencia de la pesca dentro de las comunidades *morenas*, me parecían escasos los estudios antropológicos que la exploraran a fondo, desde una metodología etnográfica que fuera más allá de las cifras y estadísticas económicas: no habían mayores indagaciones respecto a la cotidianidad de esta actividad entre los afromexicanos, ni “descripciones densas” –parafraseando a Clifford Geertz (2003)- de los usos, maneras y significados socialmente elaborados por los propios pescadores morenos con relación a su oficio.

Al condensar los cuatro antecedentes mencionados, se vislumbra con mayor claridad el propósito de esta tesis, el cual consiste en realizar una aproximación etnográfica a la construcción de la identidad entre los *morenos* o afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero, partiendo de la descripción y el análisis de sus prácticas económicas y de

subsistencia –tomando el caso específico de la pesca artesanal-. Para expresarlo de forma más concreta, se trata de examinar las dimensiones identitarias de la pesca ribereña entre la población *morena* de la Costa Chica guerrerense. Con ello no pretendo insinuar que una actividad económica determinada –sea esta agrícola, extractiva o de cualquier otro tipo- define o genera una identidad étnica particular; el asunto radica en ver dichas prácticas como posibles referentes identitarios que, más allá del ámbito material o económico, son susceptibles de ser empleados por los actores sociales para elaborar nociones de un “Nosotros colectivo” contrapuesto a los “Otros” con los que interactúan en su cotidianidad.

Preguntas (s) de investigación y referentes conceptuales

Con base en el anterior planteamiento, la pregunta específica de investigación es la siguiente: *¿Qué lugar ocupa la pesca artesanal en la construcción identitaria de los afrodescendientes en la Costa Chica de Guerrero?* De este cuestionamiento central se desprenden otras interrogantes: *¿Cuáles son las dinámicas de la pesca artesanal entre los afrodescendientes de la Costa Chica guerrerense? ¿Cómo, cuándo y dónde se llevan a cabo? ¿Quiénes y de qué manera participan? ¿Qué significados revisten tales dinámicas para quienes la ejercen? ¿Constituyen un referente identitario para los *morenos*? ¿Forman parte de sus narrativas de identidad?*

Como puede verse, en estas interrogantes se encuentran inmersas cuatro categorías analíticas, que constituyen el soporte teórico de la tesis: pesca artesanal, identidad, etnicidad y afrodescendencia. Asimismo, hay un “puente conceptual”, que es la relación entre identidades étnicas –en este caso afrodescendientes- y actividades económicas –en concreto, aquí refiero la pesca artesanal. A fin de hacer explícito mi posicionamiento teórico, considero pertinente echar un rápido vistazo a estas cuestiones conceptuales –que, no obstante, serán abordadas con mayor profundidad en los primeros dos capítulos-.

Con la noción de “pesca artesanal” me refiero a las actividades económicas dedicadas a la extracción de recursos animales en zonas costaneras o de aguas interiores (esteros, lagunas y ríos), mediante artes manuales, en embarcaciones pequeñas y con una baja inversión tecnológica y de capital (Alcalá, citado en Delgado, 2011: 317). En contraste con la “pesca

industrial” o “de altura” –que se realiza a varios kilómetros de distancia del litoral e implica alta capitalización económica, uso intensivo de tecnología sofisticada, extracción de altos volúmenes de recursos y amplios márgenes de ganancia-, la pesca artesanal es realizada cerca de la línea de costa, con artes relativamente simples y de bajo costo, que permiten alcanzar volúmenes de captura suficientes para garantizar la subsistencia y un mínimo margen de ganancia (Delgado, 2011; Gatti, 1986; Marín, 2007). Por supuesto, hay otros elementos presentes en la caracterización de la “pesca ribereña” o de “pequeña escala”, pero con éstos basta para que el lector se forje una idea de la dinámica a la que me estoy refiriendo en este documento, y que corresponde con la realidad observada durante la estancia de campo.

En cuanto a la categoría de identidad –que ha sido abordada desde diversas orientaciones conceptuales- la entiendo con base en seis elementos. Primero, es contrastante, es decir, no se puede hablar de ella sin remitirse al concepto de alteridad, o lo que es igual, no es posible definir a un “Nosotros” sin contrastarlo o diferenciarlo de unos “Otros” (Bartolomé, 1997; Cardoso de Oliveira, 2007; Portal, 1997; Restrepo, 2007). Segundo, es múltiple, ya que va asociada a otros planos de la vida social, y por tanto, contiene diversos niveles de identificación –el generacional, el de género, el étnico, el regional, el de clase, el nacional (Portal, 1997: 51)-, los cuales se entrecruzan de forma constante, entrando en relaciones de articulación, tensión, antagonismo o contradicción (Hall, 2010b; Restrepo, 2007). Tercero, la identidad está discursiva e ideológicamente constituida, toda vez que corresponde a un cuerpo de representaciones sociales desde las cuales se apropian y ordenan las experiencias vividas (Aguado y Portal, 1991: 32; Cardoso de Oliveira, 2003). Cuarto, reviste un carácter procesual, es decir, no es una esencia perenne ni inmutable; al contrario, siempre se está transformando (Bartolomé, 2009; Restrepo, 2007; Turner, 2002a). Quinto, es móvil y fluctuante, pues se configura de acuerdo a situaciones y escenarios específicos, y no viene dada naturalmente ni ajustada a ontologías esenciales (Hall, 2020c). Y sexto, es una construcción del sentido social, o sea, una construcción simbólica, que se expresa en tres procesos socialmente significativos: 1) la conservación, reproducción o permanencia en el tiempo de un sujeto colectivo determinado; 2) su identificación como una unidad con ciertos límites; y 3) la diferenciación con otros sujetos colectivos que, de igual manera, reconocen a aquel como distinto (Aguado y Portal, 1991: 32; Giménez, 2003: 9).

Respecto a la noción de etnicidad o identidad étnica, también son variadas las posturas teóricas que la han abordado. Partiendo de los aportes de Barth (1976), Bartolomé (2009), Cardoso de Oliveira (2003) y Giménez (2009), comprendo tal concepto como la representación colectiva de un vínculo de parentesco que se funda en la creencia en un origen común y se reafirma a partir de “rasgos culturales diacríticos”, siempre cambiantes y dinámicos, que son subjetivamente apropiados, instrumentalizados y significados en los discursos y prácticas de los actores cuando interactúan con los miembros de otras colectividades con las cuales se contrastan u oponen. Más que una definición última, lo que aquí presento es una aproximación al concepto de etnicidad, que a su vez considero apropiada para abordar la cuestión de la identidad “afrodescendiente” o “afromexicana”.

Sobre este último punto –la “identidad afrodescendiente” o “afromexicana”-, parto del postulado que argumenta la existencia de una “pluralidad de afrodescendencias” (Iturralde, 2013), esto es, la existencia de múltiples identidades y formas de ser afrodescendiente, construidas en diferentes momentos de la interacción cotidiana y según las narrativas que emplean actores específicos –movimientos sociales, instituciones culturales, activistas e intelectuales, líderes políticos, actores locales (Hoffmann, 2007; Ruíz, 2006)-, las cuales de ninguna manera son esenciales, inmanentes, inmutables o ahistóricas. Esta perspectiva trasciende la búsqueda y el análisis de rasgos o legados culturales de matriz africana, pues si bien dicha tarea sigue siendo importante –siempre que se haga con evidencias histórica y etnográficamente sustentadas-, en ocasiones suele caer en los reduccionismos que refería al principio, al fijar un conjunto dado de rasgos supuestamente africanos con la identidad de los afrodescendientes. Más allá de eso, con la óptica de la “pluralidad de afrodescendencias” se insiste en la manera en que los propios actores construyen diferencias frente a los otros, elaborando así, de forma intersubjetiva y en la cotidianidad de las prácticas, sus identificaciones colectivas. De igual modo, importan los lugares desde los cuales se enuncian las narrativas de identidad –pues no es igual el ámbito de lo político en donde, dice Hoffmann (2008: 173-174) suelen regir identificaciones esenciales, fijas, normadas, al de lo cotidiano, en el cual las identidades son fluidas, móviles y negociadas-.

Por último, para comprender el vínculo entre identidad colectiva (afrodescendiente) y práctica económica (pesca artesanal), primero es necesario romper con los dualismos que

han separado lo simbólico de lo material, como si se tratara de dos universos paralelos que no se relacionan entre sí (Reygadas, 2002). Ello es importante porque así es posible ver a los ámbitos económicos no sólo en su dimensión material sino también en su dimensión simbólica. De esta forma, si las actividades productivas son susceptibles de ser significadas y re-significadas socialmente por los actores, entonces es válido afirmar que también pueden ser empleadas en las narrativas de identidad de tales actores como “rasgos diacríticos” con los cuales construyen nociones colectivas de un “Nosotros” diferenciado de los “Otros”. En fin, con este postulado es posible pensar en la dimensión cultural e identitaria de las actividades económicas –y en este caso particular, de la pesca ribereña-.

Objetivos, hipótesis y reporte metodológico

Teniendo en mente las preguntas formuladas y los referentes conceptuales esbozados, el objetivo general de esta tesis es describir y analizar, mediante un ejercicio etnográfico, las prácticas y narrativas en torno a la pesca artesanal, y la manera en que son apropiadas por los *morenos* o afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero para la construcción de su identidad colectiva. Específicamente, ello implica:

- 1) Dar cuenta de los orígenes y el desarrollo de la pesca artesanal entre los *morenos* de la Costa Chica de Guerrero, evidenciando el contexto histórico en el que se inscribe dicha actividad.
- 2) Describir los usos y los significados culturales de la pesca artesanal entre los afroamericanos de la Costa Chica de Guerrero, dando cuenta de los escenarios, tiempos, dinámicas y actores que participan en ella.
- 3) Analizar las narrativas de la pesca artesanal, en tanto que práctica económica y simbólica de la cotidianidad, y su incidencia en la construcción de referentes identitarios para los *morenos* o afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero.

Como hipótesis de trabajo, manejo la idea de que la pesca artesanal en efecto ocupa un lugar significativo en la construcción de la identidad entre los *morenos* de la Costa Chica guerrerense, ello en la medida en que es apropiada como uno de sus referentes de

pertenencia identitaria y de diferenciación cultural frente a otros grupos con los cuales se contrastan u oponen –principalmente, frente a aquellos que nombran con el término de *indios* o *guancos*-. Esta “apropiación” de la pesca se da en las mismas interacciones cotidianas de los actores, es decir, se manifiesta en sus prácticas y narrativas del día a día, y corresponde a una de esas “múltiples formas de ser afrodescendiente” que se argumenta desde la perspectiva teórica de la “pluralidades de afrodescendencias”. A lo largo del documento espero aportar elementos etnográficos y conceptuales que corroboren esta hipótesis, si bien debo advertir de antemano que aún hace falta un trabajo empírico más largo y sostenido que permita respaldar estos planteamientos con mayor contundencia y solidez.

Ahora bien, ya he anunciado que siempre estuvo en mente el propósito de emplear la etnografía como el método central de investigación, pues aunque las miradas históricas o diacrónicas son muy útiles para entender el porqué de ciertos fenómenos de la actualidad, veía relevante priorizar un acercamiento a los procesos contemporáneos de la realidad afromexicana para así captar sus “imponderables de la vida social” –si se me permite la jerga malinowskiana-. No se trataba tanto de eludir las referencias históricas –que no dejarán de ser sumamente pertinentes- sino de focalizar la mirada en una realidad concreta del presente, con el fin de comprender dinámicas socioculturales que han estado ausentes en la literatura especializada. En ese orden de ideas, con el enfoque etnográfico pretendía inmersiones profundas y sostenidas en la cotidianidad de los sujetos, para poder observar de cerca sus prácticas y significados alrededor de la pesca. De ahí que la observación directa, la entrevista no dirigida (o semi-estructurada) y la observación participante resultaran técnicas investigativas fundamentales.

En ese estado de cosas, a finales de julio de 2013 viajé al municipio de Cuajinicuilapa, sitio que, valga mencionar, fue escenario del clásico “esbozo etnográfico” realizado por Aguirre Beltrán en el decenio de 1940 –estudio que, para muchos, inauguró el campo antropológico orientado a los afrodescendientes en México-. Con el protocolo elaborado, pero aun sin un conocimiento directo de la región, urgía realizar una salida exploratoria en la cual se pudieran establecer contactos en la zona y gestionar las condiciones para el trabajo de terreno; de igual forma, la salida resultaba útil para hacer observaciones preliminares que

permitieran preparar mejor la fase intensiva. De este modo, permanecí en dicho municipio durante diez días, lapso en el que contacté estudiantes, profesores e intelectuales de la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur, Unisur, institución que abanderó la lucha por el reconocimiento oficial de los afrodescendientes en la Constitución Política de México. El apoyo de los miembros de la Unisur fue vital –no sólo durante esa breve estancia sino en la siguiente temporada de campo y aún hasta el día de hoy-, sobre todo a la hora de conocer lugares y personas que más adelante me permitieron ingresar en sus espacios más íntimos y cotidianos.

En ese sentido, tuve la oportunidad de conocer algunas localidades de Cuajinicuilapa, entrando en contacto con paisajes, comidas, sonidos y personas, que sirvieron para familiarizarme con el entorno en que trabajaría. Apoyado en los estudiantes de la Unisur, visité por vez primera la población de Punta Maldonado –también conocida como El Faro-, que a la postre se convertiría en el lugar elegido para desarrollar el estudio. En efecto, se trataba de un pueblo habitado más que todo por *morenos* que se dedicaban en su mayoría a la pesca –y no era para menos si se tiene en cuenta que es un asentamiento ubicado sobre la línea de costa-, y además era un sitio accesible en términos de costos y distancias, ubicado a treinta minutos de la cabecera municipal, y con facilidades en cuanto a hospedaje y alimentación.

La salida exploratoria dejó dos grandes satisfacciones: primero, haber entablado varios contactos en Cuajinicuilapa y Punta Maldonado, pensados para facilitar las condiciones de la estancia en la fase intensiva del trabajo; segundo, todo un conjunto de apreciaciones preliminares relativas a la dinámica pesquera y la construcción identitaria, que fueron el insumo para la elaboración de la guía de observación que eventualmente sería empleada al regresar a la zona. También fue creada una guía de entrevista etnográfica o no-directiva con la intención de “acceder al universo de significaciones de los actores” (Guber, 2004: 220); puesto que interesaba conocer los significados y percepciones de los *morenos* con relación a la pesca, la entrevista semiestructurada constituía entonces una técnica nodal para la investigación. Ambas herramientas fueron diseñadas en Ciudad de México durante el mes de agosto, en las semanas previas al retorno a la región.

Finalmente, el regreso a Cuajinicuilapa se dio en la última semana de agosto, y tras unos días de espera, comencé el trabajo de campo intensivo en Punta Maldonado, en donde permanecí desde el 2 de septiembre hasta el 15 de noviembre de ese año. Fueron tres meses marcados por las lluvias y los ciclones, que sin embargo no impidieron el ejercicio de la pesca –si bien había días en los que, por fuerza mayor, a los mismos pescadores les resultaba imposible ingresar al mar-. De forma progresiva, cuando las condiciones meteorológicas lo permitían, empecé a acompañar las jornadas de pesca, observando las acciones concretas que realizaban los pescadores y conversando con ellos sobre varios asuntos relativos a la investigación, que luego eran consignados en el diario de campo. Sumado a esto, hubo ocasiones en que dejé a un lado la cámara, el diario y la grabadora, y oficié de “ayudante de pescador” cuando era conminado a hacerlo; sin duda, ello también nutrió las descripciones y permitió entender la filigrana de las dinámicas desde la perspectiva de los mismos actores. Así las cosas, la observación participante en el mar, la playa y los *campamentos* –sitios en los que se almacena el producto y desde los cuales se redistribuye a los mercados regionales de Acapulco y Pinotepa Nacional-, ayudó a comprender mejor la pesca en el día a día, con el plus de permitir un examen cercano a las distintas miradas de los actores que participaban de ella. Esta misma percepción tenía uno de los pescadores con que platicué, quien me dijo lo siguiente en una tarde de octubre:

Para poder ver y poder saber cómo vive el día a día el pescador de aquí de la Costa Chica de México del Estado de Guerrero, no hay forma más cómo saberla que ir tu personalmente y entrar, así como has entrado con nosotros, y ver cómo pesca, cómo se sufre, cómo este tiempo que estamos ahorita viviendo con estas aguas y aun así el pescador está adentro porque, si no entras no comes... Sí, porque pa poder saber tienes que estar entre ellos (Entrevista a Omar, pescador de Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013).

Las charlas informales también fueron una fuente valiosa de información a lo largo de la estadía. En situaciones tan disímiles como un almuerzo familiar, un traslado en taxi a la cabecera municipal, o un juego de billar o de barajas, se daban pláticas que ilustraban las percepciones sobre el Otro (*indio, mestizo, güero*) y sobre el Nosotros (*negro, moreno*), o que aclaraban determinados aspectos relativos a la práctica pesquera, por pequeños que estos fueran. Las interacciones involucraban a distintos sujetos: hombres pescadores de diferentes edades, ya fueran o no propietarios de lancha y aparejos; mujeres adultas que

intercambiaban y comerciaban el pescado en El Faro o en Cuaji; niños y ancianos que colaboraban a los pescadores o en los *campamentos* a cambio de un kilo del producto; dueños de billares, tiendas, bares y otros establecimientos donde los “hombres del mar” se dejaban llevar por el ocio; forasteros que arribaban para comprar el producto en la localidad; y pobladores que se ocupaban mayormente en labores agrícolas, ganaderas o de transporte público, alternando su actividad con la pesca. Esta diversidad de miradas fue necesaria para obtener una imagen más completa de lo que quería investigar; en ese sentido, pienso que se trata de “abrir” y no de “cerrar” el campo de acción.

Hasta el final de la estancia, la dinámica metodológica prosiguió entre entrevistas no-directivas y observaciones participantes, en procura de ahondar aquellas cuestiones que fueron llamando la atención en el curso de las semanas, pero con la conciencia de que iba a ser imposible abarcarlas todas. Entonces, ya preveía la necesidad de otra temporada de trabajo empírico que permitiera, por un lado, explorar asuntos que ya no iban a poder ser abordados en esta etapa, y por el otro, verificar o corroborar aquellos ámbitos sobre los cuales aún no tenía suficiente certeza.¹

Al terminar la estadía de campo fueron iniciadas las tareas de transcripción, sistematización y análisis de los datos empíricos, tras lo cual sobrevino la redacción de este documento, que, dicho sea, apenas presenta resultados parciales, exploratorios, incipientes, de una investigación que habrá de ser ampliada y profundizada en otro momento. Esbozado este panorama, a continuación voy a contextualizar la región y la zona del estudio.

Breve mirada histórica a la Costa Chica de Guerrero

La Costa Chica es una región de los Estados de Oaxaca y Guerrero localizada entre los polos urbanos de Acapulco, al oeste, y Puerto Escondido, al este. Su devenir histórico y sociocultural ha estado marcado por la presencia de distintos grupos poblacionales, a quienes de modo un tanto esquemático se les puede situar así: por un lado, afromexicanos o *morenos* que residen en las áreas de costa o en los llamados “bajos”, y viven de la pesca

¹ Hasta el día de hoy, esta segunda temporada de campo sigue en ciernes, pero el propósito es poderla efectuar en el futuro próximo.

artesanal, la agricultura y la ganadería. Por otro lado, amuzgos, mixtecos, nahuas, tlapanecos y otros pueblos indígenas que habitan en los lomeríos, cerros y zonas altas, y subsisten de una agricultura para el autoconsumo y ventas informales de artesanías. Por último, mestizos que residen generalmente en las cabeceras municipales y controlan las actividades comerciales y políticas. Todos estos grupos han desarrollado complejas y variadas relaciones que van de la violencia física, el conflicto y la estereotipia negativa, a la alianza matrimonial interétnica, los trueques comerciales y el intercambio simbólico manifiesto en las danzas, fiestas y tradición oral (Aguirre Beltrán, 1995 [1958]; Castillo, 2003; Flanet, 1977; Hoffmann, 2007; Lara, 2003; Lewis, 2001 y 2005; Quecha, 2006; Solís, 2009; Vaughn, 2004).

En lo que respecta a la población *negra o morena*, su presencia en la región se explica por un proceso histórico muy importante a nivel global, a saber, el tráfico sin precedentes y a gran escala de esclavos africanos traídos hacia el “Nuevo Mundo”. Estas personas, procedentes en su mayoría del África subsahariana, fueron llevadas en contra de su voluntad por conquistadores y colonizadores españoles a lo largo de tres siglos (S.XVI-XVIII), para sustituir la mano de obra indígena que fue dramáticamente diezmada por las nuevas enfermedades –contraídas al contacto con los europeos- y por la sobreexplotación de la que eran objeto en las encomiendas y repartimientos creados para la apropiación de la tierra (Aguirre Beltrán, 1989 y 1995; Martínez Montiel, 2005).²

En lo que es hoy la Costa Chica de Guerrero, los esclavos africanos –que en principio arribaban por los puertos de Veracruz y de Acapulco- fueron obligados a trabajar sobre todo como vaqueros en las estancias de ganado; también desempeñaron, en una menor medida, los oficios de capataces, encomenderos, arrieros, trapicheros y pescadores (Aguirre Beltrán, 1995: 52-64). En la etapa post-independista, los descendientes de esclavos negros siguieron trabajando, ahora en calidad de peones, en las haciendas ganaderas que aun persistían en la región; de igual modo, laboraban en las plantaciones de algodón –que por

² Para mayor información sobre el devenir histórico de los africanos y sus descendientes en México es imprescindible consultar las clásicas obras de Aguirre Beltrán (1989) y Martínez Montiel (1994 y 2005). En compilaciones más recientes (De la Serna, 2010; Velázquez, 2010; Velázquez y Correa, 2005) también se exploran diversos ámbitos de la vida económica y social de los africanos y afrodescendientes durante la etapa colonial e independentista. Respecto a la región de la Costa Chica, ver los trabajos de Motta (2006) y Motta y Correa (1996).

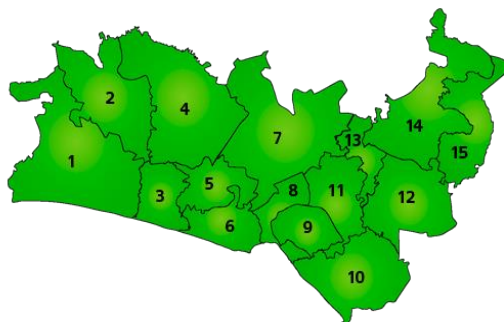
ese entonces constituían la única cosecha de lucro-, y bajo el sistema de *terranía*, pudieron poseer terrenos en los cuales cultivaban milpa (maíz, chile, frijol, calabaza), sembraban árboles frutales y pastoreaban ganado, a cambio de vender toda su producción agropecuaria al *terranero* –quien era el propietario oficial de todas las tierras- (Aguirre Beltrán, 1995: 101-105). Luego, con la repartición agraria que llegó tras la Revolución de 1910, los *negros* tomaron las parcelas en donde mejor les convino y en la extensión que quisieron, prosiguiendo con las siembras de milpa y el pastoreo de ganado vacuno, e incorporando en sus lotes el cultivo de productos comerciales como el tabaco, el ajonjolí y la copra (Aguirre Beltrán, 1995: 106-116). Al mismo tiempo, iniciaron el repoblamiento de las zonas costeras y la consiguiente explotación de los recursos pesqueros, que antes no tenían mayor relevancia.



Mapa 1. El Estado de Guerrero y sus regiones. Fuente: <http://www.destakados.mx/2010/01/la-creacion-del-estado-de-guerrero/>

REGIÓN COSTA CHICA

1. San Marcos.
2. Tecoaapa.
3. Florencio Villareal.
4. Ayutla de los Libres.
5. Cuatepec.
6. Copala.
7. San Luis Acatlán.
8. Marquelia.
9. Juchitán.
10. Cuajinicuilapa.
11. Azoyú.
12. Ometepec.
13. Igualapa.
14. Tlacoachistlahuaca.
15. Xochistlahuaca.



Mapa 2. La Región de la Costa Chica de Guerrero y sus municipios. Fuente: transparencia.guerrero.gob.mx

La zona del estudio: Punta Maldonado (El Faro)

Hoy día, en el Estado de Guerrero la región de la Costa Chica se extiende desde San Marcos hasta Cuajinicuilapa, municipalidad que, además de marcar el límite con el Estado de Oaxaca, es considerada la “capital negra de México”.³ Según datos del Censo Nacional de Población, para el año 2010 en este municipio habitaban 10.282 personas, de las cuales 4.971 eran hombres y 5.311 mujeres (INEGI, 2010). En Cuajinicuilapa sobresalen las localidades de San Nicolás (con 3.267 habitantes), El Pitahayo (con 1.617 habitantes), Montecillos (con 1.011 habitantes) y Maldonado (con 939 habitantes), cuyas principales actividades económicas giran en torno a la agricultura (maíz, ajonjolí, copra, sandía, papaya, limón) y la ganadería.

A diferencia de las otras localidades mencionadas, en Punta Maldonado la actividad central es la pesca, mientras que las labores agropecuarias (cultivo de maíz, ajonjolí y sandía, y pastoreo de ganado vacuno) ocupan un renglón secundario. Asimismo, según el INEGI, la

³ Los otros catorce municipios que conforman la región de la Costa Chica de Guerrero son: San Marcos, Tecoaapa, Florencio Villareal, Ayutla de los Libres, Cuatepec, Copala, San Luis Acatlán, Marquelia, Juchitán, Azoyú, Ometepec, Igualapa Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca. De estos, San Marcos, Juchitán, Copala, Florencio Villareal y Marquelia también destacan por la mayor presencia de población *morena*.

población en el 2010 no resulta tan numerosa: 449 mujeres y 500 hombres, para un total de 949 personas. Del total poblacional, 16 personas –que corresponden al 1.6%- fueron registradas como indígenas, aunque no se especifica su pertenencia étnica; sin embargo, en la exploración etnográfica realizada, pudo determinarse que la mayoría son amuzgos provenientes de los municipios de Xochistlahuaca y Ometepec. Por otra parte, aun cuando se sabe que es un pueblo *negro* o *moreno* –o al menos tal imagen se maneja desde fuera-, no es posible conocer con exactitud la cantidad de personas que se identifican con tales categorías, toda vez que el INEGI aún no ha mostrado interés en visibilizar a la población afrodescendiente en sus estadísticas oficiales.⁴ Ahora bien, además de las tasas naturales de natalidad y mortalidad, hay que considerar el creciente fenómeno migratorio que impulsa a la población local –en particular, a los jóvenes- a salir hacia los Estados Unidos, pues ello también incide de forma importante en la conformación demográfica actual.



Mapa 3. La zona del estudio: Punta Maldonado, Cuajinicuilapa. Fuente:

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-46112001000100010&script=sci_arttext

La localidad se ubica a 16°19'34" de latitud Norte y 98°34'01" de longitud Oeste, y a una altitud de 10 metros sobre el nivel del mar. Al igual que en casi todas las comunidades de la

⁴ Esa es parte de la lucha que hoy libran académicos, activistas, instituciones y movimientos sociales, al igual que la población local que se asume *negra* o *morena* y que reivindica una identidad afrodescendiente particular al interior del territorio mexicano, en un contexto signado por el racismo y la invisibilidad. Casi todo su esfuerzo se ha abocado hacia el ser reconocidos en la Constitución Política, pero así mismo, en los Censos de Población del INEGI y en materia de políticas públicas que atiendan su carácter de grupos étnicamente diferenciados.

Costa Chica guerrerense, Punta Maldonado tiene un grado generalizado de pobreza y marginación socioeconómica, que se refleja en los siguientes indicadores: 15% de la población mayor a 15 años es analfabeta, porcentaje considerable si se tienen en cuenta los esfuerzos de alfabetización realizados en los últimos años (Villerías y Sánchez, 2010: 44-45), y asimismo, hay un bajo promedio de escolaridad (5.11), pues apenas se supera el nivel de instrucción primaria –si bien la escuela secundaria opera desde hace varios años-; de hecho, sólo el 6.8% de la población mayor a 15 años tiene la primaria completa.

De otro lado, el 33.5% de la población, más de un cuarto del total, no es derechohabiente a servicios de salud, y además, el 63% de las viviendas no cuentan con sistema de drenaje mientras que el 20.8% no disponen de agua entubada –más aún, para el final de la estancia de campo, el suministro de agua presentaba problemas derivados de fallas en el sistema de almacenamiento desde hacía varios meses atrás-. Asimismo, aunque el 94.3% de las viviendas tienen energía eléctrica, en época de lluvias son constantes los cortes, lo cual tiene serias repercusiones en el ejercicio de su actividad pesquera, pues sin energía es imposible conservar fresco el pescado en los refrigeradores. Por último, en términos generales los ingresos reportados para el total de la población son bajos, aunque en ciertas temporadas se registran picos altos, derivados del alto volumen de captura de peces con valor comercial (Villerías y Sánchez, 2010).

Por lo pronto, considero que estos datos son suficientes para contextualizar al lector sobre el lugar del estudio. Queda pendiente un acercamiento más detallado a la historia de la localidad, tema que por motivos expositivos será tratado en el tercer capítulo, junto con las descripciones de la pesca artesanal y los análisis de las narrativas identitarias; como podrá observar el lector en su momento, estos tres elementos se encuentran asociados y por tanto es pertinente tratarlos en un mismo bloque.

Estructura del documento y advertencia final

El texto se divide en tres capítulos. En el primero, de corte teórico, abordo con mayor detalle las categorías de identidad, etnicidad y pesca artesanal que sucintamente presenté en esta introducción, así como el “puente conceptual” entre identidad colectiva y actividad

económica, puesto que es el ámbito en el que transita la investigación. Más que un recuento extensivo de las perspectivas y planteamientos desde los cuales han sido comprendidas esas cuestiones, me interesa elucidar mi propio posicionamiento teórico, que más adelante se verá reflejado a la luz de la información recogida en campo. En el segundo capítulo, que oscila entre revisiones bibliográficas, reflexiones teóricas y datos etnográficos, me ocupo del problema de la identidad afrodescendiente en México, para lo cual realizo un breve balance de los estudios antropológicos dedicados a las poblaciones afromexicanas, identificando las categorías empleadas por los académicos para entender las dinámicas identitarias de dichas poblaciones. Posteriormente, incorporo algunos de los hallazgos encontrados durante la estancia, que dan cuenta de las complejidades que encierra la construcción identitaria de los *morenos* en la Costa Chica guerrerense. En el tercer capítulo, de índole más etnográfica, presento los avances parciales de la investigación desarrollada en Punta Maldonado, haciendo énfasis en tres elementos: 1) el devenir histórico de la pesca artesanal en El Faro; 2) sus dinámicas cotidianas en el momento actual –actores, prácticas y relaciones-; y 3) las narrativas de identidad que manejan los *morenos* respecto a esta actividad.

Antes de entrar en materia debo hacer una advertencia final. De ninguna manera este documento constituye una etnografía acabada o plenamente consolidada sobre los procesos identitarios de los afrodescendientes en México. Es tan solo una primera aproximación a una realidad muy compleja, que exige acercamientos más profundos y detallados. En esa medida, lo que acá presento debe ser visto como un “esbozo etnográfico” en el que se reflexiona acerca de la identidad *morena*, a la luz de una de las prácticas económicas que dichos sujetos ejercen en su cotidianidad. Del mismo modo, no ofrezco un panorama completo de la pesca artesanal en El Faro sino sólo una parte de esa realidad, que espera ser ampliada en el futuro cercano. En últimas, lo que interesa es sugerir otra posible alternativa de investigación, que cumpla con el doble propósito de ampliar el conocimiento antropológico sobre las afrodescendencias en México, y servir de apoyo para los programas políticos de quienes se asumen afromexicanos y luchan por el reconocimiento de sus derechos.

CAPÍTULO I

APROXIMACIONES A LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD, ETNICIDAD Y PESCA ARTESANAL

El presente capítulo constituye un esfuerzo por elucidar la manera en que será entendida la identidad en este trabajo; más que un recuento exhaustivo de autores, referencias y citas textuales –tarea que, además de monumental, se sale de los propósitos de este escrito-, el objetivo es dejar claro el posicionamiento desde el cual será comprendida esa noción. De igual forma, ya que el propósito de la investigación es analizar la construcción de las identidades afrodescendientes en el ámbito de la pesca artesanal, es necesario desarrollar dos cuestiones teóricas presentes en dicho planteamiento: por un lado, la conceptualización de la identidad étnica, y por el otro, el vínculo entre identidad colectiva y actividad económica. La intención es delinear algunas generalidades a fin de evidenciar la posición teórica con respecto a esas dos cuestiones; con ello pretendo, además, ofrecer un marco de referencia que sirva para orientar los contenidos que serán presentados en los siguientes capítulos –los cuales tienen que ver justamente con la construcción de las “identidades afromexicanas” en la Costa Chica, y con el lugar específico que ocupa la pesca artesanal dentro de esas dinámicas-.

El capítulo se divide en tres secciones o apartados. En primer lugar, voy a dar cuenta de los aspectos que considero nodales en la conceptualización antropológica de la identidad, a saber, su carácter contrastante, múltiple, discursivo-ideológico, procesual, móvil, heterogéneo y simbólico; estas cualidades –en especial la última- conducen a la noción de cultura, que revisaré de modo breve pues su comprensión también es clave en el análisis de las identidades sociales. En el segundo aparte voy a introducir el debate macro en torno a la etnicidad, refiriendo algunas de las posturas que la han trabajado –desde el sustancialismo “esencialista” hasta el interaccionismo “constructivista” de Fredrik Barth (1976)- para luego sugerir una aproximación sintética que recoja sus principales aportes; es importante considerar estas discusiones, pues parte del discurso de los afromexicanos hoy día –al menos, de ciertos actores específicos- se centra en la defensa de un carácter étnico particular.

En la tercera sección dirigiré la mirada hacia el vínculo entre identidad colectiva y pesca artesanal, para lo cual recuperaré, en primer lugar, los conceptos de “eficacia simbólica del trabajo” y “eficacia laboral de la cultura” (Reygadas, 2002), con los cuales pretendo sugerir el estudio de dinámicas económicas como la pesca –que suelen ser desprovistas de significación social- en su dimensión cultural e identitaria, esto es, en cuanto productoras de entramados simbólicos y de identidades colectivas –que no necesariamente son étnicas si bien pueden revestir tal cualidad-. Una vez trazadas estas elaboraciones teóricas, haré un esbozo de las generalidades de la pesca artesanal, sus características y rasgos definitorios, para luego presentar los elementos identitarios que de ella se desprenden y su posible incidencia en la construcción de identidades étnicas afrodescendientes. Como mencioné en la introducción, ello resulta relevante en la medida en que se enfatiza otra ruta analítica para la investigación de las afrodescendencias en México, centrada ya no sólo en los aspectos culturales o folclóricos de dichas poblaciones sino también en sus prácticas y actividades diarias, siendo la pesca ribereña una de ellas.

Antes de entrar en materia, vale la pena reiterar que no es mi intención agotar todos los debates teóricos ni realizar un estado del arte definitivo en torno a estas cuestiones, sino trazar un bosquejo conceptual que dé luces sobre el problema planteado. En suma, el propósito es plasmar algunas consideraciones analíticas que espero sirvan como marco de referencia para las descripciones y los análisis etnográficos posteriores.

1.1 Apuntes en torno al concepto de identidad

Ante todo, la identidad es relacional y contrastante, es decir, no se puede hablar de ella sin remitir al concepto de alteridad, o lo que es igual, no se puede definir a un “Nosotros” sin contrastarlo o diferenciarlo de unos “Otros” (Bartolomé, 1997; Cardoso de Oliveira, 2007; Portal, 1997; Restrepo, 2007). Esta idea del contraste –que a su vez implica la necesaria relación entre dos o más elementos- es vital en la conceptualización de dicha noción, puesto que:

Quando una persona o un grupo se afirman como tales, lo hacen como un medio de diferenciación en relación con alguna persona o grupo con el que se confrontan; es una identidad que surge por oposición, implicando la afirmación del *nosotros*

delante de los *otros*, sin afirmarse jamás en aislamiento (Cardoso de Oliveira, 2007: 91. Cursivas dentro del texto).

Para decirlo de otra forma, la identidad se elabora a partir de las auto-adscripciones y las hetero-adscripciones que surgen en el marco de relaciones contrastantes entre dos o más actores sociales, los cuales se perciben como culturalmente distintos. Más aun, como sugiere Stuart Hall, la construcción de la diferencia es imprescindible en la formación del “uno mismo”; es decir, no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro, el cual no está afuera sino también adentro. En suma, “Solamente cuando hay un Otro puede uno saber quién es uno mismo” (Hall, 2010a: 344).

En segundo lugar, la identidad no existe en forma aislada ni se presenta en abstracto; esto quiere decir que va asociada a otros planos de la vida social, y por tanto, contiene diversos niveles de identificación: el generacional, el de género, el étnico, el regional, el de clase, el nacional, etcétera (Portal, 1997: 51). En consecuencia, no habría una “identidad en singular” sino “identidades en plural”, que son múltiples y se entrecruzan constantemente, tanto en el nivel del sujeto-individuo como en el del sujeto-colectivo (Restrepo, 2007: 26). Una persona puede asumirse al mismo tiempo como indígena (adscripción étnica), mujer (adscripción de género), adulta (adscripción por generación), evangélica (adscripción religiosa) y perteneciente al sector pobre o marginado de la sociedad (adscripción de clase social), acentuando u ocultando alguna de esas identificaciones dependiendo del lugar, momento y persona(s) con la(s) que esté interactuando. De igual manera, los miembros de un grupo social pueden expresar su identidad colectiva conforme al lugar o la región en la que habitan, pero sin dejar de lado otras etiquetas identitarias basadas en la pertenencia étnico-racial o la ocupación económica, por mencionar solo algunas.⁵

En ese sentido, las múltiples adscripciones identitarias entran en relaciones de articulación, tensión, antagonismo o contradicción (Hall, 2010b). Una joven mujer afrodescendiente puede, dentro de su comunidad, resaltar las dos primeras identificaciones –mujer joven- y

⁵ En este momento pienso en los pobladores de El Faro, quienes se autodefinen con el término *fareños* y así marcan su identificación con el lugar de origen y/o residencia; no obstante, también se identifican con rótulos como *negros*, *morenos*, *mestizos* o *güeros* –siguiendo criterios étnico/raciales-, o como *pescadores* o *peones* –de acuerdo al desempeño de un oficio particular-. Esto hablaría de la multiplicidad de adscripciones que coexisten dentro de un mismo colectivo.

conforme a ello asumir roles específicos, producir y reproducir cierto orden de discursos y actuar de determinadas maneras, diferentes a la forma en que lo haría un hombre adulto. Ahora bien, esta mujer hipotética también podría remarcar su identidad de afrodescendiente (o de *morena*) en el marco de las relaciones cotidianas que sostiene con *indias* o *mestizas*, a quienes percibe como culturalmente distintas; asimismo, es posible que enfatice su cualidad de *mexicana* al interactuar con extranjeros o con personas procedentes de otros Estados del país, a fin de reivindicar su identidad nacional ante las experiencias de discriminación racial e invisibilidad que en ciertas situaciones la llevan a ser tratada como “extranjera en su propio país”.⁶ En ambas situaciones la mujer generará otra suerte de demandas, elaborará otro tipo de discursos y realizará acciones diferentes, y pese a esto, todas esas adscripciones –género, generación, pertenencia étnica o nacional- pueden articularse entre sí o entrar en abierto antagonismo (Hall, 2010b; Restrepo, 2007).

Por consiguiente, todas las múltiples identidades se combinan de distintos modos en situaciones específicas, siendo difícil separarlas en forma tajante o radical; hacerlo conlleva a sesgar la mirada y reducir el amplio espectro que opera en la realidad, por ejemplo, enfocando en exceso la mirada en la adscripción por género y paralelamente, minimizando otras dimensiones relevantes como la clase y la etnia. Sin embargo, aun cuando es imposible eludir las diversas identidades que se traslapan en un momento y lugar determinados, es conveniente hacer un ejercicio de abstracción en el cual se delimite con precisión las diferentes adscripciones que operan, para después observar cómo se entrecruzan. En este trabajo interesa enfatizar en las identidades étnicas y económicas (o laborales), pues el objetivo es observar cómo se construye un “Nosotros *moreno*” a partir de la pesca artesanal; esto no implica borrar del análisis los otros tipos de identificaciones que se generan, sino dirigir la atención hacia dos ámbitos particulares. En resumen, si bien hay que ser conscientes del carácter plural de las identidades, analíticamente es útil precisar

⁶ Aquí me remito a la expresión empleada por la Diputada Federal por el Estado de Guerrero, Teresa Mojica, con la cual hacía hincapié en la discriminación de la que son objeto los *morenos* de la Costa Chica mexicana cuando son conminados por las autoridades policiales y migratorias a recitar el himno nacional para así “demostrar” su identidad nacional (Colectivo África A.C.). Otros testimonios que dan cuenta de la experiencia de ser tratados como “extranjeros en su propio país”, pueden apreciarse en Torres y Ramírez (2008). En ese marco, se entiende por qué los afrodescendientes, en determinados momentos y situaciones, reivindican su identidad nacional por encima de una identificación racial o étnica. En el capítulo segundo ahondaré sobre esta cuestión, ligándolo al trabajo etnográfico realizado en Cuajinicuilapa y Punta Maldonado.

cuáles en concreto están operando y definir sus límites, para luego detallar la manera en que entran en relación.

En tercer lugar, las identidades son discursivamente constituidas, es decir, están atravesadas por el lenguaje, en el cual se establecen las condiciones de posibilidad de las percepciones y los pensamientos, pero también de las experiencias y las prácticas (Restrepo, 2007: 27). Por la misma razón, en los discursos identitarios ya hay, de entrada, una incidencia, un efecto sobre la realidad; de este modo, cuando un actor se define con las categorías de *hombre, moreno, mexicano, pescador*, etcétera, está predisponiendo una serie de percepciones sobre el mundo, al tiempo que presupone determinados modos de acción en el mismo. Ello también tiene que ver, según lo veo, con el componente ideológico que algunos autores refieren al analizar las identidades –étnicas, en especial- (Bartolomé, 1997 y 2009; Cardoso de Oliveira, 2003); no se trata, valga aclarar, de la ideología en su acepción de “falsa conciencia” –cual si fuera una mera ilusión producto del error-, sino vista en términos de un ordenamiento cultural, o sea, de un cuerpo de representaciones sociales situadas en un lugar y un tiempo, desde los cuales se apropia, tamiza y ordena la experiencia vivida (Aguado y Portal, 1991: 32). De esto se colige que no es posible entender la identidad sin el nivel ideológico-discursivo que condiciona su emergencia, tanto en la dimensión de las percepciones como en la de las prácticas.

Además de ser contrastantes, múltiples e ideológicas, las identidades están históricamente situadas, y como menciona Miguel Bartolomé (2009: 53) con respecto a las de tipo étnico, éstas no pueden ser entendidas al margen de la historia y el contexto social dentro de los cuales se construyen. Lo anterior nos lleva a un cuarto punto, a saber, que las identidades –y no solo las étnicas- son procesuales, es decir, no son esencias perennes ni inmutables, y siempre se están transformando –incluso aquellas que en apariencia tienen un halo de “ancestralidad” y “tradicición”- (Restrepo, 2007: 26). En este punto encuentro apropiada la metáfora del drama social empleada por Víctor Turner, pues justo rompe con la tradición esencialista que ha llevado a plasmar la realidad como si fuera una imagen fija, estática, inmutable y atemporal; lejos de la armonía y del tiempo cíclico y estructural que veían sus antecesores, con el uso de esta metáfora Turner pensaba en las fluctuaciones, disonancias, tensiones y fricciones que caracterizan a la realidad. Para él, los dramas sociales son

“unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto” (Turner, 2002a: 49) y el mundo social “es un mundo del devenir, no del ser”, y por tanto, estudiar la estructura social “como tal” es irrelevante, así como lo es la distinción entre estática y dinámica social ya que todo en la vida social es fluido (Turner, 2002a: 36). En ese sentido, Turner contraviene la tradición moderna en antropología de espacializar el tiempo –común entre los antropólogos del estructural-funcionalismo británico-, y propone en cambio una temporalización del espacio y la realidad (Turner 2002b: 109). En otros términos, él sugiere que:

Es necesario aprender a pensar en las sociedades como “fluyentes”, como una “peligrosa marea [...] que nunca se detiene o muere [...] Y que, si se la detiene por un momento, quema la mano”, como alguna vez lo expresó W. H. Auden. Las estructuras formales, supuestamente estáticas, sólo se hacen visibles mediante este flujo que les da energía, si se les calienta hasta el punto en que sean visibles (usando otra metáfora). *Su misma stasis es el efecto de la dinámica social* (Turner, 2002a: 48. Cursivas fuera de texto).

Si aterrizamos los aportes de Turner al estudio de las identidades, tenemos que éstas constituyen un flujo social que en algunos casos puede adoptar una forma fija y regularizada, pero que no por ello deja de ser fundamentalmente un proceso: “[se trata de] un modelo de realidad social básicamente fluido e indeterminado, aunque transformable en algo más fijo mediante los procesos de regularización” (Turner, 2002b: 113). En esa medida, vale la pena ver a las identidades en términos procesuales, así en ocasiones se solidifiquen, regularicen o cristalicen en ámbitos estáticos que reflejan un aura “tradicional” o “ancestral”; a ese respecto, considero pertinente la propuesta de María Ana Portal, para quien la identidad:

No puede pensarse como un objeto que se posee y se otorga de generación en generación (como una suerte de estafeta), ni como un conjunto de rasgos que se pueden describir de manera permanente (como una fotografía), ni como una “naturaleza” o esencia en sí misma. La identidad *debe pensarse como un proceso de contraste con otros* –lo cual implica un proceso de identificación y reconocimiento-, *siempre en movimiento y por lo tanto siempre reconstituyéndose* (Portal, 1997: 51. Cursivas fuera de texto).

Se observa, entonces, que las identidades fluctúan, son móviles, se configuran y reconfiguran de acuerdo a situaciones y escenarios específicos, y no vienen dadas

naturalmente ni ajustadas a ontologías esenciales. Para replicar la expresión acuñada por Hall (2010c: 365), las identidades se convierten en una “fiesta móvil”, pues son formadas y transformadas de manera continua con relación a los modos en que los actores son representados en los sistemas culturales que los rodean. En esa misma línea, considero apropiada la metáfora utilizada por Eric Hobsbawm, para quien “la mayor parte de las identidades colectivas son más bien camisas que piel: son, en teoría por lo menos, opcionales, no ineludibles” (Hobsbawm, citado en García Canclini 2004: 36). Hoy por hoy, ni siquiera en las comunidades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos –aquellas exóticas, lejanas, en apariencia encerradas en sí mismas y ajenas a todo contacto con la sociedad occidental-, son estáticas las identidades; de hecho, muchos actores étnicos transitan en distintos escenarios que van de lo local (su comunidad) a lo transnacional, y son atravesados por dinámicas que trascienden la diferencia cultural al abarcar también las experiencias de desigualdad social y desconexión (García Canclini, 2004). En el caso de los afrodescendientes, “Se es “negro” en familia, “moreno” en la ciudad y “mexicano” frente al extranjero” (Hoffmann, 2006: 126), puesto que sus identificaciones varían conforme al escenario en el que se encuentren; palabras más, palabras menos “según los contextos, los espacios y las relaciones locales de subordinación, los afromexicanos activan ciertas opciones en vez de otras, de manera individual o colectiva” (Hoffmann, 2006: 128).

Así las cosas, el quinto elemento que a mi juicio define a las identidades es su carácter móvil y fluctuante, el cual guarda relación con los ámbitos mencionados arriba. De acuerdo con Stuart Hall, cuyos acercamientos a las “identidades culturales caribeñas” resultan de utilidad en este bosquejo, podría afirmarse que:

El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios [...] La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente (Hall, 2010c: 365-366).

Esta perspectiva teórica argumenta, entonces, en contra de la idea de homogeneidad y consenso que supuestamente caracterizarían a las identidades colectivas (Díaz, 1993). Sostener que el consenso respecto a la identidad social es una falacia, implica aceptar el hecho de que no todos los miembros de un grupo coinciden en torno a las mismas ideas, ni piensan exactamente igual o tienen idéntica perspectiva de la realidad, como si fueran réplicas o clones de un molde que piensa, habla, cree y actúa de un único modo; así, el que los miembros de un colectivo se asuman como una unidad –compartiendo un conjunto de valores, creencias, ideas y acciones- no conlleva a que todos ellos constituyan, de hecho, una unidad homogénea, ni a que el grupo sea equivalente a cada uno de los integrantes que lo conforman, en una suerte de “Todos son uno y uno son todos”. Más aún:

Debemos aceptar, en fin, que la composición de las identidades colectivas es heterogénea, abierta, inestable y dispuesta al cambio, algunas veces a pesar de quienes se asumen como unidad, y muchas otras a pesar de los grupos mayores que las dominan. Si las identidades son heterogéneas y abiertas, dispuestas al cambio, inestables y equívocas, en conflicto, temporales —a veces fugaces, sorprendentes—, desgarradas, entonces son históricamente discontinuas (Díaz, 1993: 66).

Por último, las identidades son construcciones del sentido social, o sea, son construcciones simbólicas (Aguado y Portal, 1991: 32). Esto se traduce en el desarrollo de tres procesos simultáneos que son socialmente significativos: 1) la conservación, reproducción o permanencia en el tiempo de un sujeto determinado; 2) su identificación como una unidad con ciertos límites; y 3) la diferenciación de otros sujetos que, de igual manera, reconocen a aquel como distinto (Giménez, 2003: 9). Estas tres experiencias de sentido –que se conectan con la cualidad relacional y contrastante referidas al comienzo- se corresponden, respectivamente, con los mecanismos sociales que aseguran la permanencia de un grupo; con las prácticas culturales que permiten su identificación; y con los procesos colectivos que recrean la distinción –de etnia, clase, etc.- (Aguado y Portal, 1991: 32). Este planteamiento no va en contravía de las dimensiones procesual, heterogénea y móvil de las cuales hablé antes, toda vez que, tanto en el plano individual como en el colectivo, coexisten diferentes adscripciones identitarias que si bien se forjan conforme a las experiencias simbólicas mencionadas (permanencia, identificación, distinción), no por ello dejan de tensarse, articularse u oponerse entre sí –a la manera de dinámicas móviles,

fluctuantes, abiertas-. En el fondo, el asunto es comprender la identidad en razón de las relaciones sociales de significación que le dan cuerpo, y que, valga reiterar, no son estáticas ni esenciales y se transforman en el tiempo y el espacio.

Ahora bien, detrás del carácter simbólico de la identidad no hay otra cosa más que la noción de cultura. Aquí coincido con Giménez cuando afirma que ambos conceptos se encuentran asociados de manera tan estrecha, que no es posible entender el uno sin correlacionarlo con el otro; en efecto, comenta este autor, la identidad es el lado subjetivo o intersubjetivo de la cultura, construyéndose a partir de rasgos culturales distintivos que posibilitan aquellas experiencias de permanencia, identificación y diferencia referidas en el párrafo precedente (Giménez, 2003: 1). De ahí el que constituyan una pareja indisociable. Pero en concreto, ¿Cómo concibo a la cultura? A grandes rasgos, la entiendo no en forma de sustantivo (“la cultura”), sino en forma de adjetivo (“lo cultural”) (Appadurai, citado en García Canclini, 2005: 39); así, en vez de mirar propiedades, esencias o rasgos inmutables, observo cualidades que se transforman, partiendo de la idea básica de que se trata de un proceso de producción social del significado que no es esencial ni invariable, sino que por el contrario está en constante construcción.

De este modo, abordo el concepto desde una doble postura, procesual y socio-simbólica: procesual, porque tiene un carácter dinámico, transformativo, creativo, móvil, que permite, entre otras cosas, diferenciar a los grupos sociales, crear y recrear sentidos, guiar las relaciones entre los distintos grupos, manejar y negociar relaciones de poder, y transmitir valores, normas y patrones (Faulkner *et al.*, 2006: 40-43); y socio-simbólica, en la medida en que comprende repertorios de significados compartidos y relativamente duraderos, que por un parte se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables, y por la otra se interiorizan en forma de esquemas cognitivos o representaciones sociales (Giménez, 2003: 3-4). En síntesis, la cultura “abarca el conjunto de los procesos sociales de significación o [...] los procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (García Canclini, 2004: 34).

Bajo esa línea argumentativa, cuando afirmaba en la introducción que uno de los objetivos de la investigación era analizar los usos y significados culturales de la pesca artesanal, pretendía poner el foco en las maneras en que los afromexicanos de la Costa Chica

guerrerense producen, circulan y consumen distintos sentidos en torno a esa práctica económica, construyendo referentes o marcas de identidad colectiva al apropiarse y reapropiar esos usos y significados en su cotidianidad. Es por esto que cobran importancia las reflexiones sobre la cultura y la identidad, pues aunque aún aparecen aquí en un nivel abstracto, sirven como encuadre teórico a partir del cual interpretar el material etnográfico producido en campo.

En resumen, la noción de identidad requiere tener en mente el aspecto contrastante, múltiple, discursivo-ideológico, procesual, móvil, heterogéneo y simbólico-cultural; si bien son muchas más las cosas que se pueden decir –máxime teniendo en cuenta la amplísima bibliografía disponible-, considero que estos elementos son suficientes para trabajar dicho concepto. Hechas estas apreciaciones, en lo que sigue centraré la mirada en la identidad étnica y las corrientes que la han abordado.

1.2 Del “sustancialismo esencialista” al “interaccionismo constructivista”: claves para entender la etnicidad o identidad étnica⁷

En términos concretos, la identidad étnica es una construcción que realizan tanto las sociedades para expresar su alteridad frente a las otras, como los antropólogos que quieren vislumbrar las identificaciones sociales que emergen en los contextos interétnicos (Bartolomé, 2009: 52-53). De entrada, tal concepto constituye una etiqueta clasificatoria inventada por los científicos sociales para caracterizar a determinados grupos humanos –e igual cosa sucede con los términos de “etnia” o “eticidad”- (Giménez, 2009: 46); por lo tanto, es una categoría de análisis empleada, al menos en principio, con propósitos académicos –aunque no por ello está ausente la dimensión política-.

De acuerdo con Gilberto Giménez (2009: 36), las nociones de identidad étnica y etnicidad son relativamente recientes en las disciplinas que conforman las ciencias sociales, si se tiene en cuenta que su aparición no se remonta más allá de la década de 1950. No obstante,

⁷ En esta tesis los términos de “identidad étnica” y “eticidad” son usados de manera indistinta. No obstante, hay autores que se esfuerzan por diferenciarlos para propósitos analíticos; es el caso de Miguel Bartolomé, quien define a la identidad étnica como una representación social colectiva, mientras que la etnicidad sería la asunción política de esa identidad étnica, o sea, una suerte de “identidad en acción” (Bartolomé, 2009: 53).

desde ese entonces los debates académicos han sido álgidos, fluctuando entre diferentes posturas que, a mi juicio, podrían sintetizarse en dos grandes enfoques: esencialismo y constructivismo. Es claro que ninguna de las dos etiquetas hace justicia a la gran variedad de planteamientos elaborados a ese respecto, pero creo que para los fines de este trabajo esta primera distinción analítica resulta de utilidad.

La mirada esencialista asume la etnicidad como algo inmanente a la condición humana, esto es, como una manifestación de su ser biológico o de su ser cultural; así, habría un “ser-esencial-compartido”, definido por rasgos inherentes –somáticos, culturales, lingüísticos o históricos- que serían comunes a una colectividad particular (Restrepo, 2004: 29-30). Por consiguiente, los enfoques esencialistas plantean una suerte de reduccionismo en el que determinados rasgos se observan como “propios” de una colectividad, toda vez que se suponen “compartidos” y vivenciados de igual modo por todos sus miembros. Asociado a eso, presumen la correspondencia necesaria entre dos o más aspectos de la vida social, por ejemplo, entre una locación económica o social –como las relaciones interétnicas-, y un orden de representaciones –la etnicidad o identidad étnica- (Restrepo, 2004: 30); dicho en otros términos, plantean un modelo de congruencia entre práctica y discurso, acción e idea, comportamiento y regla (Díaz, 2013).

En los debates antropológicos, esos postulados se enmarcan en el denominado “sustancialismo”, en el cual las etnias son concebidas como entidades culturales discretas y preconstituidas, definibles en sí mismas a partir de las características intrínsecas de las personas pertenecientes a esos grupos (Bartolomé, 2009: 54; Giménez, 2009: 38); en otras palabras, habría un conjunto de rasgos culturales –lengua, etnonimia, organización política, contigüidad territorial, religión, raza, entre otros-, que permitirían a un científico social distinguir a un grupo étnico de los demás. Para ser indígena, por ejemplo, habría que “portar” ciertas características establecidas de antemano por el investigador –pues se supone que son rasgos objetivos y esenciales que “están ahí” y cualquier observador externo los “puede ver”-: fenotipo o rasgos somáticos “amerindios”, lengua vernácula, huipiles o ropajes tradicionales, ciclos festivos y rituales, mitos ancestrales de origen, religiosidades y representaciones cosmológicas, hábitos comunitarios rurales, formas de

organización económicas y socio-parentales fundadas en la reciprocidad, sistemas normativos tradicionales y saberes medicinales ancestrales.

Frente a los enfoques esencialistas entra en juego el “giro constructivista”, que engloba una diversidad de corrientes que van desde los estudios culturales, hasta el análisis del discurso, pasando por los estudios poscoloniales; pero pese a la variedad de perspectivas existe un consenso claro en torno a la etnicidad: lejos de ser algo dado, es un proceso en constante construcción. En efecto, el constructivismo no supone un “ser-esencial-compartido”, sino por el contrario, un ser históricamente localizado, “producto de un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social” (Restrepo, 2004: 31); en ese sentido, no hay entidades inmanentes, naturales ni inherentes a una condición ontológica primordial (biológica o cultural), sino dinámicas situadas en contextos históricos, políticos, socioeconómicos y culturales concretos, razón por la cual las etnicidades siempre se están construyendo.

Todo constructivismo es, de entrada, anti-esencialista puesto que no plantea una necesaria correspondencia entre dos o más aspectos de la vida social; estos aspectos serían, más bien, resultado de articulaciones específicas que no emanan de una esencia fija, al ser éstas contingentes e históricamente producidas y localizadas (Restrepo, 2004: 31). En ese orden de ideas, la congruencia entre representación y práctica manifiesta en el esencialismo es una posibilidad pero no una certeza: el que un hombre manifieste ciertas ideas sobre su grupo étnico no necesariamente concuerda con las acciones que ejerce sobre ese ámbito; o como diría Rodrigo Díaz (2013), si una pareja se casa por la Iglesia ello no implica que su credo sea fervientemente católico, así como las fiestas patronales de una comunidad étnica tampoco representan la cohesión, unión o “sana convivencia” entre sus pobladores –aun cuando en ambos casos esa posibilidad exista-. Así las cosas, discurso y práctica se relacionan, pero el primero no determina ni se reduce a la segunda, y viceversa; más bien, se articulan en contextos históricos específicos.

De este modo, según veo, en el estudio de las identidades étnicas ya no habría cabida para un absolutismo ontológico ni para un enfoque reduccionista, si bien sigue siendo común el empleo de estas miradas en la literatura antropológica. Ha sido recurrente, por ejemplo, atribuir rasgos típicos a los grupos indígenas –sin siquiera distinguir la inmensa

heterogeneidad que esconde la categoría de “indígena”- afirmándose, un tanto a la ligera, que entre los miembros de una comunidad originaria las relaciones son simétricas, recíprocas e igualitarias, como si por el hecho de ser indígenas se implicara necesariamente que tales relaciones siempre suceden así. En consecuencia, se pasa por alto el hecho de que en algunas de esas sociedades, si bien se observan formas de reciprocidad en las relaciones comunitarias, estas coexisten con intercambios mercantiles, lógicas acumulativas y modos de producción articulados con el sistema capitalista (Castaingts, 2013), que ponen en entredicho la imagen idílica de poblaciones que viven del don perpetuo o que carecen de conflictos y tensiones internas. Con esto no pretendo desconocer que la reciprocidad en efecto constituye una forma de relacionamiento vital en muchas comunidades, ni tampoco sugerir que los estudios etnográficos que resaltan su importancia están errados; el problema radica en asumir, en cuanto antropólogos, que tal o cual característica “es propia” de un determinado colectivo, como si se estuviera observando una fotografía –retomando la metáfora de María Ana Portal- y no un proceso social que cambia en el tiempo y en el espacio.

Volviendo a los debates académicos sobre la etnicidad, hoy en día despuntan cuatro vertientes teóricas que bien podrían enmarcarse dentro de esa gran mirada constructivista (o procesual) de la etnicidad; aunque cada vertiente desarrolla aspectos particulares, no son mutuamente excluyentes ni se oponen entre sí. De un lado están las propuestas primordialistas, en las que se enfatiza la intensidad de los lazos grupales al ser vividos como aspectos fundamentales en la constitución de la persona; así, se habla de “lazos primordiales” –a saber, vínculos parentales, solidarios, recíprocos- que son experimentados por los actores como naturales e irremplazables, y en esa medida constituyen el insumo a partir del cual se genera la imagen de un colectivo étnico agrupado (Bartolomé, 2009: 54-55).

Contrario a lo que se piensa, el primordialismo no equivale al enfoque esencialista revisado en los párrafos precedentes, pues mientras que este último asume la existencia de sustancias o esencias inmanentes y plantea la correspondencia necesaria entre un conjunto de rasgos culturales y cierto orden de discursos; aquel enfatiza en la representación colectiva mediante la cual un grupo se asume como unidad, lo que no implica que tal narrativa sea

fija o atemporal, ni que exista una necesaria correspondencia entre el nivel de los discursos y el de las prácticas. Empero, a esta corriente sí se le critica el escaso énfasis puesto al contexto relacional en el que tales identidades se manifiestan, es decir, se subvaloran las interacciones simbólicas y materiales entre grupos que se perciben culturalmente distintos (aquel carácter contrastante ya referido), lo cual, como vimos, es un asunto nodal en la construcción identitaria.

Del otro lado, Bartolomé destaca los planteamientos que subrayan la construcción social de la identidad y que remarcan el carácter procesual de las ideologías étnicas, las cuales tienden a asumir referentes emblemáticos para legitimarse ante los grupos con los cuales se confrontan (Bartolomé, 2009: 56). En esta vertiente sobresalen las nociones de “tradiciones inventadas” (Hobsbawm, 2002) o “comunidades imaginadas” (Anderson, 1993), que enfatizan el carácter construido e imaginario de las identidades –en sus componentes históricos, lingüísticos, culturales-. Empero, los críticos de esta corriente argumentan que el desmedido ímpetu constructivista lleva a pensar que las etnicidades son meras fantasías independientes de la realidad, presuponiendo así un rígido dualismo entre los imaginarios (que no existen “realmente” pues son construcciones ideales) y las prácticas (que “sí son reales” al ser materiales); con ello, también desconocen el hecho de que lo imaginario es parte constitutiva de la sociedad y no sólo reviste una presencia fantasmagórica.

En tercer lugar estarían las propuestas instrumentalistas, desde las cuales la identidad étnica es un recurso para la movilización política, siendo manipulada por actores específicos para alcanzar fines de igual manera específicos; se trataría, entonces, de colectividades que utilizan sus formas culturales (mitos, ritos, fiestas, parentescos, etc.) para competir o defender fines particulares, demandando, exigiendo o reclamando tales o cuales derechos ante el Estado o la sociedad nacional (Bartolomé, 2009: 57). En esta postura se introduce de modo más claro la dimensión política de la etnicidad, que en las otras corrientes teóricas no era tan visible; el riesgo, sin embargo, es caer en la tendencia etnocéntrica de universalizar los parámetros racionalistas y utilitaristas occidentales, y ver a los colectivos étnicos como grupos de interés que piensan exclusivamente bajo la lógica de ganancia o en términos calculadores de costos/beneficios –como si sus dinámicas identitarias se redujeran a intereses políticos coyunturales-.

La cuarta vertiente es el denominado interaccionismo o enfoque generativo, asociado a la figura de Fredrik Barth, cuyo clásico texto *Los grupos étnicos y sus fronteras* continúa siendo un referente bibliográfico de suma importancia. Allí Barth propone entender a los grupos étnicos como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y [que] tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos” (1976: 10-11). En otras palabras, las identidades étnicas son tipos organizacionales orientados a regular la interacción social, por medio de fronteras generadas por los propios grupos étnicos a partir del reconocimiento recíproco de sus diferencias culturales (Bartolomé, 2009: 59). Citando las ideas del antropólogo noruego, tenemos que:

Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. *En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización.* [...] Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente *aquellas que los actores mismos consideran significativas* (Barth, 1976: 15. Cursivas fuera del texto).

En ese estado de cosas, las identidades étnicas constituyen una forma de organización social de las diferencias culturales, subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros; en ese sentido, se construyen en la interacción de los grupos sociales, mediante procesos de inclusión/exclusión en los que se establecen fronteras que a su vez definen a tales grupos y explican su persistencia (Giménez, 2009: 39-40). Para Giménez, la importancia de esa propuesta se encuentra en el cuestionamiento de la “ilusión culturalista” —o sea, de la idea de una correspondencia predecible y sistemática entre rasgos culturales e identidades étnicas-, y en el cambio de la mirada analítica sobre la etnicidad, antes focalizada en los contenidos culturales intrínsecos y supuestamente objetivos (sustancialismo) y ahora enfocada en las fronteras étnicas intersubjetivas que emergen en y a través de las relaciones entre los grupos:

La etnicidad ya no puede concebirse como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del

grupo, sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar (Giménez, 2009: 41).

Los sugerentes planteamientos barthianos tienen, sin embargo, algunas limitaciones teóricas. En especial, se les cuestiona su falta de especificidad puesto que el énfasis en lo organizacional aplica para cualquier tipo de identidad –religiosa, generacional, política, corporativa, de clase social- y no sólo para una de tipo étnico (Bartolomé, 2009: 60; Giménez, 2009: 42). Dicho de otra manera, remarcar la idea de fronteras intergrupales que organizan la interacción social es un planteamiento interesante en la conceptualización de las identidades colectivas, pero no conlleva específicamente a la construcción de una identidad étnica, pues en cualquier grupo social podría darse similar proceso.

¿Qué es, entonces, eso que define a las identidades étnicas? Podría decirse, siguiendo a Giménez (2009: 43), que las colectividades revisten tal carácter siempre que sus miembros compartan la creencia en un mismo origen y se asuman, por tanto, como descendientes de antepasados comunes, independiente de que ese vínculo de parentesco sea real o ficticio. Para argumentar tal discurso, los actores sociales echan mano de variados aspectos culturales (lengua, rasgos somáticos, mitos, tradiciones, religión, cultura), que aparecen en sus narrativas como aquellos “rasgos diacríticos” –retomando el término acuñado por Barth- que los identifican en cuanto “grupo de parentesco ampliado”. En el fondo, es esta idea de “familias extensas con origen común” la que caracterizaría a las identidades étnicas:

Los grupos étnicos se representan y se perciben a sí mismos como comunidades primordiales a imagen y semejanza de la familia y de los grupos de parentesco. Por eso exigen de sus miembros formas de lealtad y solidaridad que son típicas de los vínculos familiares. Y también por ello emplean frecuentemente el vocabulario y la sintaxis de la familia (“nuestros antepasados”, “la herencia de nuestros mayores”, “nuestros hermanos de sangre”, “nuestra tierra ancestral”) (Giménez, 2009: 46).

En este planteamiento, de claro matiz primordialista, se reelaboran las ideas argüidas por Max Weber hace casi un siglo, que si bien siguen teniendo validez al día de hoy, necesitan afinarse en ciertos puntos. En primera, no debe perderse de vista el gran aporte de la postura generativista, a saber, que las identidades étnicas se elaboran a partir de las interacciones entre grupos que se perciben diferentes culturalmente; así, los grupos étnicos

reafirman un mismo origen y para hacerlo se apropian de variados referentes culturales, pero ello siempre ocurre en el marco de las relaciones que sostienen con otros grupos frente a los cuales se contrastan u oponen –generando las ya referidas “fronteras identitarias”-.

Asimismo, es menester insistir en el carácter procesual y construido de las identidades, lo que también implica subrayar su cualidad móvil, transformativa e histórica. Por ejemplo, “lo maya de ahora no es idéntico a lo maya del preclásico [puesto que] como toda identidad étnica, se construye en cada momento histórico” (Bartolomé, 2009: 62). Es decir, si bien una colectividad se asume en cuanto “familia ampliada”, los aspectos culturales que utiliza para reafirmarlo varían con el tiempo, no son esenciales, y además, en un momento histórico dado podrían dejar de ser referidos dentro de la narrativa identitaria y reemplazarse por otros distintos.

Por último, no se debe olvidar la dimensión política que adquiere la etnicidad, toda vez que puede servir de instrumento para alcanzar ciertos fines prácticos ante las instituciones del Estado –el reconocimiento de derechos colectivos, la asignación de recursos económicos, la participación en política electoral, entre otros-. Empero, ello no debe llevar a pensar que se trata de grupos calculadores, utilitaristas y racionalistas, o que la etnicidad es un simple medio carente de significación, pues equivaldría a imponer un juicio etnocéntrico capaz de desdibujar la realidad observada y de minusvalorar la importancia que en efecto pueden llegar a tener los rasgos culturales defendidos por tales colectividades como significativos de su identidad.

Así las cosas, es posible entrelazar los diversos aportes de las cuatro corrientes no esencialistas sobre la identidad étnica, en aras de lograr una aproximación más integral de la misma. A mi modo de ver, con dicha noción hablaríamos, en suma, de la representación colectiva de un vínculo de parentesco que se funda en la creencia en un origen común y se reafirma a partir de rasgos culturales diacríticos, siempre cambiantes y dinámicos, que son apropiados, instrumentalizados y significados en los discursos y prácticas de los actores sociales cuando interactúan con los miembros de otras colectividades con las cuales se contrastan u oponen. Resulta densa la aproximación, y en parte ello se debe a la propia complejidad del concepto –que si se mira en detalle, también recoge los elementos anotados en la sección precedente respecto a la conceptualización “macro” de la identidad-.

En todo caso, la pretensión era incorporar distintas miradas sobre la etnicidad, a fin de tener suficientes insumos teóricos para el análisis posterior de las identidades afrodescendientes en México. Varios interrogantes surgen: ¿Son los afromexicanos un grupo étnico cuyos miembros resaltan vigorosamente los “lazos primordiales” y asumen la herencia de un pasado común? ¿Constituyen, más bien, colectivos que “se inventan” o “se imaginan” como comunidades histórica y culturalmente diferenciadas? ¿Acaso se trata de actores que hacen uso de su identidad (étnica en este caso) con el objeto de lograr el reconocimiento de derechos concretos o para defender ciertos intereses particulares? ¿Son, quizá, grupos que elaboran su identidad en la interacción cotidiana con otras agrupaciones que perciben distintas? Cada perspectiva permite captar la complejidad de la “etnicidad afromexicana” al detenerse sobre algún ámbito específico; por lo mismo, no hay una sola ruta teórica para analizar eso que podríamos llamar “identidad afrodescendiente”, ya que cada una tiene sus potencialidades y limitaciones.

Dicho esto, a continuación encauzaré la discusión sobre la identidad colectiva y su relación con los procesos económicos. Ello es pertinente en esta tesis puesto que la indagación por la construcción identitaria de los afrodescendientes de la Costa Chica guerrerense se realiza con base en una de las prácticas económicas que desarrollan en su día a día: la pesca.

1.3 Pesca artesanal e identidad colectiva

1.3.1 La “eficacia simbólica del trabajo” y la “eficacia laboral de la cultura”: dos acercamientos al vínculo entre identidad y actividad económica

Buena parte de los análisis sociales de la realidad han tenido que ver con la relación entre lo material y lo simbólico, presente desde los debates filosóficos entre empiristas y racionalistas en los siglos XVII y XVIII, hasta las discusiones más antropológicas entre materialistas y culturalistas en el transcurso del XX. En términos gruesos, dicha relación se ha concebido bajo una lógica dualista que separa a lo material de lo simbólico, como si fueran realidades diferentes, opuestas y alejadas entre sí, o de universos paralelos que no convergen ni se intersectan (Reygadas, 2002: 101-103). En lo que respecta a los estudios sobre los ámbitos laborales, aun a principios de la década de 1980 seguía operando un

dualismo que separaba, por un lado, los aspectos tecnológicos y productivos del trabajo –su dimensión objetiva-, y por otro lado, los procesos simbólicos que se generaban alrededor del mismo –su dimensión subjetiva- (Guadarrama, 1999: 15). En otras palabras, por una parte estaría la transformación física de la materia prima mediante un esfuerzo que la convierte en un producto, y por la otra, las ideas, percepciones, sentimientos y valores encerrados en la mente de los trabajadores, empleados o patronos.

Sin embargo, según afirma Luis Reygadas, “los procesos mentales no ocurren al margen de la realidad física y corporal, del mismo modo que el trabajo humano no existe sin el trasfondo de la actividad simbólica” (2002: 103). Es decir, hay un condicionamiento recíproco, una influencia mutua entre estos dos elementos, que trascienden el esquema dualista en el cual aparecen como universos separados y no como dimensiones de una misma realidad que guardan relación entre sí. Así las cosas, desde una óptica no-binaria, la producción y reproducción económicas son un todo interconectado en donde lo cultural también es parte íntegra (Guadarrama, 1999: 15).

Si bien los autores arriba citados desarrollan estos argumentos en el estudio específico de las culturas obreras, encuentro sus planteamientos muy sugerentes para el desarrollo de esta tesis, puesto que me permiten ver a la pesca artesanal no sólo desde un plano objetivo o material –en el que se destacan aspectos como las artes o tecnologías empleadas, los recursos faunísticos aprovechados y las formas organizativas utilizadas para llevar a cabo la actividad-; sino también desde el plano subjetivo y cultural, en el cual se deben observar los significados sociales que se desprenden de esta práctica y las dimensiones identitarias que ella puede llegar a revestir. De esta manera, si se trasciende el esquema binario que separa y opone lo material de lo simbólico, es posible analizar prácticas como la pesca más allá del aspecto productivo al que en principio estaría ceñida, observando asimismo su aspecto cultural e identitario. En ese sentido, considero útiles dos conceptos trabajados por Reygadas (2002), en los cuales se aprecia, a un nivel general, el entrelazamiento de las dimensiones simbólica y productiva de la vida social. Esos conceptos son: “eficacia simbólica del trabajo” y “eficacia laboral de la cultura”.

La “eficacia simbólica del trabajo” supone la incidencia de las prácticas económicas en las ideas, representaciones, valores, normas y hábitos, no sólo de los agentes productivos sino

de todo el conjunto de la sociedad; así, hay un desplazamiento que va de “lo económico” a lo “cultural” (Reygadas, 2002: 106-107). Una de las metáforas que dan cuenta de ese proceso es la acuñada por Marx, quien entendía a la sociedad como un edificio compuesto por una infraestructura (fuerzas productivas, relaciones de producción, prácticas económicas), que sostiene a la superestructura (esferas políticas, ideológicas, religiosas); de ahí que, desde esta óptica, las transformaciones en la primera generen cambios en la segunda. El problema con la metáfora marxiana es su claro sesgo determinista, que sin embargo no debe llevar a desconocer la efectiva influencia de los procesos económicos en la construcción simbólica de la sociedad; el asunto es ver cómo en las dinámicas económicas y productivas se generan simbolismos que llegan a otras esferas de la vida social ajenas a lo laboral, pero sin caer en visiones unilaterales o reduccionistas:

Parece haber claros indicios de que en el trabajo se producen costumbres, *signos de identidad*, valores y tradiciones que desde ahí impregnan otras esferas de la vida social. La cultura no solo se aprende y se recrea con las escuelas, los medios de comunicación, las fiestas, las prácticas religiosas o cualquier otro proceso u organismo especializado en la producción simbólica; *también desde el trabajo se configuran sistemas de significados* (Reygadas, 108-109. Cursivas fuera del texto).

Por otro lado, la “eficacia laboral de la cultura”, llama la atención sobre las repercusiones de las costumbres, valores, ideologías y representaciones sociales en las dinámicas productivas. Como puede verse, es el proceso inverso de la “eficacia simbólica del trabajo”, toda vez que se habla de “la importación de maneras de percibir, sentir y valorar desde el conjunto de la experiencia social hacia la actividad productiva” (Reygadas, 2002: 110), de tal modo que el desplazamiento se da de “lo cultural” a “lo económico”. Estos procesos se piensan a la manera de movimientos moleculares, que poco a poco afectan la realidad material, contrario a las metáforas “de impacto” empleadas para referir la incidencia de las dinámicas infraestructurales sobre las superestructurales. Un buen ejemplo lo dio Max Weber, al destacar la influencia del calvinismo (siendo este un sistema de pensamiento religioso e ideológico) en el surgimiento de la producción capitalista (Reygadas, 2002: 110).

La “eficacia simbólica del trabajo” y la “eficacia laboral de la cultura” son, pues, dos postulados que permiten ir más allá de los dualismos que disocian las dinámicas

económicas de las simbólicas. En esa medida, los considero fundamentales para romper con las dicotomías insalvables que han llevado a los análisis antropológicos a separar de forma tajante las prácticas económicas, las relaciones productivas y los demás aspectos asociados con la “infraestructura”, de las festividades, las tradiciones orales, los rituales, las creencias religiosas, las representaciones colectivas y los demás elementos comúnmente ligados a la “superestructura”.⁸ Tales binarismos presuponen que los procesos productivos carecen de significación social, y que los sistemas de significados sólo se generan en aquellos “organismos especializados en la producción simbólica” de los que habla Reygadas, cuando en la realidad ambas esferas se intersectan: de “lo económico” fluyen simbolismos hacia otros ámbitos de “lo social”, del mismo modo en que de “lo social” fluyen significados hacia “lo económico”.

Así, si los ámbitos económicos son susceptibles de ser significados y re-significados socialmente por los actores, entonces entran dentro de lo que ha sido definido como cultura; por tanto, es válido afirmar que dichos ámbitos también pueden ser empleados por los actores sociales como “rasgos diacríticos” con los cuales construyen nociones colectivas de un “Nosotros” diferenciado de los “Otros”. Ello nos lleva, por ende, a pensar en la dimensión cultural e identitaria de las actividades económicas, más allá de la esfera productiva o tecnológica.

En ese orden de ideas, al examinar las prácticas y relaciones laborales de los pescadores afroamericanos pretendo ver más allá de la dimensión estrictamente económica; la intención, como he manifestado, es captar los significados sociales inmersos en esas dinámicas, buscando mostrar las maneras en que se constituyen en referentes de identidad colectiva para los afrodescendientes. De este modo, interesa analizar la “eficacia simbólica de la pesca artesanal” –parafraseando el planteamiento de Reygadas- sobre todo en lo que respecta a la construcción identitaria de los *morenos* en Punta Maldonado. Ello no supone

⁸ En lo que respecta a la población afroamericana, casi todos los análisis antropológicos que indagan por su identidad se han enfocado en esos aspectos supraestructurales. Si se observa el caso de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, la bibliografía especializada ha centrado la mirada en la danza de los diablos, las fiestas de Santiago Apóstol, los corridos costeños, las chilenas y las cumbias, y otros aspectos que usualmente han sido marcados como “propios” de la población *negra* o *morena* que habita en dicha región. Poco o nada se ha dicho de los sistemas productivos, las prácticas económicas y demás elementos que constituyen la “infraestructura”, y que a mi modo de ver también podrían incidir en las dinámicas identitarias de dichas poblaciones.

que tales discursos de identidad colectiva sean necesariamente étnicos –en el sentido explorado aquí- o necesariamente económico/laborales, puesto que ambos elementos pueden intersectarse.

Hechas estas apreciaciones, en lo que sigue voy a aterrizar la discusión en torno al vínculo entre pesca artesanal e identidad social. Para ello es importante tener claro qué se entiende por pesca artesanal, cuáles son los rasgos que la caracterizan y en qué medida se elaboran identidades colectivas a partir de dicha actividad.

1.3.2 Características y generalidades de la pesca artesanal

Las aproximaciones etnográficas sobre la pesca conforman un campo académico relativamente joven al interior de la disciplina antropológica; sólo hasta la década de 1970, con el auge de las pesquerías a nivel mundial y el desarrollo creciente de esta industria económica, surge lo que podríamos llamar antropología de la pesca, que desde ese entonces se ha dedicado a documentar y explicar los procesos sociales y las lógicas culturales que giran alrededor de la explotación de los recursos pesqueros (Marín, 2007: 41). Buena parte de los estudios se han abocado a la investigación de la vida material, tecnológica, organizacional y cultural de las sociedades pesqueras en diversos contextos, tratando gran variedad de temáticas, desde las formas de adaptación a ecosistemas marinos y las tecnologías y estrategias de captura, hasta los rasgos psicosociales y culturales de los pescadores, pasando por cuestiones como la división sexual del trabajo, las formas de organización de los grupos de pesca, la innovación y el cambio tecnológico, los derechos de pesca y el manejo de recursos, la interacción con agentes del Estado y del mercado, entre otros (Marín, 2007: 42).⁹

Sin embargo, al igual que ocurre en casi todos los campos académicos, no existen consensos contundentes sobre la definición y el uso de ciertos conceptos con los que se

⁹ Para una mayor información sobre los estudios antropológicos de la pesca ver Marín (2007) y Alcalá (2011). El primero de ellos ofrece un estado del arte bastante pertinente para los interesados en la antropología de la pesca, tras lo cual presenta el caso etnográfico de la costa michoacana. El segundo trabajo compila en dos volúmenes varios artículos con interesantes acercamientos etnográficos en distintas regiones de México, e incluso, de otros países de Latinoamérica.

espera dar cuenta de realidades determinadas. En este caso particular, no hay un acuerdo unánime respecto al modo de denominar dinámicas sociales que, según la tradición académica, han sido designadas con términos como “pesca artesanal”, “pesca ribereña” o “pesca de pequeña escala”. Pero dejando de lado el escollo terminológico, hay ideas claras sobre los elementos que definirían a tales procesos:

[La pesca artesanal] se caracteriza por ser una actividad dedicada a la captura y la extracción de los recursos de las zonas costeras y de aguas interiores, como esteros, lagunas y ríos, mediante artes de pesca manuales y en embarcaciones pequeñas, de madera o fibra de vidrio, con motor integrado y con una capacidad que varía de 1 a 10 toneladas de peso (Alcalá, citado en Delgado, 2011: 317).

Así, cuando hablo de pesca artesanal, ribereña o de pequeña escala, la distingo de la pesca industrial o de altura, la cual se realiza en embarcaciones grandes a varios kilómetros de distancia del litoral (en altamar), e implica, entre otras cosas, una importante capitalización económica, uso intensivo de tecnología sofisticada para la navegación y extracción de los recursos, viajes de larga duración, captura selectiva de pocas especies, alta división y especialización del trabajo, infraestructura portuaria, y montos de captura en gran escala, que a su vez conllevan a la obtención de amplios márgenes de ganancia (Delgado, 2011: 317; Gatti, 1986: 43-44; Marín, 2007: 46). Por el contrario, en la pesca artesanal o de pequeña escala se utilizan embarcaciones de menor tamaño (o incluso son inexistentes), que operan en aguas costeras, lagunas o ríos; la inversión en capital y tecnología es bastante inferior, pues no requiere de infraestructuras portuarias o de instalaciones para procesar pescado –basta con disponer de hielo o cuartos fríos para la conservación del recurso–; los pescadores no son tan especializados y participan en varias tareas; existe la tendencia a capturar diversas especies, o sea, no hay extracción selectiva de un único recurso; y, por último, los volúmenes de captura son menores, lo cual supone menores márgenes de ganancia (Marín, 2007: 47).¹⁰

¹⁰ Por ende, en el caso de los afromexicanos de la Costa Chica, siempre me estoy refiriendo a la pesca artesanal o ribereña, puesto que éstos la realizan cerca de la línea de costa, y mediante artes y tecnologías relativamente rústicas y simples, que permiten alcanzar volúmenes de captura apenas suficientes para su subsistencia –es decir, no es una actividad que les genere réditos o altos niveles de ganancia–. Este hecho, en apariencia banal, implica unos usos, prácticas, maneras y significaciones particulares en torno a la pesca, que justo son las que pretendo documentar etnográficamente.

¿Qué decir de los pescadores artesanales? En la mayoría de casos sus comunidades se encuentran dispersas a lo largo de la costa, en lugares apartados de los grandes centros de población, y en contextos signados por los altos niveles de marginación socioeconómica que a su vez se reflejan en la carencia de bienes y servicios básicos –vivienda, salud, educación, acceso a agua potable, sistemas de drenaje, etcétera- (Alcalá, 1992: 179). Dicho en otros términos,

Los pescadores artesanales y sus familias llevan una existencia precaria, con condiciones de trabajo exigentes, remuneraciones reducidas, en un ambiente de pobreza, sin instalaciones básicas ni servicios. Sobreviven en situación de marginalidad, dependencia económica y excluidos de la vida política que determina su propia existencia [...] son vulnerables a los embates de las políticas neoliberales, la contaminación ambiental, la industria pesquera y el desarrollo del turismo costero (Marín, 2007: 50).

En esa medida, la pesca se erige en el principal modo de subsistencia para quienes la ejercen, pues aun cuando los ingresos generalmente son bajos, tiene un papel vital en la garantía de la seguridad alimentaria y el alivio de la pobreza estructural (Villerías y Sánchez, 2010: 45-46). Este hecho suele ser manifestado por los propios pescadores cuando dialogan con el forastero, a quien le hacen saber de la importancia de su actividad para compensar las carencias materiales y las dificultades monetarias que viven en su día a día.

Por otra parte, los pescadores poseen una sabiduría profunda del entorno que los rodea, lo cual abarca desde el conocimiento de los fenómenos meteorológicos –cambios climáticos, advenimiento de tormentas o ciclones, movimiento de las corrientes submarinas, direccionamiento de los vientos-, hasta el reconocimiento preciso de las características físicas de la fauna marina que capturan, y de sus pautas alimenticias, su comportamiento, sus patrones migratorios. Se trata de un saber empírico acumulado con el correr de los años, que se complementa con un saber técnico acerca del tipo de arte a utilizar para obtener éxito en la actividad (Gatti, 1986: 16).

De esta manera, paralelo al profundo conocimiento del medio geográfico, está ese saber acumulado por la experiencia, que indica cuáles son los lugares y momentos idóneos para practicar la pesca, así como las artes y técnicas que se requieren para hacerlo con éxito, y que varían según el tipo de especie que se quiere pescar, pero también, según las

condiciones meteorológicas y espaciales que el pescador ha aprendido a conocer. Más aún, los pescadores tienen habilidades corporales, visuales y auditivas bien definidas, como saber mantener el equilibrio en la embarcación, tener un campo amplio de visión y un sentido agudo del oído a la hora de captar movimientos de fauna marina, destrezas éstas que adquieren desde una edad temprana y con base en la experiencia transmitida de generación en generación (Gatti, 1986: 14-17). En resumen, existen unas maneras, conocimientos y prácticas culturales desarrolladas por el pescador, unas estrategias adaptativas a su medio –que son justamente las que se desconocen entre los afromexicanos de la Costa Chica-.

1.3.3 Dimensiones identitarias de la pesca artesanal

¿En qué medida la pesca ribereña produce una identidad colectiva particular? Para algunos autores, los pescadores constituyen un grupo particular con una identidad específica, no subsumible dentro de ninguna otra categoría (Alcalá, 1992; Gatti, 1986). Según comenta Graciela Alcalá, “los pescadores no son sólo un grupo de artesanos o una clase de trabajadores sino un grupo social particular del conjunto de la sociedad mexicana que reivindica valores y defiende utopías en su práctica cotidiana” (Alcalá, 1992: 201). ¿Qué valores y qué utopías? La libertad personal, la reciprocidad, la autonomía y el derecho a la diferencia (Gatti, 1986: 68-70). Tales son los valores que, según proponen estos autores, caracterizan la identidad de los pescadores, distinguiéndola de la de cualquier otro grupo social. En palabras de Gatti:

Caracterizamos a los pescadores como los protagonistas (los “agentes sociales”, los “soportes”, los “portadores”) de una cultura particular que es diferente de la cultura del campesino, de la cultura del obrero. Y cuando decimos cultura nos estamos refiriendo a un nivel de comprensión que no alude a la coyuntura de clase, no apunta a periodos sexenales ni a cortes históricos seculares, sino a tiempos de procesos muy profundos, de muy larga duración [...] Es clara entonces la importancia que adjudicamos a la cotidianeidad que los grupos humanos organizan en torno a la vida, la estructura clave de una cultura determinada. Lo que se plantea es que, dada la estructura regional y de clases que ofrece el país, los pescadores se presentan como un tipo, en realidad un arquetipo, de ciertas ideas y valores que son

componentes de la cultura popular, con independencia de las coyunturas [...] son los representantes por excelencia de estos valores de la cultura popular: libertad personal, reciprocidad, autonomía, derecho a la diferencia; ellos encarnan estos valores (Gatti, 1986: 68-69. Subrayados dentro del texto).

Más todavía, habría un componente lúdico en esta “identidad del pescador”, que tiene que ver con el hecho de que éste asume al mar como un espacio libre –no domesticable-, en donde es posible vivir el riesgo del juego –el azar- y el placer de la aventura y de la apreciación estética del paisaje, como un todo inseparable (Alcalá, 1992: 200). Según comenta Gatti:

Los pescadores no producen a ritmo de fábrica, no producen partes, no producen piezas, no cultivan, no domestican plantas ni esperan ritmos de tipo cosecha: los pescadores matan. Es este componente del matar, esta relación tan directa con la naturaleza, esta apropiación tan inmediata de ella, lo que nos permite pensar al pescador, ante todo, como “homo ludens”, i.e. hombre que juega (Huizinga), con el juego siendo característico del hombre, mucho más que como “homo domesticos” u “homo faber” [...] Sería este componente de juego que orienta y está orientado por la actividad de los pescadores, el que dirige también toda la vida de relación matrimonial, familiar e incluso comunitaria (Gatti, 1986: 63-64).

Aun cuando las anteriores apreciaciones cargan consigo cierto dejo esencialista, no por ello pierden relevancia al momento de forjar una primera idea acerca de la vida de los pescadores artesanales. Es claro que algunos aspectos deben matizarse, por ejemplo, la idea un tanto romántica de que la libertad y la autonomía forman parte de la cultura del pescador, pues no siempre ello es una realidad.¹¹ Empero, hay otros elementos que siguen siendo significativos de las prácticas cotidianas pesqueras, como aquellos referidos al valor de la reciprocidad y de la ayuda mutua:

El ejercicio de la ayuda mutua durante las maniobras de pesca y durante los momentos de peligro en el mar genera lazos de identidad y permite el aprendizaje del oficio; entre los pescadores, la indefensión ante la naturaleza y el componente lúdico asociados a la jornada de pesca, sitúan la práctica de la ayuda mutua al nivel de la costumbre (Alcalá, 1992: 201).

¹¹ De hecho, como referiré en el tercer capítulo, los pescadores de Punta Maldonado laboran bajo un esquema similar al trabajo asalariado y en una lógica económica de endeude, lo cual desdice de esa autonomía, libertad e independencia que mencionan Alcalá (1992) y Gatti (1986).

Ahora bien, para los propósitos de este trabajo, todos los aspectos identitarios de la pesca artesanal son relevantes en la medida en que pueden ser empleados por los actores étnicos para la construcción de su identidad colectiva. En el caso que me ocupa, me refiero concretamente a aquellos actores que se asumen *morenos* o *negros*, y que en sus narrativas cotidianas se apropian de dichos elementos asociados con la pesca –el componente lúdico, la destreza técnica, el saber empírico, la reciprocidad y solidaridad- para distinguirse de grupos que perciben (y se auto-perciben) diferentes. Retomando el argumento de Reygadas, se trata entonces de la “eficacia simbólica de la pesca” y de su incidencia en la construcción de las identidades afrodescendientes: cómo en el día a día de la pesca se generan significados sociales que se convierten en referentes de identidad étnica. Esto resulta importante, pues como mencioné al inicio de la tesis, de esa manera se propone otra ruta analítica para investigar las afrodescendencias en México.

Pero antes de mirar el lugar que ocupa la pesca ribereña al interior de las dinámicas identitarias de los *morenos*, conviene detenerse en las siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de identidades colectivas se generan entre las poblaciones *morenas* o afrodescendientes de la Costa Chica? ¿Revisten acaso un carácter étnico, o por el contrario esta dimensión está ausente o es irrelevante frente a otras como las de clase, raza o nación? ¿Cómo ha sido abordada esta cuestión por parte de los académicos e investigadores sociales? Tales asuntos serán tratados en el siguiente capítulo, a fin de mostrar la gran complejidad que encierran los procesos identitarios de los afrodescendientes en México y las múltiples vías que existen para comprenderlos.

CAPÍTULO II

¿NEGROS, MORENOS, AFROMESTIZOS O AFROMEXICANOS? DEBATES E INCERTIDUMBRES SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO

Los estudios antropológicos sobre los afrodescendientes en México han visto un creciente impulso en los últimos años. De este proceso darían cuenta, por un lado, el incremento de tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado que cada vez más se preguntan por el pasado o el presente de los afromexicanos; por otro lado, la creación y consolidación de espacios de debate académico y de difusión que año tras año se celebran en diferentes escenarios locales, nacionales e internacionales. Tales avances han sido muy significativos, y más si se tiene en cuenta que, históricamente, la antropología mexicana ha privilegiado el análisis de otros grupos sociales –en particular, poblaciones indígenas- relegando a un segundo plano el análisis de las afromexicanidades.

Esta “invisibilidad” de la población negra o afrodescendiente de México tuvo que ver en gran parte con el discurso posrevolucionario de nación, que tanto en la academia como en la política exaltó la figura del mestizo y de la “Raza Cósmica” –entendida en cuanto mezcla de indígena y español-, pero relegó el legado de los descendientes de esclavos africanos en la construcción de la identidad nacional (Vinson, 2004: 55-56)-. Por otra parte, es claro que la “cuestión indígena” marcó el desarrollo de la antropología mexicana desde sus más tempranas indagaciones (Portal y Ramírez, 2010: 94-97), y quizá en ese marco teórico-político no hubo cabida, al menos en principio, para la investigación de otras alteridades. Como bien decía Gonzalo Aguirre Beltrán:

Solo teníamos ojos para *lo indio* y cerrábamos la razón a todo aquello que no encajara dentro del esquema sentimental elaborado sobre *lo indio* por nuestros románticos del siglo pasado. Los estudiosos extranjeros de lo mexicano, inexplicablemente, sufrieron, también, ese contagio místico de *lo indio*, sin que en ellos pesara la herencia emotiva e imponderable. Unos y otros sólo tuvieron en cuenta *lo indio* y lo español; lo negro no entró nunca en la esfera de sus preocupaciones (Aguirre Beltrán, 1995: 11).

De este modo, en dicho marco de indigenismo y mestizofilia la tradición antropológica mexicana le concedió a la población negra un lugar residual en sus indagaciones teóricas, y sólo fue hasta la década de 1990 que las pesquisas etnográficas se incrementaron y diversificaron, abarcando diferentes ámbitos de análisis y posturas teóricas. Esto ocurrió en un contexto de descentralización pública y reconocimiento de la diversidad, manifiesto en hechos como la declaratoria de México como nación multicultural y pluriétnica en 1992, y el reconocimiento de la diversidad cultural en la Constitución Política (Lara, 2010: 312-313).¹² Asimismo, fue determinante la creciente presencia de activistas y académicos extranjeros y nacionales –principalmente los asociados a la diáspora afroamericana (Hoffmann, 2006: 108-109)-, al igual que la masificación de los medios de comunicación y el surgimiento de movimientos sociales reivindicativos como “México Negro” (Hoffmann 2006: 123; Lara, 2003: 210-215; Vaughn, 2004: 89-90). Todo este trasfondo sociopolítico ha dado pie a debates en torno a la “identidad negra” o “morena”, mismos que quiero retomar aquí teniendo en cuenta que uno de los ejes del proyecto investigativo es la construcción de las identidades colectivas de los afromexicanos.

En ese orden de ideas, en este capítulo pretendo trazar la genealogía de los estudios antropológicos sobre la(s) afrodescendencia(s) en México, a la par con un repaso por las diferentes categorías identitarias empleadas en la definición de este “Otro” difuso que es el “afromexicano”. La idea no es hacer una revisión exhaustiva de la bibliografía especializada sino, más bien, mostrar algunos de los referentes teóricos presentes en la conceptualización de los afrodescendientes en México, y ubicar los contextos político-académicos en los cuales han sido construidas distintas categorías de identidad relativas a estos sujetos sociales.

Para efectos analíticos, he dividido el texto en tres secciones siguiendo un orden cronológico que va de la siguiente manera: Primero, las pesquisas históricas y etnográficas realizadas entre la década de 1940 –en la que se inauguran formalmente las investigaciones afromexicanas- y la de 1980 –al final de la cual se crea el Programa Nuestra Tercera Raíz, de vital importancia en el desarrollo de la investigación y difusión de la cultura

¹² Sin embargo, dicho reconocimiento constitucional de la diversidad cultural seguía teniendo como principal marco de referencia a las sociedades indígenas y no tanto a las afromexicanas, cuya presencia en el panorama nacional aún era residual.

afromexicana-. En especial, quiero destacar la obra pionera de Gonzalo Aguirre Beltrán, cuyo programa afroamericanista e integracionista, reflejado en la invención de la categoría “afromestizo”, marcó la discusión académica hasta entrados los noventa e incidió en la elaboración de etnografías centradas en el “folclor” (arte verbal, música, danzas, fiestas, religiosidad). En el segundo apartado voy a referirme al periodo comprendido entre 1990 y 2010, en el cual se diversifican las posturas teóricas sobre la identidad, oscilando entre las que defienden rasgos culturales africanos y hablan de “afromexicanidades”, y las que refieren una “pluralidad de afrodescendencias” manifiestas en las prácticas cotidianas o en las disímiles narrativas identitarias esgrimidas por variados actores: líderes comunitarios, organizaciones sociales, intelectuales nativos, campesinos y trabajadores primarios, académicos, instituciones y promotores culturales. De igual forma, es una etapa en la que se exploran otros ámbitos de análisis además del folclor –que de todos modos sigue siendo predominante-, por ejemplo, las relaciones de parentesco, los ciclos productivos, la organización política y los movimientos sociales. Por último, en la tercera sección, pretendo incorporar los hallazgos de mi propio trabajo de campo, a contrapelo de algunas de las categorías de identidad referidas en la bibliografía revisada, y con el propósito de mostrar que las dinámicas identitarias de los afrodescendientes no son entidades fijas o esenciales sino procesos que se construyen en el día a día.

2.1 Los estudios afromexicanos, 1940-1990: la impronta de Gonzalo Aguirre Beltrán y la invención de los “afromestizos”

Formalmente, las investigaciones afromexicanas surgieron a inicios de la década de 1940 con dos trabajos de Carlos Basauri publicados en 1943: “Breves notas etnográficas sobre la población negra del distrito de Jamiltepec, Oaxaca” y “La población negroide mexicana”.¹³ El primero de ellos describe varios aspectos de los grupos negros de la Costa Chica de Oaxaca como son sus rasgos físicos, elementos lingüísticos, religión, cocina, estructura

¹³ Hubo otros precursores como Alfonso Toro y Nicolás León –en la década de 1920-, Gabriel Saldívar –en la década de 1930- y Joaquín Roncal –a principios de 1940’s-, cuyas aproximaciones a temas como la distribución demográfica de la población negra en la sociedad colonial (en los casos de Toro, León y Roncal), o la influencia africana en la música y bailes mexicanos, fueron pioneras y marcaron el principal antecedente a las obras de Basauri y Aguirre Beltrán (Moedano, 1992: 41-42; Vinson, 2004: 47-49).

social y cultura material, siendo así el primer ejercicio etnográfico realizado con este grupo poblacional. En el otro texto, de corte etnohistórico, el autor observaba rasgos africanos en ciertos ritmos musicales de las poblaciones negras de México –fandango, bamba, huapango-, de modo tal que es el primer académico que formula en forma explícita una continuidad África-América en el escenario mexicano –presagio del modelo afroamericanista que sería replicado poco tiempo después- (Vinson, 2004: 50-51).

Si bien el aporte de Basauri fue fundamental, quien será reconocido como el pionero, fundador y principal impulsador de los estudios afromexicanos es Gonzalo Aguirre Beltrán. De su vasta obra sobresale *La población negra en México: 1519-1810*, libro publicado en 1946; se trata de una investigación histórica sustentada en documentos de archivo, mediante los cuales se dio a la tarea de rastrear las áreas culturales de las que provinieron los esclavos africanos, para luego observar su evolución demográfica durante toda la época colonial. Por ende, constituye una rigurosa valoración estadística de la presencia negra en la Nueva España y es, en esencia, el primero de los textos netamente históricos sobre los afrodescendientes de México.

Posterior a este trabajo encontramos investigaciones que centraron su análisis en el sistema esclavista, el estatus jurídico del esclavo y las dinámicas de resistencia durante el periodo colonial, en algunos casos incursionando en estudios de historia regional (Vinson, 2004: 63-65). Para ese entonces (1970's) el protagonismo lo llevaban los académicos extranjeros –sobre todo estadounidenses-, que concentraron sus esfuerzos mayormente en la región de Veracruz (Naveda, 1999: 93-94; Vinson, 2004: 61-62); no obstante, en la década siguiente, proliferarían pesquisas en otras regiones del país (por ejemplo, Coahuila y la Huasteca) con una mayor participación de investigadores nacionales (Moedano, 1992: 45). En esa escena, mientras que las investigaciones estadounidenses le daban una mayor relevancia a la migración de esclavos negros de ese país hacia el norte de México a lo largo del siglo XIX, las académicas nacionales se preocupaban más por los debates sobre las castas sociorraciales y su relación con la asimilación e integración de la población negra al orden nacional (Vinson, 2004: 67).

Como vemos, los acercamientos históricos despuntaban y crecían en forma progresiva; no podría decirse lo mismo de las aproximaciones etnográficas, que para ese entonces seguían

siendo escasas. De hecho, para comienzos de la década de 1990 – e incluso aun hasta hoy-, el máximo referente era otro libro de Aguirre Beltrán intitulado *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, publicado en 1958. Para autores como María Elisa Velázquez (2013) y Odile Hoffman (2006 y 2007), esta etnografía constituyó durante varias décadas casi que el único referente de peso en la producción antropológica sobre los afrodescendientes en México. Veamos por qué.

2.1.1 “Cuijla”: entre el modelo afroamericanista y el programa mestizófilo

En *Cuijla*, Aguirre Beltrán combina el análisis de las fuentes de archivo y los relatos orales, con las descripciones que resultan de su inmersión en campo, dando como resultado un texto etnohistórico que al día de hoy sigue siendo un referente invaluable para quienes se interesan en los estudios afromexicanos. En efecto, en este libro describe distintos aspectos de la vida de los “cuileños”, gentilicio con que eran denominados los habitantes de “Cuijla” –hoy Cuajinicuilapa-, en la Costa Chica del Estado de Guerrero: rasgos fenotípicos, conformación de las viviendas y espacios domésticos, prácticas y relaciones económicas, organización social y formas de gobierno, costumbres de crianza y educación, ritos matrimoniales y fúnebres, creencias en seres sobrenaturales y prácticas religiosas, expresión musical y artística, interacciones con los blancos e indígenas, y otros datos etnográficos que complementan el esbozo geo-histórico que realiza en los primeros capítulos. Es, en suma, una etnografía clásica que aborda distintos aspectos de la cotidianidad “afromestiza”, algunos de los cuales siguen sin ser explorados con suficiente intensidad a casi sesenta años de haberse publicado la obra.

Con la publicación de este libro se inaugura el programa teórico-político que dominó el campo de los estudios afromexicanos durante cuatro décadas, aquel en el que se combinaron, por una parte, el modelo afroamericanista de Melville Herskovits, y por la otra, los discursos ideológicos del mestizaje que atravesaron los procesos de construcción de la Nación tras la Revolución de 1910. Al tratar de aplicar los lineamientos de Herskovits, Aguirre Beltrán pretendía hallar rastros de africanías entre las poblaciones negras de Cuijla, razón por la cual comparaba determinados rasgos de sociedades africanas

—en especial del área bantú- con aquellos que observaba en su zona de estudio; de ese modo, deducía posibles continuidades o conexiones que indicarían retenciones culturales africanas entre los negros cuileños. Este planteamiento lo advierte desde el inicio mismo de su ensayo, cuando dice:

Todavía persisten en el país elementos culturales transmitidos por los primeros portadores negros inmigrados a México, y es posible identificar como africanos algunos hábitos motores, como el de llevar al niño a horcajadas sobre la cadera o el de cargar pesos sobre la cabeza. También es demostrable la asignación de un origen africano al tipo de casa-habitación llamada *redondo*, que tomaron en préstamo los grupos indígenas amuzga, mixteca y trique [...] En las condiciones del trabajo agrícola, en la organización social —particularmente en el sistema de parentesco-, en las distintas crisis del ciclo vital, en la religión y aun en la lengua, es posible asimismo reconocer formas inequívocas africanas (Aguirre Beltrán, 1995: 12-13).

Estos puntos los va desarrollando con mayor detalle a medida que avanza su etnografía. Por ejemplo, respecto a los *redondos* afirma que “tal tipo de casa es una retención cultural de procedencia africana, más específicamente, bantú” (1995 [1958]: 93); de igual modo, sobre ciertas formas de tenencia de la tierra asevera que “Muchas veces en el cercado de un pueblo, un frutal pertenece a un vecino, el inmediato a otro y la tierra a un tercero. Forma de tenencia africana que el ejido ignora” (1995 [1958]: 107-108). Y la lista sigue con aspectos tales como: ritos matrimoniales, patrones de crianza, creencias en *sombras* y espíritus místicos, corridos y aires musicales, o composición familiar y organización social; sobre estas últimas, por ejemplo, afirma lo siguiente:

Existen, sin embargo, reminiscencias de una antigua organización de tipo africano que se viene debilitando más y más a medida que se acrecientan los contactos con la comunidad nacional [...] mas, a pesar de ello, en Cuijla sigue siendo la familia extensa la unidad social más importante, como lo es en el África de hoy y como lo fue en los años y centurias de la trata negrera (Aguirre Beltrán, 1995: 120).

Ahora bien, en un contexto político-ideológico aun influido por la exaltación del mestizo y su imaginación como el sujeto ideal de la nación mexicana (Vinson, 2004: 55-56), este autor defendió la tesis de que las poblaciones negras ya se habrían integrado a la sociedad mayoritaria al adquirir ciertos de sus rasgos culturales -la lengua castellana, el vestido, la religiosidad católica-. De esa forma podía “recalcar mejor el carácter excepcional y

reafirmar su tesis de la integración de los "negros y sus mezclas" a la sociedad nacional mexicana" (Hoffmann, 2006: 112). Como bien decía:

Desde un principio el negro se mezcló con el quahuiteca dando origen a una población mestiza cuyos productos finales forman hoy el grupo mayoritario de los habitantes del municipio. Es indudable también que en la hibridación el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro, es decir, un afro-mestizo (Aguirre Beltrán, 1995: 65).

Como puede verse, el programa teórico de este antropólogo no se redujo a la simple replicación del modelo afroamericanista en el escenario mexicano, toda vez que esos lineamientos conceptuales fueron readaptados, reconvertidos, reapropiados de acuerdo con el contexto histórico-político específico que vivía el país en ese entonces, un contexto aun marcado por los discursos ideológicos del mestizaje –vitales, a su vez, en el proceso de imaginación y construcción de nación en la etapa posterior a la Revolución-. De esta manera, en esa intersección entre la corriente teórica afroamericanista y el contexto mexicano de la mestizofilia, nace la categoría de “afromestizo”, que hasta el día de hoy sigue siendo utilizada con mucha frecuencia por los antropólogos especializados en esta materia. Con esa noción Aguirre Beltrán pretendía “darle un lugar” a las negritudes en los estudios antropológicos, pues era consciente de que el discurso mestizófilo excluía diversas alteridades –entre ellas la de los afrodescendientes- y que el indigenismo –o lo que él llamó “contagio místico de lo indio” (1995 [1958]: 11)- cerró la vista hacia las realidades de esas poblaciones. En un artículo publicado en 1969, llamaba la atención sobre este hecho:

En lo general, el pensamiento antropológico en México ha tratado deliberadamente de sumergir en el subconsciente al negro. Cuando los hombres de letras discurren sobre las raíces de nuestra nacionalidad se refieren única y exclusivamente al indio y al blanco, ni por un instante pasa por sus mentes la idea de que el negro pudo haber sido una raíz robusta del árbol frondoso [...] No es, pues, una ocurrencia fortuita que en México los estudios afro-americanos carezcan de simpatía. En ninguna universidad o instituto de investigación es posible localizar una persona, para no hablar de un departamento, que tenga interés en desentrañar los antecedentes africanos de nuestra composición genética y cultural o que se dedique a recoger las formas de vida étnica de los grupos negros que aún conservan su identidad en unas pocas regiones del país (Aguirre Beltrán, 1969: 53)

Así, al hablar de “afromestizos” este antropólogo resaltaba determinadas cualidades o rasgos africanos que justamente darían especificidad cultural a estos grupos, sin que ello ocultara su carácter “mestizo”, asimilado e integrado a la sociedad nacional; en otras palabras, se trataría de poblaciones que aunque retienen elementos fenotípicos y culturales de sociedades africanas, ya están integradas a la nación mexicana.

2.1.2 Las “etnografías del folclor” en los años posteriores a “Cuijla”

Hoy por hoy, los planteamientos de Aguirre Beltrán han sido cuestionados, en gran parte porque con el término de “afromestizo” –el cual rara vez es utilizado por los actores locales- se desconocen procesos históricos, culturales e identitarios particulares, que resultan subsumidos, asimilados e integrados con las categorías ideológicas del mestizaje (Vaughn, 2004: 79; Vinson, 2004: 56). Por otra parte, su tesis integracionista incidió en la escasez de etnografías sobre poblaciones que eran “juzgadas “poco auténticas” y condenadas, de todas formas, a desaparecer rápidamente” (Hoffmann, 2006: 113). Quizá ello explica por qué, pese a que su trabajo fue relativamente temprano, pasaron casi cuatro décadas para que las indagaciones etnográficas recibieran nuevos impulsos y adquirieran otras direcciones, muy a pesar de la labor de visibilización que él mismo efectuaba en medios no académicos en la década de 1970 (Moedano, 1992: 45; Vinson, 2004: 66).

En ese orden de ideas, los pocos ejercicios etnográficos que se hicieron entre las décadas de 1960 y 1980 continuaron con el legado de Aguirre Beltrán, desarrollando ciertos ámbitos vislumbrados por él en *Cuijla*, especialmente, la música, lengua y expresión verbal “afromestiza” (Gutiérrez Ávila, 1986 y 1988; Moedano, 1980 y 1988); tales ejercicios se enmarcaron en lo que Hoffmann llama el “sesgo del folclor”, en el que ciertas prácticas culturales (danzas, música, ritualidades, religiosidad, tradición oral) resultan esencialmente asociadas a una identidad colectiva “afromestiza”, viéndose como reminiscencias de una “raíz africana” reinterpretadas en nuevos contextos. A ese respecto, Gabriel Moedano comentaba:

Desde hace algún tiempo nos hemos propuesto continuar la ruta de pesquisa iniciada por el doctor Aguirre, particularmente en el área de nuestra especialidad: el

folclore o la cultura expresiva [...] La particular relación que guarda la población afroamericana con la palabra hablada, así como su uso en forma creativa en patrones de ejecución específicos, son considerados por diversos afroamericanistas –con quienes estamos de acuerdo– como *retenciones culturales africanas que en el Nuevo Mundo han sido reinterpretadas según los diferentes contextos socioeconómicos y culturales de cada región* (Moedano, 1988: 285. Cursivas fuera de texto).

En resumen, para finales de la década de 1980, la tendencia teórica dominante era aquella que conjugaba el modelo afroamericanista con el programa asimilacionista e integracionista que caracterizó a la nación mexicana durante casi todo el siglo XX.¹⁴ En ese marco, la noción de “afromestizo” fue nodal en la conceptualización de las poblaciones negras, que a su vez eran vistas por los académicos desde las expresiones folclóricas antes enunciadas; empero, a pesar de los cambios sociopolíticos que se gestaron en la década de 1990, dicha categoría seguiría siendo empleada –junto con otras que referiré más adelante– por las nuevas generaciones de antropólogos e investigadores sociales, razón por la cual tiene un peso significativo dentro de la comunidad académica –no así al interior de las poblaciones locales–. En el siguiente apartado profundizaré con mayor detalle los cambios generados en los últimos veinte años, tanto en los contextos en los que surgieron otros enfoques teóricos sobre la afrodescendencia, como en los nuevos ámbitos de análisis y las categorías identitarias sobre lo “afro” y lo “negro”.

2.2 Los estudios afromexicanos, 1990-2010: entre la “identidad afromexicana” y la “pluralidad de afrodescendencias”

2.2.1 El Programa “Nuestra Tercera Raíz”: nuevas temáticas, nuevos enfoques

A finales del decenio de 1980, bajo el liderazgo de Guillermo Bonfil Batalla y Luz María Martínez Montiel, fue creado el Programa “Nuestra Tercera Raíz” –adscrito en un principio

¹⁴ Mención aparte merece la clásica obra de Veronique Flanet (1977) *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, cuyas observaciones sobre las relaciones interétnicas entre *morenos*, indígenas y mestizos siguen siendo un referente de consulta. Este trabajo se aparta un poco de las orientaciones conceptuales de Aguirre Beltrán y sus sucesores, enfocando la mirada el análisis de la violencia en una población de la costa oaxaqueña; en vez de referirse a los “afromestizos”, Flanet habla de “negros”, a la manera en que lo hacen indígenas y mestizos con los que aquellos interactúan; se trata entonces de un término racial que, sin embargo, sí es reproducido en la cotidianidad de los actores locales, a diferencia de las noción de afromestizaje acuñada al interior de la comunidad académica.

a la Dirección General de Culturas Populares-, con el cual se gestaron encuentros nacionales e internacionales que buscaron fomentar y difundir investigaciones tanto históricas como etnográficas sobre esta materia, a fin de visibilizar el aporte de las poblaciones de origen africano a la cultura nacional (Hoffmann 2006: 114; Naveda, 1996: 126; Velázquez, 2013; Vinson, 2004: 68-69). Hay que decir que el trasfondo histórico-político era distinto de aquel vivido por Aguirre Beltrán y sus sucesores en las décadas precedentes; en efecto, el germen del multiculturalismo y de los movimientos sociales que comenzaron a reivindicar el valor de la diferencia étnica y/o cultural tras los eventos de mayo de 1968 (Dietz, 2007: 28), también creció en México generando nuevas concepciones sobre la nación, antes homogénea, monocultural, excluyente de las diferencias, y ahora heterogénea, pluriétnica y multicultural.

Asimismo, se produjeron cambios en la forma de hacer antropología, que ya no se veía destinada a contribuir con el proyecto de unidad nacional a través de la asimilación e integración de las alteridades étnicas en un conjunto culturalmente homogéneo, sino que se ubicaba al servicio de la sociedad, haciendo crítica de la misma y enfatizando en la diversidad cultural, los conflictos y las relaciones de poder (Portal y Ramírez, 2010: 230-231). En ese estado de cosas surge el Programa “Nuestra Tercera Raíz”, que se desarrolló sobre todo a partir del decenio de 1990, al tiempo con el avance del activismo político y las organizaciones sociales de base.

Las investigaciones académicas también experimentaron un aumento considerable, y en ese sentido, el libro compilado por Martínez Montiel en 1994, *Presencia africana en México*, representa uno de los grandes referentes bibliográficos. Desde ese entonces, han proliferado pesquisas históricas que abarcan los procesos coloniales de diferentes regiones del país (Michoacán, Guanajuato, Colima, Taxco, Puebla, Veracruz, Oaxaca, Guerrero, Tabasco, Yucatán, Querétaro, Tamaulipas, Ciudad de México), explorándose temas como la vida cotidiana de los esclavos, sus artes y oficios, su composición familiar, las diferencias de género, las relaciones interétnicas e intercambios culturales, el rol de la niñez, la esclavitud a principios del siglo XIX, los procesos de abolición y libertad, entre otras cuestiones que no habían sido consideradas en las décadas precedentes (De la Serna, 2010; Velázquez, 2013; Vinson, 2004). Así, la diversificación de las indagaciones históricas en los últimos

años alcanza un punto tal, que se torna difícil hacer mención de toda la bibliografía disponible.¹⁵

En cuanto a los enfoques etnográficos, las zonas de estudio privilegiadas han sido la Costa Chica (Guerrero y Oaxaca) y el Estado de Veracruz, siendo el foco del análisis los ámbitos ya examinados de la tradición oral, música, carnavales, fiestas, ritualidad y otras “dimensiones culturales” o del folclor (Cruz Carretero et al., 1990; Díaz Pérez et al., 1993; Gutiérrez Ávila, 1993; Torres y Careaga, 1995, entre otros). Ello tuvo que ver con los impactos del programa institucional antes mencionado, que también derivó en recopilaciones de versos, corridos y sones, en la presentación de danzas afroestizas en otras regiones del país, y en la creación de espacios como la Casa de la Cultura en la comunidad de San Nicolás y el Museo de las Culturas Afroestizas en Cuajinicuilapa (Lara, 2010: 315). Claramente, tanto en el plano académico como en el institucional, el énfasis se siguió dando en los “rasgos culturales” o folclóricos de las poblaciones negras, cuya relevancia al día de hoy sigue siendo indiscutible.

En consecuencia, pocas investigaciones se han abocado a la observación de aspectos como la adaptación cultural al entorno, las prácticas de subsistencia, los modos y relaciones sociales de producción o los sistemas de parentesco; excepciones notables las hallamos en los textos de Haydee Quiroz (2008) y Cristina Díaz (1995 y 2003). La etnografía de Quiroz –intitulada *Las mujeres y los hombres de la sal de la Costa Chica de Guerrero-*, describe los ciclos de producción artesanal de sal y su complementariedad con las prácticas pesqueras en comunidades negras de San Marcos, Florencio Villareal y Copala. El núcleo de su trabajo son las actividades económicas y de subsistencia, las cuales articula más adelante con otros aspectos como las relaciones de parentesco o las ceremonias fúnebres.

Entretanto, los estudios de Díaz –destaco su libro *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica-*, dan cuenta de los sistemas de parentesco, las prácticas

¹⁵ Vale la pena destacar trabajos recientes que presentan contribuciones de varios autores y recogen diversos debates teóricos, metodológicos y estudios de caso. Entre otros, encontramos la compilación realizada por María Elisa Velázquez y Ethel Correa (2005) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, el texto coordinado por Juan Manuel de la Serna (2010) *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, y el libro coordinado por Velázquez (2010) *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Sumándole las Tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado producidas en los últimos diez años, el listado se extiende considerablemente.

matrimoniales y la organización social de las poblaciones “afromestizas” de Tapextla, El Ciruelo y San Nicolás en las cuales analiza la articulación entre dos tipos de alianza matrimonial (el matrimonio ideal y el queridato), que cobran sentido a raíz del carácter matrifocal de esas comunidades.

Por lo demás, la producción etnográfica sobre afrodescendientes en México ha obviado las dimensiones “infraestructurales”. En algunas tesis de licenciatura pueden encontrarse descripciones de ciertas prácticas económicas que, en todo caso, no constituyen el objeto de reflexión principal y por ende aparecen a manera de “datos contextuales” o como información sin mucha profundidad o densidad teórica y descriptiva; en general, se trata de monografías de pueblos o localidades específicas en las que se habla de todo un poco –la historia, el escenario geográfico, las actividades de subsistencia, la organización social, el sistema político, las creencias y prácticas religiosas-, pero no se ahonda en algún aspecto particular ni se trasciende el ejercicio descriptivo (Cruz, 2000; Espitia, 2011; Méndez, 2004; Meza, 2003).¹⁶ Por supuesto, ello no debe llevar a subvalorar estas monografías, cuya potencialidad radica en ilustrar la realidad actual de pueblos particulares, lo cual permite eventuales ejercicios comparativos y de elaboración teórica.

La literatura académica reciente también es escasa en lo que concierne a las dinámicas de la cotidianidad, esto es, las prácticas e interacciones diarias –o, si se prefiere, el flujo social de la vida cotidiana-, ámbitos en los cuales es posible comprender otras dimensiones de la realidad afromexicana más allá del folclor. Excepciones a esta tendencia las encontramos en textos como el de Amaranta Castillo (2002), en donde explora el papel de los estereotipos en la interacción cotidiana de mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional (Oaxaca), reproduciendo relaciones de dominación, conflicto e impugnación. También cabe referir las investigaciones de Citlali Quecha, quien se pregunta en su Tesis de Maestría (2006) por el lugar que ocupan las alianzas matrimoniales en la construcción de las fronteras identitarias de la población morena de Collantes, Oaxaca, más aún en situaciones que involucran casamientos con personas no morenas –indígenas o mestizos-.

¹⁶ Todas estas tesis fueron realizadas en la ENAH, institución académica en donde he encontrado mayores pesquisas etnográficas sobre los afrodescendientes de México; en el catálogo de tesis de la UNAM también se encuentran referencias bibliográficas, aunque son sobre todo de corte histórico. Es probable que en centros académicos fuera del Distrito Federal existan ejercicios etnográficos que proporcionen otras miradas a la problemática en cuestión.

Entretanto, su tesis doctoral (2011) describe la cotidianidad de los niños y las niñas en una localidad costeña de Oaxaca (Corralero), examinando cómo sus experiencias de vida –y las de la comunidad- se transforman cuando sus padres deciden migrar hacia Estados Unidos; de este modo, analiza un fenómeno cada vez más creciente como lo es la migración transnacional, pero desde la óptica específica de la niñez.

2.2.2 Entre la “identidad afromexicana” y la “pluralidad de afrodescendencias”: aproximaciones académicas a la identidad negra

La falta de etnografías sobre las actividades económicas, los sistemas productivos y las interacciones cotidianas de los afrodescendientes encuentra un contrapeso en inquietudes teóricas acerca de la identidad colectiva y la etnicidad negra, suscitadas sobre todo desde mediados de la década de 1990; esto ocurre en un marco de activismo político generado por la creciente presencia de académicos extranjeros y nacionales –principalmente los asociados a la diáspora afroamericana (Hoffmann, 2006: 108-109)-, la masificación de los medios de comunicación y el surgimiento de movimientos sociales reivindicativos como “México Negro”, procesos estos que se han dado con mayor fuerza en la región de la Costa Chica (Hoffmann 2006: 123; Lara, 2003: 210-215; Vaughn, 2004: 89-90). En este escenario surgen diversas posturas, no siempre contrapuestas o excluyentes entre sí: de un lado encontramos académicos y activistas afines a la “diáspora”, quienes reivindican cierta especificidad étnico-cultural ligada a una herencia africana y a un pasado diaspórico, borrados por las ideologías del mestizaje y del indigenismo (Vaughn, 2004; Vinson, 2004); de esta forma, habría una “identidad afromexicana” distinta de las identidades indígenas y mestizas, es decir, una identidad propia que eventualmente es reivindicada por movimientos locales con el propósito de exigir determinados derechos.

En una línea parecida, están quienes defienden la “identidad negra” o del “Pueblo Negro”, no necesariamente heredada de una matriz africana o de un pasado de esclavitud y diáspora, pero sí asumida como distintiva. En este marco también se adscriben organizaciones de base, académicos y movimientos sociales, que reclaman al Estado mexicano el reconocimiento constitucional de una identidad colectiva negada por el racismo y la

mestizofilia; con esta exigencia buscarían, a su vez, la sanción de derechos culturales específicos que conduzcan a su tratamiento como iguales –en tanto que ciudadanos mexicanos- pero distintos –en tanto que “Pueblos Negros”- (Martínez Ayala, 2009; Prudente, 2009; Rodríguez, 2009).

Sin embargo, los procesos “etno-políticos” que se gestan con base en las posturas teóricas enunciadas no son los mismos para la Costa Chica de Guerrero que para la de Oaxaca. Mientras que en Guerrero el reconocimiento cultural se entiende vinculado a la interacción con la población indígena y mestiza sin que ello signifique la ocultación de un pasado africano, en Oaxaca se denota una visión de grupos étnicos separados, circunscritos a ciertos espacios y con rasgos fenotípicos y culturales especiales; más aún, mientras que en la costa guerrerense los intelectuales locales llegan a hablar de “culturas costeñas” en las que la raíz afro está inmersa en una identidad regional caracterizada por “mezclas y tonalidades”, en la costa oaxaqueña se reivindican las categorías de “negros” o “pueblos negros”, donde el color de la piel y los “rasgos culturales” enfatizan la particularidad étnica (Lara, 2010: 317-318). En ambos casos se trata de planteamientos que demandan la atención del Estado mexicano, argumentando la existencia de una identidad particular que se caracteriza por un conjunto acotado de elementos culturales, y que ha sido negada a lo largo de la historia.

Otras posiciones teóricas dan mayor relevancia a los procesos de mestizaje y vinculan, a través del análisis de mitos y narrativas, las dinámicas identitarias de los negros con las de las poblaciones indígenas, empleando términos como el de “negros-indios” (Lewis, 2001 y 2005). De esta forma, se distancian de planteamientos que amarran lo “negro” a un conjunto acotado de rasgos culturales –sobre todo africanos-, observando sus identidades en tanto que procesos marcados por las relaciones con actores que se perciben y son percibidos como culturalmente distintos.

Por último, y en una dirección similar a la anterior, están quienes defienden la “pluralidad de afrodescendencias” (Iturralde, 2013), lo cual implica examinar las dinámicas específicas desde las cuales se construyen diversas formas de ser afrodescendiente; esto depende de la narrativa de diferenciación a la que recurra un actor particular –movimientos sociales, instituciones culturales, activistas e intelectuales, líderes políticos, actores locales

(Hoffmann, 2007; Ruíz, 2006)-, y del lugar desde el cual enuncie dicha narrativa –pues no es igual el ámbito de lo público-político en donde, dice Hoffmann (2008: 173-174) suelen regir identificaciones esenciales, fijas, normadas, al de lo cotidiano, en el cual las identidades son fluidas, móviles y negociadas-. Este esfuerzo va de la mano con la observación de las dimensiones de la vida cotidiana, en aras de analizar de qué modo se estructuran las adscripciones identitarias de los sujetos en su día a día.

Todos estos debates se han consolidado a través de la creación de nuevos espacios de intercambio académico generados –por ejemplo, en la Universidad Veracruzana, de Michoacán, de Guerrero-, para fomentar la discusión y difusión de las investigaciones (Velásquez, 2013). Aunado a ello, y como mencioné al comienzo, cada vez es más común la organización de eventos como el *Seminario Permanente Afroindoamérica* de la UNAM, el *Seminario Poblaciones de Origen Africano en México* del DEAS-INAH, y diversos foros, coloquios, conferencias y encuentros en los que los debates teórico-metodológicos están a la orden del día. Por último, hay un aumento creciente de Tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado –algunas de las cuales he referido a lo largo de este escrito- en disciplinas como la antropología social, la etnología, la historia, la lingüística y la sociología, lo cual muestra el creciente interés por documentar el pasado y el presente de las poblaciones fromexicanas.

En suma, el balance bibliográfico realizado permite aseverar, en primer lugar, que los estudios de los afrodescendientes en México se han centrado en análisis históricos en los que se documenta la presencia negra en el pasado –esclavitud, orden colonial, división de castas-, pero no tanto en el presente, en la contemporaneidad. En palabras de Hoffmann:

Si bien la importancia de la esclavitud y de la presencia negra es un hecho histórico comprobado y bien documentado en las diferentes regiones del país, no sucede lo mismo con las poblaciones negras contemporáneas, cuya existencia en tanto que individuos, y más aún en tanto que grupo social, no es reconocida por ningún texto legal (Hoffmann, 2006: 106).

Los acercamientos históricos son muy pertinentes, pues sirven como marco explicativo e interpretativo de las dinámicas socioeconómicas, culturales y político-organizativas de los afrodescendientes en el presente, y pueden ayudar a comprender –al menos en parte- las

incertidumbres que encierran sus procesos identitarios en la actualidad. Sin embargo, tales aproximaciones deben ir acompañadas de abordajes etnográficos que –y aquí va una segunda consideración- superen el “enfoque folclorista” y se aboquen a la exploración de las prácticas y discursos cotidianos en las cuales emergen formas variadas de afrodescendencia. No se trata de desconocer el “folclor”, pues su estudio ha sido y seguirá siendo significativo; se trata, más bien, de enlazarlo con otras dimensiones de la realidad, pues de lo contrario tendríamos una visión incompleta y (aún más) opaca de las afrodescendencias.

Finalmente, las posturas académicas en torno a la identidad de estas poblaciones se han reflejado en categorías como las de “afromestizo”, “afromexicano”, “negro-indio”, “pueblo negro”, entre otras; tales etiquetas responden a orientaciones conceptuales definidas y persiguen efectos políticos claros. Empero, ¿Cómo se han denominado estos sujetos a sí mismos? ¿Hace justicia la categorización académica a la realidad concreta de los actores locales? En lo que sigue trataré de plasmar algunas de las nociones locales que percibí en mi experiencia en campo, contrastándolas con los referentes bibliográficos revisados; en particular, me interesa observar qué categorías de identificación utilizan los pescadores de la localidad de Punta Maldonado en su diario vivir, las cuales de ningún modo se agotan en un solo término o etiqueta.

2.3 Los múltiples registros de la identidad negra: aproximaciones etnográficas en Cuajinicuilapa y Punta Maldonado

2.3.1. La identidad afrodescendiente y su dimensión étnico-política

La Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur, Unisur, es una institución que abandera la lucha por el reconocimiento oficial de los afrodescendientes en la Constitución Política de México; su sede principal se encuentra en Cuajinicuilapa, comúnmente conocida como la “capital negra de México” y lugar donde, valga recordar, se han concentrado buena parte de las indagaciones en torno a los afrodescendientes desde el esbozo pionero de Aguirre Beltrán. En general, los discursos de estudiantes, docentes y directivos de esta institución reivindican un pasado africano y defienden tradiciones, costumbres y prácticas como los

sones de artesanía, la danza de los diablos, los corridos costeños, la narrativa oral, las chilenas, las cumbias, entre otras expresiones culturales que serían el núcleo de una “identidad negra” la cual, si bien ha sido desconocida por los entes estatales y la sociedad nacional, existe y se manifiesta en dichas prácticas culturales. A ese respecto, cabe citar a uno de los docentes de esta institución, quien en un evento conmemorativo en honor a Nelson Mandela celebrado en julio del año anterior, dijo lo siguiente:

¿Quiénes son los afromexicanos? Son todos los mexicanos descendientes de personas negras, provenientes del continente africano, que viven en comunidades y en poblaciones como Cuajinicuilapa, Guerrero, y también en los Estados de Oaxaca, Veracruz, Chiapas, Tabasco, Campeche, Coahuila, Sonora, Durango, entre otros. El término “afromexicano” fue definido después de numerosos foros, donde organizaciones sociales, investigadores, activistas y organismos internacionales, decidieron llamarse así, para afirmar el origen de sus ancestros, y al mismo tiempo, la nacionalidad a la que pertenecen, la mexicana (Bulmaro Muñiz, maestro Unisur. 26 de julio de 2013, Cuajinicuilapa, Guerrero).¹⁷

Desde esta óptica, que también es compartida por algunos académicos, activistas, movimientos sociales y políticos locales, la población *morena* constituye un grupo étnico diferenciado, merecedor de políticas públicas específicas en razón de su identidad distinta, la cual, valga reiterar, históricamente ha sido olvidada, negada, desconocida. De ahí que surjan iniciativas cuya razón de ser sea lograr el reconocimiento constitucional de la población afromexicana, para que de ese modo se visibilice en los censos oficiales del Inegi así como en las políticas públicas a nivel municipal, estatal y nacional. En palabras de una de las diputadas federales invitadas al evento referido:

¿Por qué el reconocimiento constitucional de los afromexicanos? Porque queremos ser mexicanos con todos los derechos, porque queremos ser mexicanos que nos respeten nuestros derechos humanos, porque queremos ser parte de las políticas públicas de este país, porque queremos que nos vean, queremos ser visibilizados,

¹⁷ Dicho evento contó con la participación del Embajador de Sudáfrica en México, representantes del Gobierno del Estado de Guerrero, diputados federales, miembros de instituciones estatales locales y regionales, líderes de organizaciones sociales, comisarios municipales, estudiantes de la Unisur y ONG's. La figura de Mandela –cuyo rostro fue retratado en un mural muy colorido- fue evocada por los organizadores del acto como un ejemplo de lucha para los afromexicanos contra el racismo y la discriminación, que les serviría de inspiración para lograr el objetivo de ser visibilizados y reconocidos constitucionalmente como grupo étnico diferenciado.

municipal, estatal, nacional e internacionalmente (Teresa Mojica, Diputada Federal, 26 de julio de 2013, Cuajinicuilapa, Guerrero).

Una posición similar asume el intelectual, escritor y fotógrafo cuijeño Eduardo Añorve Zapata –citado al comienzo de esta tesis-, para quien la población negra de la Costa Chica conforma una etnia que, a pesar de estar unificada por tradiciones y costumbres comunes, a lo largo de su historia ha sido excluida y negada por el Estado mexicano. Según afirma Añorve, es en razón de esta exclusión que los costachiquenses aún carecen de conciencia plena sobre su identidad étnica; por tal motivo, se hace prioritaria la difusión y concientización de su historia, pues sólo así podrían reclamar al Estado el reconocimiento de su existencia como ciudadanos, *morenos* al tiempo que mexicanos:

Los costachiquenses *somos una etnia*, aunque sin la conciencia plena de ello: lengua, cultura y tradición nos unifican; pendiente queda una organización corporativa interna que nos permita transitar de costachiquenses a afromexicanos; es decir, a individuos que, además, seamos conscientes de nuestro origen e historia, capaces de *impugnar el Estado nacional mexicano que nos ha excluido, que nos excluye, negándonos el derecho a existir legalmente, a ser sujetos de la historia y la cultura mexicanas*, restituyéndonos la condición de ciudadanos y enriqueciendo la pluriétnicidad de este país de *morenos*, también nuestro (Añorve, 2011: 239. Cursivas fuera de texto)

En estas palabras puede apreciarse la dimensión política de la etnicidad, de acuerdo con lo reseñado en el capítulo precedente. Es claro que la reivindicación de una identidad afromexicana –o de “Pueblo Negro Afromexicano”, según los documentos oficiales del Gobierno de Oaxaca (2013)- trae consigo la exigencia ante el Estado nacional de derechos colectivos y políticas públicas especiales. A riesgo de saturar al lector, me permito citar un comunicado del Colectivo África A.C., organización de base asentada en el Estado de Oaxaca, que también ha luchado por el reconocimiento constitucional de la población afromexicana:

La Diputada Federal del PRD Teresa Mojica Morga, el Subsecretario de Pueblos Afromexicanos del Estado de Guerrero Bulmaro García Zavaleta y el Presidente de la Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) Ricardo Bucio, acordaron una agenda en común para el reconocimiento constitucional de los Afromexicanos como la tercera raíz cultural de México. En un encuentro en las oficinas de la CONAPRED, Ricardo Bucio señaló que el primer paso será trabajar

en conjunto en una Cláusula Antidiscriminatoria para evitar que la comunidad Afromexicana siga siendo tratada despectivamente por sus propios connacionales. Por su parte, Tere Mojica señaló que dicha cláusula tendría que ir acompañada de una campaña nacional de sensibilización para que *se hagan valer los derechos humanos de los Afromexicanos y dejen de ser considerados extranjeros en su propia tierra* (Colectivo África A.C., 2013. Cursivas fuera de texto).

Ahora bien, no es común encontrar entre la población de El Faro posiciones identitarias guiadas por este tipo de discursos políticos y reivindicativos. De hecho, sólo hubo un pescador, Gerardo, quien a la mitad de una faena pesquera en el mar, me comentó lo siguiente en relación con dicho asunto:

Aquí somos puros afro, afromexicanos. Sí. Aquí el gobierno ya nos está reconociendo como afromexicanos. Eso quiere decir que, pues, casi la mayoría de los ciudadanos de aquí... Pues, son nuevas leyes que están saliendo, podemos decir así. Para, para beneficio de los mexicanos, pues. Para que el gobierno nos dé más atención, atención médica, este, nos llegue ayuda comunitaria. Pa que no estén en el olvido, pues, más bien (Conversación con Gerardo, pescador autonombrado *moreno* o afromexicano, 40 años, Punta Maldonado, 6 de noviembre de 2013).

Se observa en estas frases la dimensión política –o instrumental para algunos- de la identidad afromexicana, que además se sostiene en ciertos mitos de origen que narran un pasado común a todos los afrodescendientes de la región. De acuerdo con las historias relatadas por las personas mayores, la presencia de los *morenos* en Punta Maldonado y las demás locaciones de la Costa Chica, encuentra su origen más remoto en los naufragios de barcos que cargaban negros procedentes del África, tras lo cual ocurrió la colonización de las zonas costeras y el mestizaje con la población nativa. Aunque no hay datos históricos que comprueben la existencia de tales naufragios, no por ello deja de ser evidente la presencia de un imaginario colectivo construido, de una “tradición inventada” (Hobsbawm, 2002) en la cual se explica el origen de la población *morena* de esta región, desde la versión de sus propios protagonistas.¹⁸ Reproduzco a continuación extractos de esos relatos, narrados en diferentes momentos por Gerardo y por don Amadeo (quien es una de las personas mayores de la comunidad):

¹⁸ Un análisis interesante sobre las “historias de los barcos” y el lugar que ocupan en la imaginación de la identidad de los *morenos* de la Costa Chica guerrerense se encuentra en el trabajo de Laura Lewis (2001), quien asocia de manera más estrecha las dinámicas identitarias de los *morenos* con las de las poblaciones indígenas, al punto de acuñar la categoría de “negros-indios” para mostrar dicha interrelación.

Ellos, los afromexicanos... cuando... vamos a decir que ellos, llegaron a estas tierras, estuvieron aquí y este, de ahí, se fueron mezclando con la raza blanca, aquí mismo, pero ellos según que, supuestamente llegaron de África. Supuestamente sí, la versión, de todos morenos de aquí de la costa, que eran de África venían todos estos morenos. Venían en barcos, en barcos grandes. Por aquí se varó uno, hace muchos años, no sé cuántos años tiene. Por allá abajo se hundió otro barco grande, creo se varó, y toda esa gente negra que traían los barcos, descendieron todas estas costas pues, tanto Oaxaca como Guerrero, y se cruzó con el mestizo, el moreno. Ya después empezaron a vivir, y a tener hijos, y pues, viven ya como afromexicanos aquí en Guerrero, pues (Conversación con Gerardo, pescador autonombrado *moreno* o afromexicano, 40 años, Punta Maldonado, 6 de noviembre de 2013).

Noooo, ni había nacido. Ni había nacido. No más que la historia, de los lugareños porque platicaban pues. De ahí de ese barco salió mucha gente negra, de ahí salió mucha gente negra. Ya se quedaron por aquí; se fue mezclando los negros con las indias, bueno, la gente de acá. Por eso, acá donde hay más negros es desde aquí desde... cómo se llama... de... desde San Marcos... hasta todo esto pa Puerto Escondido, todo este rumbo; pura gente negra. Pero la mera mera es de aquí El Faro, Tecoyame, Llano Grande, Cahuitán, ahí es la mera gente negra negra, negros, pero negros, donde más quedaron. Aquí es de donde salieron. Aunque anteriormente, de la historia de eso ya se sabía que habían traído negros cuando, traían los negros esclavos. Ya antes ya había, pero posteriormente acabaron en la costa aquí con todos esos barcos que encallaron. Eran las pláticas de la gente de antes (Conversación con don Amadeo, pescador *moreno*, 75 años, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

En estas narraciones no transcurre un tiempo cronológico, sustentado en fechas exactas o periodos históricos específicos, sino un tiempo mítico que se manifiesta en expresiones como: “Fue hace muchos años, no sé cuántos”, “Yo ni había nacido”, o “Eso lo platicaban los de antes”. No hay, insisto, fuentes escritas que corroboren tales versiones, pero en el imaginario colectivo están muy presentes: son “tradiciones inventadas”. Más allá de eso, estos relatos avizoran la creencia, más o menos compartida por toda la población, en un pasado común que explica la presencia de la gente negra de El Faro desde el imaginario local: “¿Acaso mi papá no te ha contado cómo es que hay gente morena por aquí? Eso fue por un barco que encalló hace no sé cuánto tiempo, y ya de ahí los negros que venían se mezclaron con las indias de po acá. ¿En serio no te ha contado? Eso es lo que dicen todos, pues” (Conversación con Félix, pescador *moreno*, 22 años, Punta Maldonado, 5 de noviembre de 2013). Subyacente a estas historias se vislumbra el enfoque primordialista de

la etnicidad, según el cual los grupos revisten un carácter étnico al asumirse como descendientes de un pasado común (Giménez, 2009); lo que en este caso se remonta al naufragio remoto de los barcos y la creencia generalizada en que de ellos descendieron negros que, en sus mezclas con las mujeres aborígenes, dieron origen a la población actual.

Sin embargo, a pesar de los mitos de origen comentados y de las declaraciones del pescador Gerardo, no hay en las narrativas cotidianas de la población negra de El Faro elementos reivindicatorios de una identidad afromexicana, ni mucho menos discursos que demanden al Estado nacional una serie de derechos colectivos, como sí pudo verse en las afirmaciones de la Unisur, del intelectual cuijleño Añorve Zapata, o de los movimientos sociales y políticos estatales que trabajan en y por la región. En ese sentido, las frases pronunciadas por Gerardo no parecieran ser generalizables para la población de Punta Maldonado, según mostraré a continuación.

2.3.2 *Las identidades negras o morenas y su dimensión cotidiana*

Los planteamientos teórico-políticos que defienden la afromexicanidad contrastan con aquellos expresados por los actores con los que conviví en Punta Maldonado, a saber, pescadores y campesinos quienes en su mayoría no están familiarizados con la acepción académica de lo “afromexicano”, ni tampoco con los discursos reivindicatorios que se gestan en los movimientos sociales existentes en Cuajinicuilapa y en otras poblaciones de la Costa Chica. En términos generales, los *fareños* utilizan otras categorías identitarias, amarradas a referentes espaciales y raciales, que varían de un momento a otro y según con quien estén interactuando. Así, personas de piel oscura, cabello rizado, labios prominentes –rasgos que suelen corresponderse con el fenotipo del “moreno” o del “negro”–, reivindican una identidad nacional (*soy mexicano*), local (*soy fareño*) o racial (*soy moreno*), y señalan a personas de poblaciones aledañas como los *verdaderos negros* o los *afromexicanos*:

Hay más negros por Oaxaca. Pa Tapextla, pa Soto. En Collantes hay más negros, allá se ven. Por acá no, por acá estamos más mezcladitos. En Guerrero la gente está más morena, hay algunos así un poco más blancos... Por eso, eso de que africanos y

que venimos de África, yo no; yo me veo como mexicano. Cuando a mí me preguntan yo digo que soy mexicano, así me veo yo y digo eso, soy mexicano. (Conversación con Bernardo, pescador adulto autodenominado *moreno*, Punta Maldonado, 6 de septiembre de 2013).

Afromexicanos. Allá [En Tecoyame, Oaxaca] son afromexicanos, negros; azules azules son. Acá nosotros sí somos negros pero estamos más mezclados, más revolcados. Ya no somos como ellos. Ellos acá son como decir, como si fueran... de África. Sí, de África, como un pueblo de por allá, africano. Tienen cara de chango, son negros, más negros que nosotros (Conversación con Bernardo y Aníbal, pescadores adultos autonombrados *morenos*, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

Es llamativo el uso que los pescadores citados otorgan a la noción de “afromexicano”, y que según puede verse, dista del significado dado por los académicos de la diáspora: mientras que éstos utilizan la noción para defender raíces culturales africanas, aquellos atenúan la connotación étnico-cultural del concepto –no hacen reclamos basados en una etnicidad de raigambre africana, de la que incluso buscan desmarcarse- a la vez que acentúan su carga racial al asociar “lo afromexicano” con los *verdaderos negros* o los *negros legítimos*: “Te hablo de gente que son negros, negros, negros: papá negro, mamá negra, hijos negros. Esos son afromexicanos, digo yo” (Conversación con Omar, pescador adulto autodenominado *mestizo*, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013). Aquí es donde se aprecia el carácter múltiple de las identidades, según fue comentado en el capítulo anterior: para los académicos, activistas y movimientos sociales las identidades afromexicanas articulan la adscripción por etnia y nación, mientras que para los pobladores locales tales adscripciones parecieran entrar en abierto antagonismo, enfatizando la identificación nacional por encima de las otras dos. En ese sentido, considero que siguen siendo vigentes los hallazgos encontrados por Aguirre Beltrán hace sesenta años:

Los negros, sin embargo, y a pesar de estas o de cualesquiera otras razones o compulsiones, *se consideran mexicanos y con iguales o mayores derechos sobre su territorio que el más xenófobo de los mexicanos*. En sus canciones y en sus corridos *les gusta afirmar esta su nacionalidad con verdadero orgullo [...]* Este concepto de patria de que participan los negros, contrasta con el concepto de comunidad que caracteriza a los indígenas (Aguirre Beltrán, 1995: 30. Cursivas fuera de texto).

A mi modo de ver, para la población de Punta Maldonado la identificación por nacionalidad parece ser fundamental, al menos cuando interactúan con *frasteros* como yo. De igual forma, entra en funcionamiento la adscripción por lugar de nacimiento o residencia, toda vez que se autonombran *fareños* en contraste con los nacidos o residentes en Cuaji, San Nicolás o Montecillos: “Si me preguntas cómo me veo yo, te podría decir que soy fareño. Mexicano y fareño, porque aquí nací” (Conversación con Félix, Punta Maldonado, 29 de agosto de 2013). De ahí que sea necesario tener en cuenta la ubicación espacial en la construcción identitaria, pues ciertamente la pertenencia a un colectivo también está dada por dicho criterio (Hoffmann, 2006 y 2007; Iturralde, 2013).

Por otra parte, en El Faro también opera la identificación por raza, entendiendo este concepto en términos de una construcción simbólica sobre las diferencias físicas, que se utiliza en ciertas circunstancias sociopolíticas como criterio de definición y delimitación de grupos humanos (Stolcke, 2000: 41). En Punta Maldonado, la identificación racial se evidencia en categorías como *negro* o *moreno*, ambas empleadas en la cotidianidad de los actores sociales, si bien suele haber reservas respecto a la primera de ellas. Así, es común que aunque haya un sutil reconocimiento de la etiqueta de *negro*, en últimas los sujetos siempre resaltan que están “más mezcladitos” o “más *revolcados*”, en contraste con el pueblo X, la comunidad Y o incluso, el barrio Z: “Los de *aquel barrio* sí son negros. Acá nosotros somos más mestizos” (Conversación con Mario, pescador autodenominado *mestizo*, 32 años, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013). Quizás esa “renuencia” a ser tildados con dicho término se deba a la carga peyorativa que usualmente ha tenido, y que, retomando las palabras de la diputada Mojica, ha llevado a que sean tratados como “extranjeros en su propia tierra”. A su vez, ello va asociado con la discriminación que históricamente ha marcado a la población *morena* o *negra* de México, en razón de su fenotipo o caracteres raciales. A ese respecto, son muy dicientes las experiencias narradas por dos de las personas entrevistadas durante la estancia:

Eso fue en Chetumal, Quintana Roo. Yo trabajaba de operario de máquina pesada, haciendo desmonte, preparando terreno, cavando los canales, cuando un día los de la migra me dijeron que me iban a llevar pa Belice. Yo me reía, porque pensaba que era en broma pero no, el de migración se puso todo serio y decía que sí, que me iban a mandar pa Belice que porque yo no era mexicano. “No, pero si yo sí soy

mexicano. Me van a mandar por allá, yo ni conozco”. Entonces fue cuando el de migra me dijo que yo no tenía los rasgos de mexicano y que seguro era de por allá. Yo como en esa época no tenía ni credencial ni documento de nada, pues porque claro, apenas tenía dieciséis años. Entonces “que cante el himno nacional”, pero pues yo ni me acuerdo bien del himno, me sé por algunos pedazos pero no me lo sé todo. Y sí que me iban a llevar pa Belice, pero ya luego llegó mi patrón y dijo “No, él es mexicano. Móntenlo en la camioneta y que vuelva al trabajo”. Y ya el oficial de migración dijo “Listo, pero a la próxima que lleve documentos porque si no, nos lo devolvemos pa Belice”. Que ya me iban a tener listo el boleto de regreso. (Conversación con don Fabiano, hombre adulto autonombrado *moreno*, 54 años, Cuajinicuilapa, 31 de julio de 2013).

A mí me pasó una vez que no llevaba mi credencial, me querían mandar dizque a Honduras o Belice ya no me acuerdo yo. “A mí qué chingaos me van a llevar allá si yo nací acá, vengo de la Costa Chica de Guerrero, de Punta Maldonado, de allá soy yo”. Y no me creían esos cabrones. “A ver, muéstrame tus documentos, tu acta de nacimiento al menos”. “Yo qué voy a cargar mi acta de nacimiento, yo tengo credencial pero ahorita no la traigo conmigo, no sé qué la hice”. Y el vato va y me dice “Noo, seguro eres de Honduras, de por allá vienen así negritos como tú”. Y como ya me iban a deportar me tocó llamar acá a mi casa a ver si mandaban mi acta de nacimiento o alguna chingadera porque hablaban en serio esos vatos. Al final no me deportaron, pero ay si lo hubieran hecho... Ya ve que como muchos se hacen los tontos y ya no llevan la credencial, o la pierden o la botan, pues cuando la piden y no la muestran la migra no les cree y buscan deportarlo pa Honduras, pa El Salvador (Conversación con Cristian, joven pescador *moreno*, 22 años, Punta Maldonado, 6 de septiembre de 2013).¹⁹

Los anteriores relatos reflejan el racismo que en determinados momentos han llegado a vivir los *morenos* de esta región, y que explica en gran parte la renuencia de estos a ser denominados con la categoría de *negros*. En efecto, su uso conlleva una carga negativa y quienes son designados con él suelen asumirse en una posición de inferioridad respecto al “blanco” o “mestizo”, lo cual es el legado de la esclavitud así como del sistema clasificatorio colonial y las relaciones de dominación-subordinación que este engendró. De este modo, el racismo –que se debe entender como un procedimiento ideológico mediante el cual un orden social desigual es presentado como natural (Stolcke, 2000: 47)- juega un

¹⁹ Como esas, hubo otras tantas narraciones relatadas por los habitantes de Punta Maldonado y de Cuajinicuilapa, que ejemplifican el racismo y la incidencia que este tiene en la construcción identitaria de estas poblaciones. Por otra parte, hay abundantes testimonios que también ilustran las experiencias de discriminación racial vividas por personas *negras* o *morenas* procedentes del Estado de Oaxaca, que pueden consultarse en el texto de Torres y Ramírez (2008).

papel nodal en la construcción identitaria de la población afrodescendiente, pues impone categorías de identidad sobre actores específicos, que aunque pueden ser asumidas no siempre son compartidas o aceptadas. “Negros sólo los burros”, le decían a Aguirre Beltrán los habitantes de Cuajinicuilapa, cuando algún “blanco” o fuereño los llamaba de esta manera (1995: 69). Tal frase, tan directa y contundente, reflejaba el desdén de los pobladores locales por esta etiqueta, cuyo significado les implicaba una connotación despectiva.

Al parecer, no mucho ha cambiado en tiempos recientes si observamos las experiencias de jóvenes antropólogos que, en sus tesis de licenciatura, señalan la reticencia de la población afrodescendiente a designarse con la palabra “negro” cuando les expresan cosas como: “Nosotros no somos negros; negros los de Juchitán o los de Copala, allá usted sí va a encontrar negros” (Meza, 2003). De esta forma, y pese a tener rasgos fenotípicos marcados con la categoría de “negroide” –color de piel oscuro, pelo rizado, nariz ancha, labios prominentes (Aguirre Beltrán, 1995: 72-73)-, eluden una categorización racial que ha sido utilizada para discriminarlos.

Las observaciones registradas en Punta Maldonado van en la misma línea referida por Meza y otros investigadores. En los relatos citados antes se puede vislumbrar dicha renuencia a ser denominados negros, aunque vale la pena mencionar otras frases manifestadas por las personas entrevistadas, en donde siempre está presente el matiz fenotípico:

Por allá la gente si está negra, negra. Llevan su pelo chino, chino, chino. Prietos. Luego se ve que los hombres son grandotes y con un cuerpo grueso. Y las mujeres tienen nalgas grandes, bien acuerpadas. Prietos, que no se ven de noche. Y ríen y brillan sus dientes. Acá, como le digo, sí hay personas que son negras pero nunca como allá que son casi azules, con los labios pintos (Conversación con Eduardo, joven comerciante de pescado autonombrado *moreno*, Punta Maldonado, 15 de octubre de 2013).

Ahora bien, comentaba en el primer capítulo que las identidades son móviles y fluctuantes, pues varían de un momento a otro y según el contexto o la escala de interacción. De acuerdo con Hoffmann: “Se es “negro” en familia, “moreno” en la ciudad y “mexicano” frente al extranjero” (2006: 126). Así, en las pláticas familiares que se daban dentro del

hogar, algunas de las madres se referían cariñosamente a sus hijos con el apelativo de *negros*, mientras que en la playa o la cantina, cuando interactuaban conmigo, éstos remarcaban la identificación de mexicanos o *morenos*, señalando que los *negros de verdad* están “en aquel otro barrio o localidad”.

Por otra parte, aun cuando el término *negro* no pareciera ser empleado en la cotidianidad de los habitantes de El Faro, hay algunos pobladores –pocos en realidad- que sí lo reivindican y asumen con total vehemencia:

La raza es esta, la negra; nosotros somos negros, es nuestra raza. Yo no tengo por qué sentir vergüenza si esto es lo que somos. Pero no, a mis hijos no les gusta decir que son negros. Se avergüenzan, son muy orgullosos... Acá está la mera mata, la pura negrada, la mera mata donde están los negros es acá en la zona, desde San Marcos hasta abajo lo que es aquí El Faro, Llano Grande, Tecoyame, Santo Domingo, Tapextla, El Ciruelo, hasta Corralero. Ya de ahí para abajo no son tan negros porque ya han mezclado con los indios, ya tienen un color más achocolatado, como caramelo. Pero acá es la pura negrada; allá en Tecoyame están negros, negros, con el cabello bien chino, la cabeza apretada, pero con sus rasgos bien fuertes. Toda esta zona de la Costa Chica es de la mera negrada (Conversación con don Amadeo, adulto mayor autodenominado *negro*, Punta Maldonado, 2 de septiembre de 2013).

Es evidente, entonces, que si bien es desdeñada por unos y valorada por otros, la etiqueta de *negro* está muy presente dentro de la población. No está de más recalcar que se encuentra asociada al fenotipo de las personas y por tanto se emplea con base en las diferencias pigmento- raciales. En los tiempos de Aguirre Beltrán se registraban otras categorías ligadas a la cuestión racial, por ejemplo, la de *negritos*, cuyo tono paternalista y “cariñoso” en apariencia no escondía su carga discriminadora. También estaban las denominaciones de *blanquitos* y *cuculustes*, usadas de igual manera en la interacción cotidiana con los indios y mestizos; mientras la primera implicaba la idea de un fenotipo más cercano al “blanco” o de un prestigio en la escala social que lo asemeja al nivel de éste –ya que lo “blanco” se asociaba con lo “rico”-, la segunda refería todo lo contrario, o sea, rasgos somáticos más “negroides” o un estrato social bajo que es comúnmente asociado a la “negrada” (Aguirre Beltrán, 1995: 70-71). Es interesante ver cómo en estas dos categorías se articulan al mismo tiempo adscripciones identitarias por raza y por clase, lo que muestra de nuevo esa multiplicidad de identidades que operan en la cotidianidad de los actores.

En mi experiencia etnográfica no aprecié estas etiquetas, aunque tal vez siguen siendo recurrentes en otras localidades de la región; empero, sí observé otras categorías basadas en criterios fenotípicos. Así, están los *puchuncos*, cuyos cabellos gruesos y ensortijados se corresponden con el perfil de la gente negra; sobre ellos se suelen realizar comentarios de tono jocosos como “pelo apretado”, “cabeza de micrófono” o “no les entra el cepillo de lo apretadota que está su cabeza”. En contraposición se encuentran los *grijos*, cuyo pelo liso es asociado a los *indios* o *guancos*; de estas personas los *fareños* dicen “son *grijos* porque como el cabello lo llevan corto se les pone de puntas. Si lo tuvieran largo ya sería lacio. Así lo tienen los indios” (Conversación con Alfredo, joven autonombrado *mestizo* de Punta Maldonado, 12 de septiembre de 2013). De este modo, tales características físicas también son usadas por los habitantes de El Faro para clasificarse a sí mismos y a los de localidades vecinas. No obstante, también ocurre que quien es denominado de una u otra forma inmediatamente protesta diciendo que “Es más *puchunco* fulano” o “Los de *aquel barrio* sí son más *negros*”.

Con todo, la literatura antropológica muestra que los afrodescendientes de la Costa Chica prefieren denominarse de otras formas. Así, hay quienes se autodesignan como *morenos*, término que aunque también se cimienta en criterios raciales, tiene una carga menos peyorativa que la de *negro*, o por lo menos así es percibido por los mismos actores locales. Punta Maldonado no es la excepción, ya que como sugería uno de los pescadores:

Negro es una palabra, suena muy mal no sé... de color, mejor la gente de color... Se oye mal la interpretación negra, pues como que se oye medio a discriminación. Racista. ¿Si me entiendes? Se oye como una falta de no sé qué... como que me siento superior, algo así. ¿Si has entrado al otro barrio? De la entrada de El Faro pa acá. Ese es el otro barrio, porque ahí sí hay gente de color, pura gente morena. (Conversación con Omar, pescador adulto autodenominado *mestizo*, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013).

Siguiendo las ideas de Jesús Antonio Machuca, la autoadscripción como *morenos* “forma parte de una sabia política de identidad, pues con ella se afirma una orgullosa condición a la que no se renuncia y a la vez se asegura el derecho de formar parte de un todo mayor en el amplio registro de la identidad nacional” (2008: 192-193). Empero, hay jóvenes que esquivan el término *moreno* y prefieren el de *mestizo*, al ser hijos de padre *moreno* y madre

india; de nuevo, entra en juego el operador fenotípico, según puede apreciarse en las palabras de uno de los adolescentes entrevistados: “Ya nosotros no tenemos el pelo apretado como los de aquel barrio. Si tú ves mi pelo es más ondulado, y la piel no es tan oscura, es más clarita” (Alfredo, joven autoidentificado *mestizo* de Punta Maldonado, 12 de septiembre de 2013). Entretanto, otros se identifican –y son identificados por sus amigos– con la etiqueta de *güeros*, aun cuando alguno de sus padres sea *moreno* o *indio*; basta con que sus ojos sean claros y el tono de su piel sea menos oscuro para ser denominados de esa manera.

En el fondo, para la gran mayoría de los pobladores de Punta Maldonado su pueblo está *mezclado* o *revuelto*, con lo cual le otorgan al mestizaje un lugar importante en las maneras en que experimentan su identidad; por tal razón es común que afirmen cosas como: “Acá estamos más revolcados, o sea que la raza está más revuelta. Hemos negros, güeros, inditos, de todo ves acá” (Bernardo, adulto autonombrado *moreno*, Punta Maldonado, 3 de octubre de 2013). O bien, emplean metáforas de su medio natural para dar a entender lo que consideran es su propia situación identitaria:

Yo pienso que nosotros somos como los marranos. Ahora mismo tengo un marrano prietito pero su papá de él no era negro sino blanco. Si se cruza un marrano blanco con uno negro, las crías van a salir unas blanquitas, otras negritas y así. Así pasa con nosotros acá. Tú ves que de los hijos están los que salen güeros, güeros; ya los otros salen achocolatados, prietos y negros negros (Conversación con doña Ricarda, comerciante de pescado y propietaria de restaurante autodenominada *güera*, Punta Maldonado, 24 de septiembre de 2013).

De igual modo, hubo una ocasión en la que un pescador que se reconocía a sí mismo –y era reconocido por sus congéneres– como *güero*, expresó lo siguiente con respecto al mestizaje y las uniones interétnicas:

Allá en la casa tengo una hija, pero casi no la dejo salir porque con este poco de negros que hay acá... Yo quiero que se case con un güero. Eso negro con negra no me gusta; luego salen los hijos con la cabeza apretada, el pelo todo achinado. Queda mejor cuculuste con blanco, así salen los hijos uno de un color y el otro de otro; mezclado. Salen uno negro, el otro blanco. Es mejor. Acá hay de todo, hay güeros, negros, pero lo mejor es la mezcla. Güero con güera tampoco queda; ya después los hijos no ven bien, quedan con los ojos todos claros, como si no vieran. Mezclados

es mejor (Conversación con don Rigoberto, pescador y dueño de lancha autonombrado *güero*, 60 años, Punta Maldonado, 6 de septiembre).

2.3.3 Afrodescendencias plurales: más allá de los criterios raciales

En todos los casos, se trata de personas nacidas en El Faro o en localidades cercanas que han sido marcadas en la bibliografía como “negras” o “afromexicanas”, aunque en el diario vivir no todos se asumen dentro de esas etiquetas identitarias. En ese orden de ideas, si bien la Costa Chica es vista como la región por excelencia para los estudios de las afrodescendencias, y Cuajinicuilapa es reconocida como la “capital negra de México”, vale la pena observar cómo se construyen las identidades en la práctica cotidiana de lugares concretos. Para decirlo en otros términos, al interior de esa inmensa categoría de “afromexicano” acuñada en ciertos sectores de la academia, operan otras auto y hetero-identificaciones empleadas por los actores locales, que no se observan con suficiente nitidez en la literatura etnográfica.

Tales identificaciones incluyen, además de los criterios fenotípicos comentados arriba, elementos socioculturales que son usados para marcar la frontera entre “Nosotros” (*morenos*) y los “Otros” (en particular, los *indios*): costumbres, formas de hablar y de vestir, actitudes ante la vida, maneras de ser y comportarse. Quizás el siguiente testimonio ejemplifique mejor estos procesos de identidad/alteridad:

Acá, o sea acá son gente de razón. Porque, no porque tengamos más clase que ellos [los indios] sino porque ellos no hablan bien el español; lo hablan a medias, un poco lo entienden pero no lo hablan. Y también ya nosotros usamos ropa de vestir, ropa normal, mientras que ellos tienen su... su traje típico... Pero te digo una cosa, ellos son más inteligentes que nosotros, a ellos les gusta el estudio, se preparan ya; les dicen algo y se les graba, en cambio a nosotros no, a nosotros se nos olvida... Son curiosos, limpios, les gusta el trabajo. Tienen sus casas humildes, sencillas, pero las tienen bien; sin monte, bien ordenadas, limpias. Te digo que estuve en un pueblo por allá de Oaxaca, San Pedro Amuzgo se llama, como a dos horas de aquí; muy bonito, muy limpio, todo ordenado. Acá en cambio el puro cotorreo, puro desmadre. No ves cómo están las casas. La gente tiene su dinero y se lo bebe. La vida se vive y ya. (Conversación con Juan, transportador público y buceador autodenominado *moreno*, Punta Maldonado, 23 de septiembre de 2013).

Los ritos matrimoniales y fúnebres al igual que las expresiones culturales referidas en las secciones anteriores (danzas, festividades, ritmos musicales) también se asumen como marcadores identitarios que hasta cierto punto diferencian a los *morenos* de los *indios* y los *mestizos*. Por ejemplo, sobre los rituales mortuorios uno de los estudiantes de la Unisur, basado en su propia experiencia, manifestaba lo siguiente:

Quando alguien se muere allá en Xochis la familia, además de llevar el dolor por el difunto, tienen que hacer comida y bebida para todos; si no, ninguno lo acompaña. Acá [En Cuaji] no, acá es al revés, si un familiar se muere la gente, los vecinos, los amigos, se acercan y colaboran con algo, dinero, comida, bebidas, ayudan pues, es más solidario. Allá en Tlacoachi o en Xochis tus amigos, tus vecinos no van si tú no les tienes preparado algo. Somos muy diferentes. (Conversación con Horacio, estudiante de Unisur autodenominado *negro*, Cuajinicuilapa, 3 de agosto de 2013).

Lo interesante aquí es que estos discursos diferenciadores no están dados de una vez y para siempre, sino que continuamente se reelaboran y configuran en las interacciones cotidianas específicas entre unos y otros. De ahí que hablar de una identidad afroamericana nítida, definida, compartida, resulta en extremo complejo cuando en la realidad operan diferentes niveles de discurso que varían según el actor y el contexto particular, pues no es igual el estudiante de universidad que se empapa de discusiones académicas, al agricultor o el pescador que nunca ha participado en ese tipo de escenarios y maneja nociones empíricas, propias de su entorno inmediato.

En ese sentido, en el fondo habría una “pluralidad de afrodescendencias”, esto es, diferentes formas o maneras de “ser afrodescendiente”, que bien pueden ser captadas en las prácticas y narrativas de la cotidianidad. La idea entonces es repensar las dinámicas identitarias de los afrodescendientes, no como entidades fijas y esenciales sino como procesos fluctuantes, no necesariamente o exclusivamente étnicos –pues pueden revestir cualidades raciales, de clase o de nación-, que se articulan con otras dimensiones de la realidad social –por ejemplo, con las prácticas económicas-. En ese estado de cosas, como analizaré en detalle en el siguiente capítulo, la pesca artesanal también comienza a ser incorporada dentro de las narrativas *morenas* de la identidad.

CAPÍTULO III

LOS PESCADORES ARTESANALES DE PUNTA MALDONADO Y SUS NARRATIVAS DE IDENTIDAD: UN BOSQUEJO ETNOGRÁFICO

Y tú has visto cuando entras cómo se sufre. Y eso no es nada lo que has visto todavía; no has visto, no has visto cuando entramos, así con esos aguaceros adentro... Estar pescando con el aguacero, no importa que te estés mojando pero estar pescando. Recibes muchas cortadas de los pescados, recibes muchos pinchazos con los anzuelos. Se sufre, se sufre. Omar, 29 años.

Lo que pasa es que al indio le gusta el trabajo. Le hacen al machete, para trabajar con machete el indio; está acostumbrado pues. Y el negro como es más costa trabaja mucho más la pesca. La pesca es el trabajo del negro. Alfredo, 18 años.

La frase con la que abro este capítulo fue expresada por Omar, con quien platicaba en algún día de octubre mientras nos guarecíamos de un tremendo aguacero en casa de doña Bertina, aguardando el momento apropiado para *entrar* al mar. Después de tratar de comprender los motivos de mi estancia en El Faro –situación que, dicho sea de paso, fue harto común a lo largo de la estadía-, Omar remarcaba de forma constante el *sufrimiento del pescador* y la dureza de vida que le toca vivir, entre los desvelos por las jornadas nocturnas en el mar, las cortadas y magulladuras que se producen al manipular las artes de pesca, y el agotamiento físico que queda después de casi doce horas de labor ininterrumpida, sorteando los vaivenes meteorológicos –vientos, lluvias, oleajes, corrientes- que en ocasiones, cuando alcanzan tal nivel de intensidad, ponen en juego la misma vida.

Pero al insistir en ese *sufrimiento*, Omar no hacía otra cosa que señalar la gran importancia que tiene la pesca para la gente de Punta Maldonado, pues de cualquier manera todos allí dependen de esta actividad para subsistir (*si no entras no comes*), incluso quienes rara vez la ejercen –en el caso de las mujeres, ancianos y niños, o de aquellos hombres que prefieren

dedicarse a otros oficios-. Más todavía, la pesca es el motor de su cotidianidad, es lo que impulsa tanto la economía local como la vida social: no hay día en que no haya rumor, historia, anécdota o chisme en torno a las jornadas en el mar, bien porque hubo un grupo que tuvo éxito *matando guacho*, o porque fue una mala noche para todos debido a los *vientos cirueleños*, o por alguna hazaña realizada por pescadores novatos que, por tal motivo, ganan renombre y prestigio entre sus *camaradas* –y, de paso, entre toda la comunidad-.²⁰ El día a día de los habitantes de El Faro gira alrededor de las dinámicas pesqueras a un grado tal que, inclusive, éstas parecieran ser utilizadas en los discursos cotidianos de quienes se asumen *morenos*, para marcar fronteras identitarias con respecto a aquellos que categorizan como *indios* o *guancos*. Esa es la impresión que deja la segunda frase citada al comienzo, en la que se observa –o al menos esa es la lectura que yo hago– cómo la pesca entra dentro del repertorio cultural a través del cual se crean y recrean las identidades de los afrodescendientes, más allá de las dimensiones fenotípicas y “folclóricas” referidas en el capítulo anterior, pero siempre en ese marco de contraste u oposición con el “Otro” –en este caso, encarnado en los *indios*–.

Siguiendo esas ideas, en este capítulo pretendo dar cuenta del lugar que ocupa la pesca artesanal para la población de El Faro, no sólo porque garantiza su subsistencia y atenúa sus difíciles condiciones de marginación y pobreza, sino además, porque se incorpora dentro de las narrativas de identidad de la gente que se define *morena*, constituyendo uno de los principales motores de su vida social. En ese sentido, son dos los elementos que sobresalen: por un lado, está la dimensión material o socioeconómica, en la cual la pesca es vista por los actores sociales como aquella práctica de subsistencia que asegura su misma existencia, máxime en contextos de desigualdad y carencias materiales. Por otro lado, está la dimensión identitaria, en la cual la pesca es apropiada por los actores como uno de los referentes que los identifican y a la vez diferencian de otro tipo de sujetos. Ambos registros discursivos se expresan día a día en variados escenarios, desde las pláticas a la hora del

²⁰ *Guacho* es el término usado por los pobladores para referirse al huachinango –uno de los pescados de mayor valor comercial- y la expresión *matar guacho* designa, entonces, el acto de pescar huachinangos. Los *vientos cirueleños* son, de acuerdo con el conocimiento local, corrientes de aire que proceden del este y que alcanzan una gran intensidad cuando llegan al mar, razón por la cual son objeto de temor y respeto por parte de los pescadores. Reciben ese nombre, porque antes de llegar a Punta Maldonado pasan por el pueblo de El Ciruelo, Oaxaca. Por último, en El Faro el término *camarada* hace referencia a los compañeros de faena pesquera; también se usa para designar amigos, vecinos o conocidos, en ocasiones, como reemplazo de la palabra *cuate*.

almuerzo hasta las juergas en los tiempos de esparcimiento, pasando por las propias actividades que se realizan en el mar; asimismo, revelan experiencias, sentimientos, ideas y valores sobre la cotidianidad de la pesca, que resultan relevantes para entender las dinámicas culturales de aquellos actores que se asumen *morenos*.

Espero dar mayor realce al segundo elemento –el identitario- puesto que, como he anunciado desde el comienzo, una de las principales preocupaciones en este trabajo es la indagación por la construcción de las identidades afrodescendientes en la Costa Chica mexicana, y en esa medida, considero que la pesca es apropiada por los *morenos* como un “rasgo cultural diacrítico” –retomando los conceptos de F. Barth (1976) y R. Cardoso de Oliveira (2003)- mediante el cual marcan sus fronteras identitarias con los otros grupos, en especial, con aquellos que definen con las etiquetas de *indios* o *guancos*. Por supuesto, me estoy refiriendo al registro discursivo, pues en la práctica ni todos los *morenos* son pescadores ni todos los pescadores son *morenos*; es decir, hay quienes, aun reconociéndose negros, se dedican durante todo el año a otras actividades económicas –agricultura, ganadería, *labores del campo*-, y asimismo, hay personas *indígenas* o *mestizas* que también participan de las dinámicas pesqueras. Empero, a nivel del discurso la pesca pareciera incorporarse como uno de esos “rasgos distintivos” mediante los cuales se construye la diferencia cultural y se elaboran las identidades colectivas, en este caso, por parte de los *morenos*.

Antes de hablar de las narrativas identitarias, es conveniente ofrecer un panorama etnográfico de la pesca artesanal en Punta Maldonado, que permita al lector hacerse a una idea sobre la cotidianeidad de esta práctica. No es posible –por las razones expuestas en la introducción- dar cuenta de todo el universo sociocultural que encierra la pesca ribereña; por ende, la intención es presentar una suerte de “bosquejo etnográfico” en el que puedan observarse, cuando menos, los actores que participan de estas actividades, sus roles y relaciones sociales, y las lógicas culturales subyacentes a tales dinámicas. Pienso que es necesario dibujar este cuadro, para así apreciar cómo se entrelazan los dos elementos discursivos que enuncié arriba, en especial, el ligado a la construcción identitaria afrodescendiente.

El capítulo se divide en tres grandes bloques. En primera instancia, voy a hacer un recuento breve de los orígenes y el desarrollo de la pesca artesanal en Punta Maldonado, apelando a la memoria de sus habitantes y con el fin de mostrar el marco histórico dentro del cual dicha actividad viene siendo apropiada por los *morenos* como una de sus “marcas de identidad”; en especial, acudiré a las pláticas sostenidas con don Amadeo Valdiviez y doña Ricarda Gutiérrez, cuyos recuerdos –tanto de su experiencia vivida como de los relatos que les narraron sus antecesores- serán resaltados en el transcurso de esta reseña histórica. En el segundo apartado pretendo elucidar los principales aspectos de la pesca ribereña en El Faro, y caracterizar a los diferentes actores que participan de esas dinámicas –pescadores, *campamenteros*, dueños de lancha, *bandejeras* y *friteros*-, así como sus relaciones económicas e interacciones sociales. Finalmente, en el tercer bloque, me voy a ocupar de las narrativas que se generan a raíz de las dinámicas pesqueras, en las cuales se entrelazan dos dimensiones socialmente significativas: la material y la identitaria, que expresan esa “eficacia simbólica de la pesca” referida en el primer capítulo.

3.1 Orígenes y desarrollo de la pesca en El Faro (1930-1990): historia y memoria local

Con excepción de ciertas zonas geográficas –Golfo de Baja California, Puerto de Veracruz, Sonda de Campeche-, las actividades pesqueras en todo el país no cuentan con una tradición histórica continua y su desarrollo actual se remonta a principios del siglo XX, pues el aprovechamiento milenario que de los recursos marinos hacían las sociedades prehispánicas, se vio truncado durante la época colonial y a lo largo del siglo XIX (Marín, 2007: 63-65). En lo que respecta al Pacífico central –que abarca las costas de los Estados de Jalisco, Colima, Michoacán y Guerrero-, la trayectoria histórica siguió esa misma senda: la relevancia de la pesca en el sistema alimenticio, comercial y ritual de los pueblos aborígenes decayó en forma abrupta tras la llegada de los conquistadores españoles y la consiguiente implantación del régimen colonial. Durante esta etapa, las costas fueron despobladas –puesto que la población indígena que sobrevivió a los trabajos forzados y a las nuevas enfermedades se replegó hacia las sierras y zonas de montaña-, y la economía se orientó a la extracción minera y la explotación agropecuaria, relegándose a un segundo plano el desarrollo de las actividades pesqueras. No hubo mayores cambios en la etapa

posterior a la Independencia, pues pese a la enorme disponibilidad de recursos marinos fue escaso el interés oficial por impulsar dicha actividad, y por tal razón, la pesca siguió siendo una práctica de subsistencia marginal, que a lo sumo se realizaba en ríos y esteros pero no en el mar (Marín, 2007: 157-164).

La Costa Chica de Guerrero no fue ajena a esta tendencia histórica regional. Aunque Aguirre Beltrán refirió, basado en la *Relación de Xalapa* (1580), la existencia de una pesquería en Tecoaapa trabajada por esclavos negros, no dio mayor información sobre la misma.²¹ Más aún, sugirió que tal actividad debió haber sido de escasa importancia a lo largo de la Colonia, toda vez que la economía local giraba alrededor de los hatos ganaderos y de la producción de algodón a gran escala –luego vendrían los cultivos comerciales de ajonjolí, copra y tabaco- (Aguirre Beltrán, 1995). Por tanto, es probable que la pesca en la Costa Chica haya existido de forma marginal o residual, y más si se considera que hasta las primeras décadas del siglo XX casi todas las zonas cercanas a la línea de costa permanecieron despobladas; asimismo, y si se tienen en cuenta los aportes de Aguirre Beltrán, eran otras las actividades económicas las que ocupaban a los antiguos pobladores, por lo cual la pesca ribereña estaba ausente –cuando menos en los espacios marítimos-, o se practicaba de forma ocasional –en el río Santa Catarina o en los esteros y riachuelos que lo alimentan-.²²

3.1.1. Punta Maldonado: de puerto de estibación a bahía de pescadores

En el caso de Punta Maldonado, el origen de la pesca artesanal se remonta al decenio de 1960, con la apertura de la carretera de Acapulco a Pinotepa Nacional y el consecuente

²¹ De acuerdo con el mapa proporcionado por Aguirre Beltrán (1995: 4), lo que hace sesenta años se llamaba Tecoaapa, hoy día corresponde a la localidad de Barra de Tecoaapa, adscrita al municipio de Marquelia (Gro.), y localizada a unos 80 kilómetros de Punta Maldonado.

²² Aun cuando hacen falta mayores fuentes documentales que permitan corroborar o refutar esta afirmación, me inclino a pensar que la región de la Costa Chica de Guerrero no fue ajena a la tendencia histórica comentada por Marín (2007) para el caso de las costas del Pacífico michoacano. Por otro lado, las pesquisas sobre la Costa Chica poco o nada han dicho de la presencia (o ausencia) de la actividad pesquera a lo largo de la época colonial, independentista y contemporánea, lo cual conlleva a dos alternativas: o bien, en efecto, la pesca artesanal ha sido históricamente irrelevante en dicha región, o bien, sí ha existido pero su indagación ha sido omitida por los académicos especializados –lo que, a su vez, arrojaría una interesante veta de investigación futura-. En lo personal, considero más probable la primera opción.

declive del puerto marítimo de carga que décadas antes era el motor de la vida económica y social en esa zona. Para ese entonces, el pueblo ya había sido conformado, si bien, según nos cuenta don Amadeo Valdiviez, la pesca aún no constituía la actividad económica principal:

El pueblo ha de haber sido [fundado] como en el... en el treinta, por ahí en el treinta, cuando empezó que se vino la gente a trabajar en la Unión de Estibadores para sacar toda esa carga. Entonces sacaron la carretera por aquí, a El Faro. Toda esa carga ya la empezaron a traer aquí. Y ya después ya se hizo un puerto, un puerto por donde pasaba toda la carga, todo el comercio, aquí pasaba a toda la Costa Chica; todo, la de aquí para allá y de allá para acá. De afuera llegaba todo: la ropa, el jabón... la cerveza, toda la mercancía, que de aquí se iba a Ometepec una parte, otra a Pinotepa, Cuajinicuilapa, a este... cómo se llama este pueblo más grandecito, Huajintepec, todo lo que era esta parte. Ya de aquí salía el ajonjolí, el tabaco, llevaban el tabaco, la copra, coquillo, el frijol, todo eso. Lo cultivaban. El marrano, la gallina, todo eso que se producía en la región se lo llevaban a Acapulco. Toda la mercancía iba a Acapulco [...] Ya se formó el pueblito... Pero ya después se acabó por la carretera que sacaron, la carretera nacional que sacaron de Acapulco a Pinotepa, ya no quisieron los comerciantes porque se hacía caro el transporte por barco y les resultaba mejor por la carretera. Eso fue lo que pasó. Y se fue la gente. Con esa carretera se acabó el puerto (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

A diferencia del proceso mencionado por Marín para la costa michoacana (2007), en la costa chica guerrerense –o, más exactamente, en la localidad de Punta Maldonado–, la pesca no se vio impulsada por el auge del mercado mundial de hígado de tiburón que surgió durante la Segunda Guerra Mundial, y que –en el caso michoacano– influyó en el repoblamiento de los litorales y la adopción de la pesca como oficio de vida (Marín, 2007: 168-170). Como se puede apreciar en el relato de don Amadeo, en el periodo comprendido entre 1930 y 1960, el motor económico de Punta Maldonado era la estibación, actividad posibilitada por la presencia del puerto marítimo y factor clave en el poblamiento y la conformación de la localidad. Entretanto, la pesca no revestía mayor relevancia, salvo como práctica ocasional de subsistencia, o para alternar una dieta basada en productos agrícolas y carnes de animales de monte; incluso, según comenta doña Ricarda Gutiérrez, varios de los recursos que hoy día explotan los *fareños* para su consumo y comercialización, no eran conocidos en ese entonces:

Mi abuela dice que no conocía las langostas ni el pulpo. Dice que una vez, ya ve que el que no conoce, dice que estaba lavando un pescado y agárrala el pulpo de la mano dice, y ella los griiitos, que el animal se la iba a comer. Ya ves cómo se pega ese animalito, se agarra y no se despega... La langosta no la sabían comer; había langosta pero no la sabían comer porque no la conocían. Ya después vinieron unos de Acapulco y les dijeron que eso se comía, que el pulpo también se comía. Salía mucha almeja, de la roja, de la blanca, en estos tiempos que caía el agua, ¿Quién se las comía? Nadie, porque nadie sabía que se comía la almeja; se agusanaba la almeja, ahí se apestaban. El caracol ese grandote que hay por acá así, bastante caracol, no se lo comieron, no lo conocían (Entrevista a Ricarda Gutiérrez, Punta Maldonado, 22 de octubre de 2013).

De esta manera, fue el auge del puerto marítimo lo que propició el crecimiento demográfico y la conformación del pueblo como tal. En efecto, el tráfico incesante de las diversas mercancías que circulaban por este punto –productos primarios, manufacturas, licores industriales, herramientas-, fue un polo de atracción para los pobladores de caseríos aledaños; en especial, hubo un influjo importante de personas procedentes de Maldonado, quienes a la postre se asentaron alrededor del puerto al encontrar una fuente estable de empleo, y bautizaron a la nueva comunidad con el nombre de Punta Maldonado –aludiendo así al nombre de su lugar de origen-. No obstante, algunos años antes de la construcción de aquel puerto –del que hoy no quedan ni los cimientos-, ya se habían asentado unas pocas familias *morenas*, provenientes de poblados cercanos y dedicadas en principio a la agricultura de subsistencia: los Peñalosa y los Pastrana, que venían de San Nicolás; los Soto, de Copala; y los Murgas, de Tapextla (Oaxaca), entre otros:

Anteriormente ya había gente, estaba el faro, estaba la familia Peñalosa, estaba la familia... llegó la familia Gutiérrez; había varias familias... la familia Soto. Estaban aquí trabajando pero en el campo, la milpa [...] Pero ya estaban esas familias. Venían de San Nicolás, de Maldonado una parte y de Montecillos. Había tres lugares. Y la familia Soto venía de Copala. Los Peñalosa de San Nicolás... Ah, la familia Pastrana, esa es la más vieja que había. Venían de Tapextla y de San Nicolás. Esos eran los meros meros... vivían solitos, solititos allá. Esos y el farero. Su papá de ella se llamaba Bertín Pastrana y su mamá María Morgas, por eso era la familia Pastrana Morgas. De Tapextla era la mamá y el papá de San Nicolás [...] Ya después se hizo el pueblito cuando ya empezaron a trabajar la Unión de Estibadores que le digo (Entrevista a Amadeo Valdiviezo, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

Hasta antes de la inauguración de la carretera nacional de Acapulco a Pinotepa, el pueblo floreció y estuvo habitado por varias familias que eventualmente hicieron milpas de maíz, chile y jitomate, si bien, como he venido diciendo, su actividad principal era la carga y descarga de los productos que salían y entraban casi a diario por el puerto. Empero, tras el declive de esta actividad, muchas familias retornaron a sus sitios de origen y la localidad quedó casi abandonada; a los comerciantes de la región les resultaba mucho más barato transportar las mercancías por la nueva vía terrestre, y por este motivo, el puerto de El Faro se vino abajo –lo que a su vez propició la salida de las personas que subsistían de la estibación-. Sólo cinco familias permanecieron en la zona, alternando labores agrícolas con la cacería en el monte y la pesca al pie de la orilla:

Con la caída del puerto se fueron, no más quedaron cinco familias, cinco familias, a sembrar milpa pues. Sí, poquitas familias, no hombre, estábamos como perdidos por acá... Estaban la familia Gutiérrez Martínez, Candelaria; luego, la Valdiviez que éramos nosotros. Ahí estaba Cirilo Marín. Estaba Fidel Soto. Había otro que era... cuál era esa familia... eran cinco familias... los Gutiérrez, Valdivieces, Marín, Soto... había otras familias, no me acuerdo bien pero éramos cinco... ah, la familia Pastrana, que quedaron algunos (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

Siguiendo el relato de don Amadeo, las pocas familias que permanecieron en la zona fueron incentivadas a vender pescado por parte de una mujer procedente de San Nicolás, doña Bernardina, quien veía la oportunidad de comerciar dicho recurso en su pueblo natal. De este modo, los hombres establecieron un vínculo comercial con doña Berna, y comenzaron a pescarle *cuatetes*, pargos, *crucientos*, *curbinas* y otros peces a la orilla del mar –o en pangas a escasos metros de la línea de la costa-, que luego le entregaban para que ella los destripara, secara y asara. Una vez con el producto en sus manos, la mujer retornaba a San Nicolás y a los ocho días volvía a Punta Maldonado con dinero y un galón de *chimisco* –o aguardiente de caña- para el consumo de los pescadores. Fue así como la pesca en El Faro comenzó a adquirir una dimensión que trascendía la mera subsistencia:

Sí, sí pescábamos pero entonces por eso le digo que le vendíamos el pescado a Bernardina pa que nos vendiera el chimisco. Eso fue antes del setenta, como en el sesenta y cinco. Por las fechas de la carretera a Pinotepa, antes será. Pero ya no entraron los carros, se perdió el camino, la carretera se perdió; después la volvieron

a sacar más, le metieron una maquinaria. Ya cuando se fue pa abajo el puerto... Porque quedó una brechita no más, pero no, casi no, a luuucha, se quedaban jalando los carros, con el pescado [...] A tía Berna le sacábamos la curbina, el cuatete, el chivo, toda esa pendejadita, todo lo que le nombramos aquí charchina. [En esa época] éramos pocos, seríamos como unos diez cuando mucho. Realmente, los que nos gustaba pescar. Claro que había más, pero los que de veras nos gustaba pescar éramos como diez, que yo me acuerde... Maurilio [Gutiérrez], José María [Gutiérrez], Inocente [Arroyo]. Carlos Soto, Celestino Salinas... Fueron los primeros, primeros. Yo también. Yo pescaba... Yo pescaba. En ese tiempo... Es que no se vendía el pescado aquí, no le digo que le sacábamos a Bernardina, pa que asara. Pero cuánto podía llevarse Bernardina, como unas doce docenas. Doce doceeeenas. Entonces, el pescado se vendía por docenas. Ni conocíamos esas básculas. Solo por docenas. Que en ese entonces se la vendíamos como a tres pesos por ahí (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

En ese entonces –hacia mediados de la década de 1960-, la actividad pesquera se realizaba con tecnologías simples, rústicas, que no requerían mayores inversiones de capital. Relatan los *mayores* que aún no había lanchas en fibra de vidrio, ni motores fuera de borda que les permitieran alejarse de la ribera; por tal motivo, ejercían la pesca a la orilla del mar, utilizando sólo anzuelos e hilos de seda. Puesto que tampoco había llegado el hielo, el producto siempre lo consumían fresco, o bien, lo salaban y secaban al sol –como hacía doña Berna- para poderlo conservar varios días más. Eventualmente fabricaban canoas en madera de *parota*, a fin de adentrarse hasta los límites de la bahía, en donde tiraban anzuelos y *cuerdas* hechas en hilos de seda; las sintéticas de monofilamento –que suelen denominar *nailas*- aún no se conocían y sólo llegarían hasta la década siguiente. En palabras de los propios protagonistas:

Antes este, mi abuela, sus hijos tenía una, cómo se le dice, una canoa. Esas las hacían de parota, con remo. Como no se iban lejos pues, ya ves que antes, como no habían lanchas no se iban a pescar; antes se iban a pescar aquí a la orilla y ahí había bastante pescado; tú ya tirabas el anzuelo y sacabas el pescado que tú querías, puro pescado grande. Así que ella, la abuela, ella tenía su canoa, y se iban a pescar, sacaban pescado (Entrevista a Ricarda Gutiérrez, Punta Maldonado, 22 de octubre de 2013).

No había lancha, na más en la orilla. Había anzuelo, pescábamos con anzuelo. Al principio sí, anzuelo y cuerda, pero cuerda no de esta naila sino de hilo, hilo...

comprábamos un hilo que se llamaba del diez o del oso, más delgado, lo torcíamos le hacíamos la cuerda. Esa nosotros la hacíamos; no, no había cuerda naila, después entraría la cuerda naila... (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

Al poco tiempo de la llegada de doña Berna, arribaron desde Acapulco los hermanos Ayala, quienes introdujeron los primeros motores fuera de borda (de diez caballos de fuerza) al igual que el hielo. Tales innovaciones tecnológicas propiciaron algunos cambios en la dinámica pesquera: de un lado, la presencia del motor permitía llegar a distancias más lejanas de la costa, lo que a su vez favorecía la captura de peces que habitan zonas profundas –en el caso de los flamencos y los cazones- y a los que antes no era posible acceder. De otro lado, el hielo posibilitaba la conservación y refrigeración del pescado, lo que a la postre incidiría en el crecimiento de la economía pesquera en el pueblo –pues los recursos ya podían ser almacenados en cantidades grandes, siendo posible acumularlos para su venta en el mediano plazo-.

En vista de esa nueva situación, los tratos comerciales con doña Bernardina pasaron a un segundo plano, pues los pescadores vieron mejores oportunidades de obtener ingresos trabajando con los Ayala –quienes se convirtieron en los primeros *patrones* o *campamenteros*, términos con los cuales se hace referencia a los comerciantes de pescado que poseen el capital y los medios de trabajo-, aun cuando la infraestructura seguía siendo precaria y sólo se podía ejercer la pesca en tiempos de sequía:

Entraron unos señores de acá de Acapulco y trajeron esos motorcitos, de diez caballos [de potencia], de cinco o de diez caballos. Se apellidaban los Ayala. Eran dos hermanos y el papá. De Acapulco. Nosotros pescábamos para ellos. Ellos compraban el pescado. Igual que ahora. Siempre hay patrones. Traían los motores, nosotros pescábamos y les dábamos el pescado a ellos, ellos se lo llevaban a Acapulco. Se lo llevaban por la brecha, una carreterita. Pero en tiempo de secas porque las aguas... con las aguas no se podía meter carro. No se podía porque se dañaba la carreterita. Pescábamos no más en las secas. Pargo, aquí de la orilla. Siempre, era lo que se llevaban. También el cazón, el flamenco, acá en la orilla. Todos esos, menos huachinango, que ya estaba lejos ir allá. Todo puro con cuerda. Ya a tía Berna no le volvimos a vender. Ella quería puro pescadito, chiquito y lo asaban; y le daba ahí al pueblo de San Nicolás. Esos pargos grandes, nooo, eso no los compraba. Había mucho jurel, gallo, grandes así. Nooo, eso no lo quería ella; ella quería chiquitos, puro pescado chiquito: cuatete, curbina, chivo, la rayadita,

todo eso llaverito, de eso quería ella pa llevárselo a San Nicolás. Ya no le volvimos a vender, ya a la señora no. Ya pescábamos pa los señores estos. (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 21 de septiembre de 2013).

Como puede observarse, el arribo de los forasteros también introdujo cierto tipo de relaciones en el ámbito de la pesca –que aún hoy siguen vigentes-, basadas en la dependencia de quienes no cuentan con el capital económico ni con los medios de producción para el ejercicio de su actividad –motor, hielo, combustible, lanchas-, frente a los que sí poseen tales insumos. Ello obliga a los primeros, que sólo son dueños de su fuerza y destreza, a trabajar para los segundos –a quienes entonces denominan *patrones*-, y entregarles los recursos que extraen del mar; al mismo tiempo, con el “préstamo” de tales medios, los *patrones* se aseguran de antemano un producto que luego venderán en los mercados regionales –sobre todo en el de Acapulco-, tras lo cual retribuirán el esfuerzo de los pescadores con el pago de un monto previamente acordado. Así parecía funcionar hace cuarenta años y así funciona ahora, con la diferencia de que hoy día los *patrones* habitan en el mismo poblado y también se asumen *fareños*. En cambio, en ese entonces los comerciantes de pescado eran *frasteros*, que además –valga acotar-, modificaron la lógica de medición del producto que había antes:

Ahora es por kilo, antes por docena, con doña Berna. Pero como en el sesenta y cinco cambió a kilo, que llegaron unos señores allá, que trajeron motor. Los “gavilanes” que te digo, que trajeron un motorcito de cinco-diez caballos, esos ya traían su basculita. Ya decían: “No, te vamos a pagar por kilo”. “Ah, chingado, así está bueno”. Esos fueron los primeros que entraron aquí ya con motor, y ya traían su báscula [...] Y estos se venían aquí, a semanear aquí, a pescar. Ya en una lancha chica. No te digo que troceamos una canoa y pusimos un motorcito y órale; ellos traían otras lanchitas, pero chiquitas. Ya empezamos a pescar aquí cerca, a donde hay mucho flamenco, cruciento, algunos pargos [...] Nosotros éramos sus pescadores. Sí. Ya estábamos con aquellos, nos convenía más porque aquellos agarraban mucho; aquellos sí llevaban sus doscientos, trescientos kilos. Cargaban un carrito chico pero sí aguantaba sus quinientos kilos. Ya traían hielito. Traían hielo... Siii. Había mucho pescado. Como había mucho, era cada dos, tres días que venían los Ayala. Hicieron lana esos cabrones (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 25 de septiembre de 2013).

3.1.2 Auge y ocaso de la cooperativa pesquera de Punta Maldonado

Con el creciente auge de la actividad pesquera, la zona volvió a poblarse. En palabras de don Inocente Arroyo: “Eso fue lo que empezó a traer más gente. La pesca. Empezamos a pescar en la playa, la playa, había mucho pescado [...] En el setenta, empezó a venir la gente. Esto se pobló otra vez” (30 de septiembre de 2013). Paradójicamente, si bien fue la carretera nacional de Acapulco a Pinotepa la principal causante del ocaso del puerto, al mismo tiempo su existencia favoreció el desarrollo de la pesca, pues a través de esta vía de transporte comenzó a distribuirse el pescado hacia los mercados regionales –de Acapulco y Pinotepa Nacional, principalmente-. Ello condujo, como mencioné, a un repoblamiento de Punta Maldonado, que se convirtió de nuevo en foco de atracción para los habitantes que provenían de localidades y caseríos cercanos –San Nicolás y Montecillos en Guerrero, Tecoyame y Llano Grande en Oaxaca-, e incluso, de lugares más distantes como la Costa Grande de Guerrero. La pesca artesanal prosperó en la localidad –lo cual también se debió al crecimiento del mercado de diferentes productos marinos a nivel mundial (Marín, 2007: 171)-, alcanzando su apogeo en las décadas de 1970 y 1980, con el advenimiento de la cooperativa pesquera.

De acuerdo con los estudios de Gatti (1986) y Marín (2007), el modelo cooperativista en México hizo parte de las políticas económicas del gobierno de Luis Echeverría, encauzadas a la producción de alimentos básicos –entre los cuales los recursos marinos eran objetivo prioritario-. En esa medida, las cooperativas fueron pensadas desde la institucionalidad oficial como el modo de organizar y regular la actividad pesquera en todo el país; a través de ellas se adjudicaron embarcaciones y artes de pesca, y se otorgaron créditos que fomentaron el desarrollo pesquero a nivel nacional –o al menos ese era el propósito inicial-, a fin de resolver los problemas de organización, tecnificación y comercialización que siempre había tenido ese sector económico en el país (Marín, 2007: 181-184). Punta Maldonado no fue la excepción a esa tendencia, y a través de dos de los Gobiernos del Estado, la naciente localidad de pescadores también recibió dicho apoyo estatal. Así lo recuerda don Amadeo:

De las que yo conocí, las cooperativas las organizó un gobernador que se llamaba Caritino Maldonado Pérez. Él se interesó por levantar la pesca en Guerrero, dijo que

quería levantar la pesca en Guerrero. No teníamos la forma de mantenerlos. Entonces él fue el único que se preocupó. Formó cinco cooperativas: Coyuca de Benítez, Tres Palos, Plan de los Amates, Barra Tecoanapa y Punta Maldonado. Fueron cinco cooperativas que se formaron [en Guerrero]. Eso fue en el setenta más o menos [...] Al poco tiempo, Rubén Figueroa Figueroa llegó al gobierno del Estado. Ya estaban las cooperativas formadas allá. Entonces él, le platicaron pues la situación, que había una cooperativa y no había forma de que trabajaran. Entonces salió un programa de infraestructura pesquera, a todos los lugares donde había pesca, donde había cooperativa pues. Dieron un programa Pider [Programa Integral de Desarrollo Rural], para dar lana. Pider se llamaba el programa. Pero no sólo era las embarcaciones, vino un poco de chingaderas: la luz, el agua potable, esa comisaría –la comisaría antigua-, el centro de recepción, esos bungalows. En un solo año, en un solo año lo hizo... Eran obras de infraestructura a las cooperativas pesqueras, donde tenían que abrirle carreteras pa que sacaran sus productos, agua potable, luz eléctrica para los centros de recepción porque hicieron, iban a hacer esos centros de recepción y había motores eléctricos, esos centros era para guardar el pescado. Todo eso. Es necesario que las cooperativas pesqueras tengan eso porque si no, no van a poder trabajar, van a producir y ¿Cómo van a sacar el producto? También nos dieron lanchas. Eso fue el gobierno federal pero a través del gobierno del Estado. Pero no fueron regaladas sino que fue un crédito, un crédito de 850.000 pesos. Y lo pagamos. Y una camioneta. Fueron veinticinco lanchas y una camioneta Chevrolet, doble rodada; y se pagó de ahí del trabajo de todos (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 25 de septiembre de 2013).

En principio, con la cooperativa conformada, los propios pescadores se hicieron cargo del proceso completo: extracción, distribución y comercialización. Ya no fue necesario mantener el vínculo con intermediarios o compradores forasteros como los Ayala, a quienes de hecho dejaron de venderles; la misma cooperativa, en cabeza de su junta directiva, se encargaba de transportar el producto hasta Acapulco y venderlo en el mercado central. Además, con el nuevo equipamiento tecnológico –que incluía lanchas en fibra de vidrio, motores fuera de borda (de 25 caballos de potencia), trasmallos, cimbras, cuerdas de monofilamento-, los pescadores se abocaron a la captura de huachinango (*guacho*), que ya gozaba de una alta demanda en el mercado de Acapulco, y su venta por toneladas semanales les representaba una fuente casi constante de ingresos. También siguieron pescando pargo, flamenco y *cruciento* –cuyo valor comercial iba a la par con el del *guacho*– así como cazón y sierra –de menor valor que los anteriores pero cuya demanda era importante-, eso sin contar los mariscos –langosta, caracol, ostión, almejas- que desde ese

entonces y hasta la fecha han sido objetos prioritarios de captura debido a su alto valor comercial. Entretanto, la denominada *charchina* o *pedazada* –peces de exiguo valor como *chivo*, *gallo*, *jurel*, *curbina*, *bocadenovia*, entre otros- fue dejada de lado y cuando se capturaba, en cantidades más pequeñas, era distribuida y comerciada en mercados locales de la región –acto que los *fareños* denominan *ranchear*, o sea, ir de pueblo en pueblo vendiendo pescado al menudeo-. Valga citar, de nuevo, al señor Amadeo:

Huachinango. Puro huachinango, había mucho huachinango. Huachinango, pargo, flamenco. Puro huachinango, ese chingao corriente no lo pescábamos. Pior ese chingao chivo. La curbina, toda esa pendejada no la pescábamos. Solamente cuando íbamos a ranchar po aquí rumbo a Putla, pa esos pueblos llevábamos pescado entonces sí echábamos el chinchorro; de un chinchorrazo llenábamos la camioneta y pura curbina, bocadenovia, chivo, todo eso, buzo; lo enyelábamos e íbamos a los pueblos, vendiendo. Vendíamos por kilo. De a un kilo, dos kilos, tres kilos. Íbamos a los pueblos, anunciábamos, rodeaba la gente el carro. En esos tiempos quién le llevaba un pescado po allá a esa gente. Agarrábamos por aquí por Cacahuatpec, Mesones, todo ese rumbo. Llegábamos hasta este... hasta Putla. Allá llegábamos, vendiendo pescado. Pero casi poco, porque nosotros queríamos huachinango pa ir a venderlo a Acapulco, allí había lana, mucho dinero y sin andar tonteando. Teníamos ya entrega, unos patrones; ya el pescado iba pesado en este, en una nota de remisión de tantos kilos, tanto y tanto, ya la cantidad, llegando allá ya no pesábamos; no más lo recibía ella, nos pagaba la lana y pa la casa. Era rápido. Íbamos ahí al mercado central, estaba la señora, se llamaba –se llama, no he sabido si se ha muerto- Cruz García. Tenía mucha lana la señora. Lo pagaba luego (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 25 de septiembre de 2013).

A mediados de la década de 1980, según comentan los antropólogos Roberto Rodríguez e Imelda García, la cooperativa de Punta Maldonado gozaba de cierto prestigio en la Costa Chica de Guerrero, ya que pagaba puntualmente sus adeudos y era la única organización de esta índole que tenía registro (1985: 60). Estos mismos antropólogos, que hicieron una breve estancia de campo a comienzos de 1984, describieron de esta manera el funcionamiento de tal organización:

La cooperativa es la dueña de embarcaciones y motores; los socios al salir a pescar van al Centro de Recepción Pesquera por la gasolina. A su regreso entregan el pescado; de la cantidad de dinero que reciben por la pesca se les ha descontado la parte de la lancha y lo que gastaron en gasolina, lo que ha quedado de dinero se reparte por partes iguales entre los que fueron a pescar. Si no les fue bien, porque no

hubo pesca, quedan a deber a la cooperativa la gasolina, que pagarán cuando traigan una buena pesca (Rodríguez y García, 1985: 60).

Sin embargo, este proceso funcionó bien por poco tiempo. Al igual que sucedió con casi todas las cooperativas pesqueras, la de Punta Maldonado entró en crisis y se vino abajo por dos grandes razones. Por un lado, hubo problemas de operación y administración en las instituciones estatales encargadas de planificar los proyectos a las cooperativas y brindar la ayuda crediticia: mala planeación, burocracia innecesaria, corrupción generalizada y falta de control en el proceso pesquero, que a la postre debilitaron a las sociedades de pescadores. Pero por otro lado, dentro de las mismas cooperativas hubo inconvenientes organizativos; la mayoría de pescadores desconocían el fundamento de estas asociaciones, ignoraban los mecanismos de su funcionamiento y eran inexpertos en los procesos de administración, lo que por ende condujo a problemas de corrupción y malos manejos (Gatti, 1986: 46-50; Marín, 2007: 186-188). A ese respecto, don Amadeo recuerda:

Como hasta el ochenta y ocho más o menos funcionó bien. Ahí se acabó. Se acabó. Se robaron el pescado los socios, ya el producto no lo llevaban. Bueno... lo pasaban a otras lanchas del compañero. Llegaban: “No, no hay pesca. No, no sacamos nada”. Se fue acabando. Ya no había pa comprar combustible, ya no había pa darle mantenimiento porque hay que darle mantenimiento también a los motores, el motor se acaba; hay que darle mantenimiento a los motores, el motor a los dos, tres años, se descompuso uno hay que arreglarlo, hay que comprar pieza, bueno eso parece nada, pero es una cosa que de veras requiere mucho movimiento. Y se fue acabando la cooperativa, ya no hubo recursos ¿De dónde? Si tiene algo y no produce, se acaba. Necesita que produzcas, que haiga de dónde, pero no. Ya ve. La pendejada pues, de los socios. Ya no quisieron trabajar. Ya empezaron a pendejear los socios, a robarse el pescado, a robarse el producto, ya no traían nada y ya después se acabaron los recursos. Y pa la chingada (Entrevista a Amadeo Valdiviez, Punta Maldonado, 25 de septiembre de 2013).

A pesar de la debacle de la cooperativa, la actividad pesquera nunca menguó y, por el contrario, siguió siendo el motor de la vida económica y social en la localidad. La población *morena* ya había encontrado su principal fuente de ingresos en la pesca, por encima de las labores agrícolas –que veían más sufridas y menos redituables-, y así empezaron a asimilarla como una actividad propia de su existencia y de su quehacer cotidiano. Empero, fue en estos años posteriores al fin de la cooperativa, entre finales de

1980's y principios de 1990's, que se consolidaron los *campamentos* y la lógica económica guiada por el endeude y la relación asimétrica entre *patrones* y pescadores. Por lo general, estos *patrones* eran *frasteros* procedentes de San Marcos, Copala y Ometepec, o nativos de El Faro que heredaron el poder local de sus antecesores (lo que en la zona llaman *caciques*). Entretanto, el grueso de los pescadores eran –son aún- *morenos* de Punta Maldonado –o de poblaciones cercanas como Tecoyame, Llano Grande, Montecillos- y también mestizos que se han asentado a lo largo de las décadas, e inclusive –aunque en una menor medida-, amuzgos procedentes de Ometepec y Xochistlahuaca.

Como señalé al comienzo, con este repaso histórico buscaba contextualizar la dinámica de la pesca artesanal en El Faro, para de esta forma comprender el modo en que ha sido asimilada por los pobladores de dicha localidad como uno de sus referentes de identidad. Destaco, en especial, el hecho de que la centralidad de la pesca en la vida social de los *fareños* sólo ocurre hasta mediados de la década de 1960, coincidiendo con la apertura de la autopista nacional de Acapulco a Pinotepa y el declive del puerto de carga que antaño movía la economía en esa zona. En otras palabras, no es una actividad de larga data en la zona ni tiene tras de sí un fuerte legado histórico –entre otras cosas, porque la misma localidad es relativamente joven en comparación con otras poblaciones de la Costa Chica guerrerense-. Sin embargo, hoy la pesca ocupa un lugar importante en los discursos cotidianos de los *morenos*, no sólo porque es su principal fuente de recursos –con todo y las dificultades emanadas tras el fracaso de la cooperativa-, sino porque ha sido asumida y apropiada como una de sus prácticas distintivas. Es en este punto donde veo muy útil el concepto de “eficacia simbólica del trabajo” (Reygadas, 2012), pues muestra cómo una actividad económica concreta –en este caso la pesca ribereña- es susceptible de ser significada por los actores sociales al punto de ser valorada como marcador de identidad colectiva.

3.2 La pesca y los pescadores artesanales en el Faro: esbozo etnográfico

Vista en su conjunto, la pesca abarca diferentes aspectos que en buena medida fueron descubiertos en el transcurso de la estancia. Mi propósito a continuación es referir algunos

de esos elementos y bosquejar un “cuadro etnográfico” en el que pueda apreciarse parte de la cotidianidad de la pesca en Punta Maldonado –y digo “parte” porque apenas se trata de un esbozo, que a futuro espera ofrecer un panorama más completo de la realidad pesquera entre los afrodescendientes de la Costa Chica-. De esta manera, el objetivo es entender la lógica económica de la pesca e identificar los actores que participan en ella, sus relaciones, prácticas y dinámicas, para así tener más luces sobre las narrativas y los discursos que emergen sobre este entramado.

3.2.1 Generalidades de la pesca ribereña en El Faro

Siguiendo las anotaciones realizadas en el primer capítulo, se puede afirmar con toda seguridad que el tipo de pesca que opera en Punta Maldonado corresponde con aquella que ha sido llamada “artesanal”, “ribereña” o en “pequeña escala” (Delgado, 2011; Marín, 2007). En primer lugar, casi todos los pescadores trabajan en aguas costeras, a no más de 25 kilómetros de distancia respecto a la línea de costa; eventualmente, durante las épocas de *secas*, se adentran mucho más puesto que el tiempo y las condiciones climáticas lo permiten, y se da la oportunidad de capturar peces de gran tamaño y en mayor cantidad. Sin embargo, no es una actividad que normalmente realicen más allá de las aguas territoriales, entre otras cosas porque no cuentan con los suficientes recursos económicos y tecnológicos para emprender tal aventura.

En ese sentido, la tecnología que utilizan los pescadores en El Faro es relativamente simple si se le compara con aquella que despliegan las empresas industriales –camaroneras, atuneras y demás-, que disponen de grandes barcos pesqueros capaces de movilizarse en altamar durante semanas o incluso meses, haciendo uso de artes de pesca que permiten realizar capturar por toneladas. En cambio, los *fareños* se transportan en lanchas de fibra de vidrio cuyas magnitudes no superan los 7mts de largo, 2mts de ancho y 1mt de alto, con motores de entre 60 y 80 caballos de fuerza que si bien contrarrestan el movimiento de las olas, no siempre son garantía de seguridad en el mar –y menos en las épocas de lluvias, en las que las condiciones atmosféricas a veces dificultan la entrada y la salida-.

De igual forma, emplean aparejos de bajo costo que permiten sacar diversas especies, desde aquellas cuyo destino está en los mercados de Acapulco o Ciudad de México (huachinango, sierra, pargo, robalo), hasta las que garantizan su propia seguridad alimentaria (*frel*, *ojotón*, *cocinero*, *chivo*, *gallo* y toda la *charchina* en general). En ese orden de ideas, la pesca en el Faro no es una actividad especializada en la captura de pocas especies –a diferencia de la pesca industrial-, ni tampoco requiere de grandes inversiones de capital, tecnología y esfuerzo humano para operar.

A diferencia de otras poblaciones de la Costa Chica como Chacahua o Corralero (en el Estado de Oaxaca), en El Faro se explotan únicamente recursos marinos puesto que no tiene lagunas o ríos cercanos como sí es el caso de las dos poblaciones mencionadas (Espitia, 2011; Quecha, 2011). En ocasiones, y por causa de los influjos marinos y las fuertes lluvias de septiembre, se forman pequeñas lagunas temporales en la playa, en las que los niños atrapan camarones y sardinas que luego utilizan de carnada para la pesca con cuerda. De todos modos, estas lagunas –que más bien semejan charcos grandes-, desaparecen cuando pasan tres días sin llover, o en las semanas en que no hay luna llena y el mar ya no se adentra en la playa. Por ende, la pesca ribereña en El Faro es enteramente marina, siendo el huachinango, el pargo, el flamenco, la sierra, el blanco, y mariscos como la langosta, el pulpo, la almeja y el caracol, los recursos que los pescadores prefieren extraer debido a su mayor valor en los mercados locales y regionales.

En términos generales, los *fareños* emplean varios tipos de aparejos: 1) trasmallos, que pueden ser de altura, de fondo o langosteros; 2) cimbras; 3) cuerdas y anzuelos; 4) redes de altura; 5) atarrayas; y 6) pistolas de agua (que se usan específicamente para el buceo). Cada una tiene su especificidad y sus maneras, con distintas implicaciones económicas, sociales y culturales que apenas ahora he tratado de dilucidar.²³ Para ejemplificar las diferencias entre arte y arte, me referiré en forma sucinta a la pesca con cuerda y a la del trasmallo de altura. La pesca con cuerda es la preferida por los pescadores porque con ella atrapan *guachos* de diez y más kilos, y ello les representa mejores ingresos al ser los peces que les pagan más caro; no obstante, el huachinango es un pez poco apetecido por la población

²³ No entraré a detallar cada una de estas artes de pesca, básicamente, porque es menester otra temporada de inmersión etnográfica para tener mejor claridad sobre cómo funcionan esas tecnologías, cuál es la técnica adecuada para usarlas, en qué momentos del día se trabajan, qué tipo de recursos capturan, etc.

local y casi no lo comen, contrario a pescados *corrientes* o de menor valor en el mercado que sí son consumidos por la gente del pueblo –independientemente de su valor económico, lo comen por su sabor-, pero que no se sacan con cuerda sino con trasmallos de altura.

Así, la pesca con cuerda se emplea para obtener pescados de alto valor económico que sin embargo no son consumidos por la población local, no sólo por su alto precio sino porque no gustan a su paladar. Entretanto, los trasmallos permiten la obtención de una variada gama de pescados, la mayoría de ellos corrientes, que tienen salida en los mercados local y regional pero rara vez en el nacional. Por otra parte, la pesca con cuerda implica una organización social del trabajo diferente a la del trasmallo, porque mientras en la primera es posible individualizar los volúmenes de captura –o sea, poder establecer quién sacó qué y en qué cantidad-, en la segunda ello no puede determinarse; además, mientras en la primera hay mayor importancia de la destreza individual, en la segunda el trabajo opera de modo más colectivo, lo que a su vez implica diferencias a la hora de las ganancias: con cuerda, el pescador gana conforme a los kilos que sacó por su cuenta, en tanto que con trasmallo las ganancias se reparten por partes iguales ya que no es posible individualizar las capturas.

Estoy simplificando en extremo, pues ciertamente hay muchos elementos que caracterizan a ambas tecnologías. En todo caso, con esta breve comparación quería remarcar el hecho de que cada tecnología de pesca tiene ciertas características y conlleva a determinadas implicaciones económicas: en las formas de organización de la jornada de trabajo, en las ganancias para los diferentes tipos de actores que intervienen, en los tiempos y recursos invertidos y en el tipo de recursos extraídos.

3.2.2 Tiempos de secas y tiempos de aguas: los ciclos productivos

Como bien menciona Gatti, el ritmo de la vida social de los pescadores se orienta por un tiempo meteorológico que está regido por la alternancia de los ciclos climáticos (1986: 10). En Punta Maldonado, estos ciclos son dos: la época de *secas* –que va de mediados de octubre a mediados de mayo-, y la temporada de lluvia o de *aguas* –que transcurre entre mediados de mayo y mediados de octubre-. La época de *secas* es la más esperada por los pescadores, puesto que las condiciones climáticas favorecen el desarrollo de su actividad:

no hay ventiscas, tormentas o ciclones que generen riesgos a la hora de pescar o que mengüen la disponibilidad de los recursos marinos, si bien se generan vientos helados y el mar registra descensos en su temperatura: “Sabes que ya vienen las secas porque en las madrugadas comienza a hacer frío. Allá en el mar debes llevarte un suéter, tu gorra, irte todo encapuchado porque el frío es duro. Se te enfrían hasta las orejas” (Conversación con José, Punta Maldonado, 12 de octubre de 2013). Según comentan los pobladores, la quietud del aire facilita la navegación, y el agua helada hace que el pescado ascienda a la superficie –lo cual incide en su mayor disponibilidad–: “El cielo se mira despejado y el aire está quieto”, dicen algunos. “Ahí sí todo el mundo está en el mar, día y noche, y hay bastante pescado”, dicen otros.

Durante estos meses –sobre todo entre diciembre y abril-, y ante la mayor oferta del recurso íctico –especialmente de huachinango-, los volúmenes de captura aumentan en forma considerable y, por ende, se incrementan los niveles de ingresos. Es la época de los matrimonios, afirman, porque “ya hay lana con qué casar los hijos, habiendo buena pesca tiene uno dinero pa pagar que la comida, que la bebida, que el sonido, mejor dicho todo. Pero ahora en estos tiempos [*de aguas*] ¿Cómo? ¿De dónde?” (Conversación con doña Cecilia, 25 de septiembre de 2013). Asimismo, en esa temporada el pueblo se convierte en un polo de atracción para pescadores de lugares tan distantes como San Marcos (Guerrero) o Cortijos (Oaxaca), que llegan buscando la manera de aprovechar la bonanza pesquera:

Las lanchas van en las tardes, tipo cuatro o cinco, y ya vuelven al otro día. Y así todos los días. Todas las lanchas salen a producir. La playa parece mercado. Vienen las mujeres con sus niños comprando pescado para revender. De todos lados vienen. De acá de Cuaji, de Montecillos, San Nicolás, Maldonado. Mucho pescado... Bajan pues las mujeres a comprar pescado porque sacamos mucho. Hay algunos que vienen a pescar desde San Nicolás, Maldonado, Montecillos, Ometepec, Cortijos, San Marcos; se buscan con quien entrar y órale... Y abundan las cantinas y el licor, eso sí no puede faltar (Entrevista a Santiago, Punta Maldonado, 12 de septiembre de 2013).

Dada la abundancia de pescado, algunos comentan que la playa se vuelve una especie de mercado ambulante en el que no sólo la compra y venta de pescado está a la orden del día, sino que también hay espacio para ofrecer servicios de comida y bebida. En general, la apreciación de la gente tiende a resaltar la bonanza y el flujo constante de dinero –lo que ha

llevado al uso de metáforas en las que el mar se asimila a un banco que durante esos meses tiene abiertas sus cajas, siendo la pesca el modo de acceder a tal flujo monetario-. En palabras de José Emiliano:

Parece esto un mercado. Llegan las mujeres con los niños comprando pescado, pidiendo porque en veces lo regalan. También bajan a vender picaditas, tortas; llegan desde temprano a la playa y cuando salen los pescadores, les ofrecen la comida. Son las mismas mujeres de aquí. Como hay dinero, pues aprovechan para vender comida... Ahora cuando empiece noviembre esto se va a mover. La pesca deja mucho dinero, mucha lana se mueve; mucha lana habrá estos meses hasta mayo que vuelvan las aguas (Entrevista a José, Punta Maldonado, 30 de septiembre de 2013).

En cambio, en la época de *lluvias* la situación se invierte: las fuertes precipitaciones, las corrientes de aire y las tormentas –que en ocasiones se transforman en ciclones tropicales– dificultan el ejercicio de la pesca, la hacen inviable, difícil, riesgosa. En la mente de los *fareños* aún está el recuerdo de los pescadores de la Barra de Tecoanapa –localidad perteneciente al vecino municipio de Marquelia-, que desaparecieron en el mar hace más de veinte años, en un 4 de octubre, tras el paso intempestivo y sorpresivo de una tormenta: “Lo peor era que ese día había amanecido clarito. Nadie se imaginaba que los fuera a agarrar tan recio. Algunos alcanzaron a volver, pero hubo como dos o tres lanchas que nunca regresaron” (Conversación con Víctor, Punta Maldonado, 4 de octubre de 2013). De esta manera, es sobre todo en esas épocas de *aguas* donde más cabe aquella sentencia de Gatti con respecto a la vida del pescador:

Los pescadores, en su actividad, no están arriesgando el desempleo, el descuento del salario, el fracaso de una cosecha; en cada una de sus salidas al mar están arriesgando la vida [...] Es la vida en un lance. En cada lance *hay un riesgo de la vida, la vida se pone en juego* (Gatti, 1986: 64, cursivas fuera de texto).

Por otra parte, en los meses de *aguas* el pescado escasea, no abunda como sucede en la época de sequía. Bien decía uno de los pescadores más veteranos: “En las aguas hasta el pescadito se escapa, también le da miedo. Uno no se puede ir de largo, si al caso por aquí no más, estar cerca porque da miedo ir más lejos. Los peces se ponen broncos, y ya no se encuentran, se juyen” (Conversación con don Hermes, Punta Maldonado, 27 de agosto de 2013). Puesto que los peces se *enbroncan* y se *juyen*, las jornadas en el mar no resultan tan

fructíferas. Si en las *secas* un pescador puede sacar hasta 100 kilos de guacho al término de su faena, en las lluvias “incluso se puede ir en blanco, o si saca no hará mucho: tres kilos, cinco kilos, a veces hasta diez kilos. Raro el que a veces la haga y saque más de cincuenta o sesenta kilos” (Bernardo, 13 de octubre de 2013). Desde los primeros días de la estancia pude notarlo, y aunque hubo varias ocasiones en las cuales los pescadores sí *la hicieron* (o sea, lograron un monto de captura lo suficientemente bueno como para solventar sus necesidades económicas de la semana), ello no fue lo más usual, razón por la cual siempre rememoraban las gestas más provechosas de los meses de sequía.

En vista de lo anterior, es muy común que los habitantes de Punta Maldonado, ya sean o no pescadores, resalten una y otra vez los aprietos que se viven en la temporada de aguas, pues la pesca ribereña –principal motor económico- no resulta redituable debido a las condiciones climáticas ya referidas:

Estos días no ha habido nada, todo está quieto. Si al caso van y pescan dos, tres pescados pa comer y ya, pero así que haiga pues no hay. Está lloviendo mucho. A veces acá está haciendo sol pero allá en el mar puede haber tormenta, entonces no se puede; o como están las aguas, se forman remolinos y por todo eso los pescadores se asustan. Cuando dejan las redes y vuelven, las ven todas destrozadas por los remolinos. De pronto van con cimbra o trasmallo, pero con la cuerda no se puede así. Y si van, no van muy lejos... Ahora el mar está bien subido; no se puede entrar a nadar. Está peligroso (Conversación con Amanda, comerciante de Punta Maldonado, 27 de agosto de 2013).

Sin duda, son épocas difíciles. En especial, en los meses de julio, agosto y septiembre, que reportan las etapas en las que las lluvias y borrascas se tornan más intensas. Sin ir muy lejos, en la segunda semana del último mes de septiembre, las costas de El Faro sufrieron el paso de la tormenta tropical “Manuel” –cuyos estragos a lo largo del litoral pacífico mexicano son ampliamente conocidos-, y por supuesto, la actividad pesquera se vio interrumpida por varios días; ninguna lancha tuvo el atrevimiento de ingresar al mar y la vida en el pueblo entró en una especie de quietud tensa: nadie salía de sus casas; la gente sólo veía llover.

En fin, son dos los ciclos que marcan la cotidianidad en El Faro: en uno, la pesca está en su mayor pico de productividad económica, los ingresos abundan y la vida en el pueblo se

hace más intensa: aumentan los matrimonios, las cantinas permanecen abiertas a todo momento y se intensifica el contacto con los forasteros que arriban por días o semanas aprovechando la bonanza transitoria. Además, esta etapa coincide con dos temporadas muy importantes de afluencia turística: la Semana Santa y las vacaciones de fin de año, que así mismo reportan ingresos significativos para los *fareños*. El otro ciclo, en cambio, representa la época de las “vacas flacas” y la pesca pierde protagonismo: no sólo se torna más riesgosa sino que ya no resulta tan redituable, motivo por el cual muchos deciden ocupar su tiempo en la cría de ganado vacuno, en labores agrícolas –por ejemplo, sembrando maíz, cosechando sandía o *doblando* milpas-, o en oficios relativos al *trabajo en el monte*, como era el caso de Félix y su familia: “No ha habido pesca estos días, man. Todo está quieto, nadie sale a pescar. Yo estos días he estado en el monte, me la he pasado echando líquidos pa que crezca pasto en el encierro. Todos nosotros pues” (30 de agosto de 2013). Empero, con todo y la disminución de la actividad pesquera, ésta sigue siendo el principal motor económico y social en la zona, pues como bien reconoce Omar: “Los que no entran seguido es porque no tienen la necesidad de entrar. No necesitan. Pero de esos son pocos. Ya ves que ahora, a pesar de estas lluvias que están cayendo aun así van. Aunque sean dos tres, pero entran. Entran. Se necesita pescar” (7 de octubre de 2013).

3.2.3. Pescadores, campamenteros, bandejeras y friteros: los actores de la pesca y sus relaciones

La pesca en El Faro opera bajo una lógica “en cadena” en la que participan varios actores, con distintos roles y funciones, cuyas relaciones conforman un sistema que cubre las actividades de extracción, distribución y comercialización del recurso pesquero, a una escala local y regional. Veamos quiénes son estos actores.

En primer lugar están los pescadores, quienes disponen de su tiempo y esfuerzo para extraer el recurso, pese a que por lo general no cuentan con lanchas, motores o equipos de pesca, ni tampoco solventan los gastos de operación de la jornada. En otras palabras, no poseen el capital económico requerido para llevar por su propia cuenta las faenas en el mar, ni los medios de producción que se necesitan para poder trabajar, razón por la cual siempre

son “empleados” de alguien más, recibiendo su paga conforme al monto de captura que entregan al volver del mar.

Además del tiempo y del esfuerzo, los pescadores son poseedores de un inmenso conocimiento sobre el entorno que los rodea. Saben, por ejemplo, que los robalos salen a buscar comida alrededor de las 5am en los peñascos que rodean la orilla, por lo cual resulta provechoso lanzar la *tarraya robalera* a esas horas. O que los cocineros, sierras y pargos se hallan en los *pedregales*, es decir, en las zonas del lecho marino donde abundan rocas y grandes piedras, puesto que allí encuentran su *comerío* de jaibas, moluscos y otros pescados más pequeños. O también –y para no hacer más extenso el listado–, que los *playajes* o zonas arenosas son poco frecuentados por los peces que les interesa capturar, dado que no son sitios de *comederio* a diferencia de los *pedregales*. En todos los casos, se trata de un conocimiento empírico adquirido en el ejercicio mismo de su oficio –a partir de la interacción estrecha con la naturaleza circundante- y transmitido de generación en generación (de padres a hijos), pero también entre pares sociales (de vecino a vecino, o de amigo a amigo).

La gran mayoría de los pescadores son jóvenes o adultos cuyas edades rara vez superan los sesenta años. Al tratarse de una actividad con un alto desgaste energético –que implica jornadas de hasta doce horas continuas en las cuales el desvelo, las dolencias físicas, el hambre y el cansancio son la constante–, no resulta ser adecuada para los adultos mayores, y menos cuando las condiciones climáticas reportan precipitaciones intensas, fuertes oleajes o conatos de tormenta. A juicio de los pescadores más jóvenes,

Ellos, los ruquitos, ya no van porque han perdido sus habilidades, y más en estos tiempos se pone riesgoso que vayan, ya con las lluvias y el clima feo. Algunos ruquitos quieren ir porque no tienen para comer. A veces van y tiran trasmallo para volver temprano, o sino, el pescador les dice que al volver le regala un kilo de pescado. Así es con los rucos. Pero si tú miras, no los vas a ver pescando con nosotros. Muy raro el que entra (Conversación con Nahúm, Punta Maldonado, 9 de septiembre de 2013).

De igual modo, y por las razones ya expuestas, es casi nula la presencia de las mujeres en el mar. En ocasiones éstas acompañan a sus esposos a lanzar cimbras o trasmallos de fondo, artes consideradas menos riesgosas puesto que no implican permanecer más de dos horas

en el mar y tampoco exigen tanto desgaste físico: “Es la costumbre de acá de El Faro y de Tecoanapa que las mujeres entren al mar a ver cómo pescan sus maridos, más que todo a la cimbra y al trasmallo, pero sobre todo a la cimbra porque es lo más fácil” (Conversación con José, Punta Maldonado, 30 de septiembre). Sin embargo, a lo largo de la estancia sólo hubo tres ocasiones en las que observé la participación directa de las mujeres en dicha actividad; Rubiela, a quien había visto en una de esas veces, me comentó al respecto:

El mar me da tranquilidad, encuentro en él la paz que no tengo. Me gusta verlo desde acá, observarlo, sentir su paz... Por eso en veces me animo y entro con Chalo y su esposa, o con mi cuñado Darío, pero sólo cuando él quiere porque cuando no quiere pues no voy. Dice que porque soy mujer y se pone pesado allá adentro... Pero es que además acá no hay con qué divertirse, se aburre uno acá en la casa. Por eso también voy y los acompaño a un lance, y ya al rato volvemos. Cuando Chalo se queda toda la noche sí no voy; mis hijos están pequeños, no puedo irme toda la noche (Conversación con Rubiela, Punta de Maldonado, 2 de octubre de 2013).

De esta manera, podría decirse que la pesca es una actividad casi enteramente masculina, y que la participación femenina es poco usual pues se limita más al rol de acompañamiento eventual que al ejercicio diario de pescar. En ello también incide la división sexual del trabajo, según la cual las mujeres deben encargarse de la crianza de los hijos y de los quehaceres domésticos, mientras que los hombres se ocupan de proveer los recursos necesarios para su hogar, y en este punto la pesca juega un papel central. Por esto, cuando en una ocasión pregunté a un grupo de jóvenes si las mujeres iban a pescar junto con los hombres, dos de ellos me dijeron en tono burlesco: “Hay pocas que van. Quizá las que son *marimachas* ¿No las has visto? Ellas se montan y van a hacer lance, hasta con la cuerda, porque son marimacho” (Naldo y Juan, Punta Maldonado, 9 de septiembre de 2013).

En ese sentido, desde la óptica masculina sólo las *marimachas* –también llamadas *machorras* o *pitodehule*- serían capaces de entrar a pescar a diario junto con los hombres, justamente porque se desmarcan del rol de género socialmente asignado y del “deber ser” femenino. En todo caso, como mencioné antes, fueron contadas las veces que observé mujeres en las faenas de pesca, y su presencia en esas ocasiones se debía a eventualidades tales como escapar a la rutina del hogar, encontrar relajación y tranquilidad o distraerse en asuntos extra domésticos, y no tanto al objetivo que en principio se persigue cuando se va a pescar, esto es, la obtención de recursos para asegurar la subsistencia.

Por otra parte, el grueso de los pescadores lo conforman los hijos y nietos de aquellos socios de la cooperativa quienes, tras el ocaso de la misma, no lograron hacerse con un capital para adquirir lanchas y artes de pesca que les permitieran, a ellos y sus descendientes, acceder a una mejor posición en la cadena pesquera. En su mayoría son *morenos* que, pese a la dificultad propia de la actividad, han venido apropiándose como *su* oficio y *su* quehacer, es decir, como otro de los rasgos que, desde su óptica, los caracterizan y distinguen de los *indios* –según mostraré en el último apartado-. Pero no sólo pescan los *morenos* nacidos y criados en El Faro, sino también aquellos procedentes de las localidades cercanas de Montecillos, en Guerrero, y de Tecoyame y Llano Grande, en Oaxaca, que de cuando en cuando arriman a la bahía con la intención de obtener ingresos adicionales que complementen su economía familiar. En todos los casos, se trata de hombres jóvenes o en edad adulta que no cuentan más que con su tiempo y su fuerza de trabajo, además del conocimiento empírico que han acumulado en el transcurso de su vida laboral.

Otro actor relevante en la cadena pesquera es el *campamentero*. A diferencia de los pescadores, este sí posee los medios de producción y el capital necesario para financiar las jornadas en el mar, encargándose además de llevar el producto hasta los mercados de Acapulco, Marquelia, Pinotepa Nacional o Ciudad de México. Reciben ese nombre porque son dueños de *campamentos*, que son las locaciones en las cuales reciben, pesan y enhielan el pescado una vez han regresado las lanchas de su faena diaria. Para ser *campamentero*, entonces, es imprescindible contar mínimo con una embarcación –aunque casi todos poseen de dos en adelante- y con una camioneta en la cual puedan transportar el pescado hacia los mercados mencionados. Asimismo, requieren tener la suficiente liquidez para cubrir los gastos de operación de la lancha –gasolina y aceite para el motor- al igual que los insumos que se necesitan en el desarrollo de la jornada, a saber, *marquetas* de calamar para la carnada y hielo para conservar el producto en altamar. Por último, y no menos importante, han de tener a la mano dinero en efectivo que puedan prestar a los pescadores cuando ellos lo soliciten; esto no sólo garantiza que adquieran la fama de *buenos patrones*, bondadosos y dispuestos a ayudar al necesitado, sino que además genera una deuda con la que atan a los pescadores a su *campamento*, al menos hasta que éstos puedan (o quieran) cancelarla.

Así las cosas, mientras que los pescadores extraen los recursos marinos, los *campamenteros* se ocupan de su distribución y comercialización en los mercados regionales. Rara vez éstos últimos deciden acompañar las jornadas en el mar, y de hecho, de los quince que habitan en El Faro, sólo conocí a uno que también entraba junto con los pescadores; lo hacía no tanto para observar qué tan diestros eran aquellos en el manejo de las artes, sino sobre todo para vigilar que no escondieran parte del pescado al regreso –lo cual es un acto muy común que en la jerga local se conoce como *cubanear*-. De esta manera, el oficio de los *campamenteros* es esperar pacientemente la llegada de las lanchas, registrar en su libreta de cuentas la cantidad de pescado que saca cada tripulante, supervisar el almacenamiento del producto en las neveras, y ordenar, si el volumen es considerable (500 toneladas o más), su distribución al mercado central de Acapulco. Con el dinero que obtiene por las ventas, paga los días sábado a cada pescador el total acumulado de la semana, y luego reinicia el ciclo a la semana siguiente.

Si se recuerda la ojeada histórica realizada en el aparte precedente, podría decirse que los primeros *campamenteros* de la zona fueron los Ayala, que en los años anteriores a la conformación de la cooperativa suministraron a los habitantes de El Faro los medios para que pudieran pescar, asegurándose de antemano todo el producto que éstos sacaran. Luego, cuando la cooperativa empezó su declive, entraron al pueblo los llamados permisionarios o “armadores” (personas que tenían el permiso de las autoridades para extraer y vender pescado), quienes a la postre controlarían la distribución y comercialización del producto marino. A ese respecto, cabe citar las observaciones de Rodríguez y García:

Además de la cooperativa hay permisionarios, que son de otros lugares y han venido aquí a invertir su capital en la pesca. Bajo sus ramadas tienen gasolina, neveras y cerca de ellas están las embarcaciones que dan a trabajar a los pescadores libres. Estos prefieren trabajar con los permisionarios porque les pagan un poco más por el pescado que la cooperativa. Por ejemplo, si ésta les paga a \$150.00 el kilo de guachinango, el permisionario se los paga a \$200.00. Asimismo, porque el permisionario les puede prestar dinero cuando se ven en apuros económicos (Rodríguez y García, 1985: 60).

Hoy en día la mayor parte de los *campamenteros* son forasteros que arribaron en las décadas precedentes, y vieron en la pesca una gran oportunidad de hacer dinero. En estricto

sentido, ya no son permisionarios particulares puesto que legalmente casi todos aparecen registrados como socios de alguna de las tres cooperativas que operan en El Faro. Paradójicamente, el fracaso de la primera cooperativa no significó su desaparición oficial, y antes bien, supuso la formación de otras dos empresas asociativas –y de una cuarta que está ad portas de ser constituida legalmente- cuya existencia sólo se debe a los apoyos que todavía da el gobierno a este tipo de asociaciones: lanchas nuevas, motores con mayor potencia y trasmallos.²⁴ Como bien refiere don Joaco: “Tienes más posibilidades de que el gobierno te mire si estás asociado; para créditos y eso, es mejor estar en cooperativa” (27 de septiembre de 2013). Empero, quienes ostentan los cargos de representantes, presidentes o miembros de las “juntas directivas” de dichas asociaciones no son otros que los *campamenteros* –o “armadores” o “acaparadores”, según refiere la literatura etnográfica-, que aparentan trabajar bajo la “fachada” de la cooperativa aun cuando ello no existe en la realidad:

Las cooperativas están pero de pura apariencia porque en verdad cada quien tiene su lancha y vende por su lado y lo que gana se lo lleva a la bolsa. Nooo, antes no, antes todo era de todos, no había patronos porque nosotros mismos, todos, éramos dueños del equipo... Ahora la cooperativa es pura apariencia, porque cada quien le hace por su lado (Entrevista a don Amadeo, Punta Maldonado, 25 de septiembre de 2013).

Al igual que los pescadores, los *campamenteros* tienen el conocimiento preciso de los puntos en los que circulan tales o cuales pescados, lo cual se explica por el hecho de que, en su juventud, varios de ellos también se aventuraron en el mar. La diferencia entre unos y otros estriba, como he dicho, en la posesión de capital económico y de los medios de trabajo que ostentan los segundos, lo que de entrada les permite ser los dueños del producto que capturan los primeros. A cambio, éstos reciben un pago que depende de la cantidad (en kilos) y del tipo o categoría de pez que entregan: si son peces *de primera* (huachinango, flamenco, boba, pargo, cruciento, robalo), les pagan a \$20 o \$25 por kilo; si son peces de segunda (sierra, blanco, curvina, *coconaco*, *bocadenovia*, cazón), reciben \$10 o \$15 por kilo; y si son *charchina* o *pedazada* (cocinero, frel, correlón, palomita, rayadita, mojarra, gallo, cuatete, chivo, entre otros), el pago es de a \$3/kilo. Estos valores son fijados por los

²⁴ Las tres cooperativas en cuestión son: “Punta Maldonado”, “Porvenir Social” y “Bahía El Faro”. Aquella que está en los trámites de formalización –si bien ya opera hoy día- se llama “Protectores del Océano”. Además de las cooperativas, hay unos cuantos armadores que laboran sin ningún permiso oficial.

campamenteros de acuerdo con los precios que tales recursos alcanzan en el mercado regional, sobre todo en el de Acapulco –y que, siguiendo ese mismo orden, oscilan entre \$60 y \$80 para los *de primera*, \$25 y \$35 para los *de segunda*, y \$10 y \$20 para la *charchina*-.

En suma, a la relación entre pescadores y *campamenteros* subyace un acuerdo verbal, en el que los primeros se comprometen a entregar todo el producto que capturen a los segundos, a cambio de una remuneración económica previamente pactada. Ahora bien, aparte del pago por lo que entregan, los pescadores tienen derecho a agarrar para sí un kilo de pescado *de primera*, que bien pueden *cobrar* a los *campamenteros* al precio de venta (o sea, a \$50 o \$60) o bien lo pueden vender por aparte a otros habitantes del pueblo o a las mujeres que comercian en Cuaji y localidades cercanas. Por otra parte, y siempre que no haya contraído deudas en algún campamento, el pescador es libre de elegir con quién trabajar; eso depende de qué tanto le convenga el pago y de su fama de “bueno” o “malo” en lo que hace:

Si un día llega un patrón y me dice “vente a trabajar conmigo, te pago a 25 el kilo” y el otro me paga a 20, pues me voy con aquel. A veces llega el patrón y le dice a uno “¿Por qué no viniste a trabajar?”, “Ah, es que acá me pagaban a 25”. Entonces luego dice “Pues regrésate conmigo y te pago a 25 también”, y así se van peleando por uno, pero claro, eso también depende de qué tan bueno sea. También hay veces que salen a pescar y no llegan con mucho; entonces el dueño les dice “¿Sabes qué? Mejor no vuelvas”, pues porque tampoco le conviene. Está gastando y nada de ganancia (Entrevista a Francisco, Punta Maldonado, 29 de agosto de 2013).

Hay otros actores de la pesca que se deben destacar: por un lado, están los dueños de lancha, que son propietarios de embarcaciones y usualmente cubren los gastos requeridos para el desarrollo de la jornada (gasolina, aceite, hielo, carnada), pero no despachan el producto a los mercados regionales puesto que no cuentan con vehículos para transportarlo. Ellos conforman un punto intermedio entre los pescadores y los *campamenteros*: de un lado, la mayoría también participa en la captura de los recursos, asumiendo el rol de capitanes en la embarcación; pero de otro lado, su rol no se limita a la fase de extracción del producto obtenido, dado que lo venden a los *campamenteros* o a las bandejeras, y en ambos casos, sus ingresos por venta son mayores a los del simple pescador, puesto que sí poseen los medios de producción.

Entretanto, las *bandejeras*, también llamadas *gaviotas* o *pájaras*, son mujeres del pueblo o de localidades vecinas –Tejas Crudas, Montecillos, San Nicolás- que compran pescado tanto a *campamenteros* como a dueños de lancha, para después revenderlo a un mayor valor en sus pueblos de origen o en el mercado de Cuaji; al igual que las *gaviotas* que merodean las lanchas cargadas de pescado, estas mujeres esperan en la playa la llegada de los pescadores y, acto seguido, arriman a las embarcaciones buscando comprar el producto a un precio más barato que el que consiguen en el *campamento*. Así, todo el protagonismo que las mujeres no tienen en la extracción del recurso, lo adquieren en las actividades relacionadas con el comercio y la distribución a escala local.

Por último, están los *friteros*, a saber, niños y ancianos del pueblo que en ocasiones entran al mar en el rol de ayudantes y reciben a cambio uno o dos kilos de pescado corriente, que luego destinan a su consumo o a la venta con las *gaviotas*; también son jóvenes que, apenas arriban los pescadores de su jornada, les ayudan a llevar el producto y los instrumentos de pesca de la lancha al *campamento*, recibiendo un kilo de pescado por la colaboración prestada.

El esquema esbozado es mucho más complejo de lo que el lector podría creer, y máxime cuando entran en escena: compradores de municipios vecinos que, a diferencia de las *bandejeras*, compran específicamente en los *campamentos* y en cantidades mayores que aquellas, pues surten los mercados de Ometepec, Cortijo y otras municipalidades alejadas de la zona; restauranteras, que procuran obtener el producto directamente con los pescadores, para después preparar platillos que ofrecen a turistas y viajeros a un precio elevado –por ejemplo, si adquieren tres flamencos por \$50, venden cada uno de estos ejemplares a \$80 o \$100, dependiendo de la preparación-. Por supuesto, las relaciones entre todos estos agentes son variadas y pueden ir desde la camaradería y el “cotorreo” –aun cuando existan jerarquías claras-, hasta la tensión y el conflicto –que terminan en la ruptura del vínculo social, incluso más allá de la relación económica-laboral.

Por otro lado, las percepciones mutuas difieren, pues no es igual lo que dice el pescador a lo que dice el dueño de lancha o la *gaviota*; de este modo, cada uno defiende una postura frente a las acciones que hace y frente a las que hace el otro, y por lo mismo, resulta complicado tipificar un perfil para cada actor, o asegurar en forma tajante que el

comportamiento de los unos es de cierta manera mientras que el de los otros es de otra. Lo que uno como antropólogo y observador externo puede realizar, es la descripción detallada y matizada de estas relaciones y percepciones, procurando dar cuenta de la complejidad del fenómeno que observa. Por cuestiones de tiempo y espacio, ahora resulta imposible presentar en detalle una etnografía de la pesca, pero quizás convenga mostrar parte de ese panorama haciendo referencia a uno de los tipos de relaciones más comunes entre los actores de la pesca: el endeude.

Un dueño de lancha que asume los costos de la jornada de pesca puede vender al *campamentero* un kilo de *guacho* a \$40, pero si fue este quien asumió los gastos, no recibirá más de \$30 así sea propietario de la embarcación. Ahora bien, el lancharo es libre de vender el pescado a quien quiera, pero en caso de tener deudas pendientes con algún *campamentero* está comprometido a entregarle a él –y sólo a él- el producto que saque su lancha, y no podrá liberarse de ese compromiso hasta cancelar el adeudo; en ciertos casos, la deuda aumenta hasta un punto que se hace insalvable, culminando con la pérdida de la lancha y del motor, entregados al acreedor como forma de pago. De ahí que muchos pobladores no vean viable asumir el rol de dueños de lancha:

Yo compré una lanchita después, ajá, pero no me gustó ya. Hay muchos que tienen su lanchita, pero deben quince mil. Imagínate, qué negocio es ese. Noo eso no es negocio. Al ratico lo demanda el patrón y le quita la lancha porque de dónde le paga quince mil pesos. Eso es lo que pasa. Mejor me gano diez pesos por kilo, y si me gano cien, doscientos pesos al día, buenísimo; sin tanto gasto, aquí está la báscula, aquí lo peso aquí lo pago y a la chingada. Yo sólo tuve esa lancha como dos años o tres años más o menos. No tardé mucho porque luego empecé a echar cuentas y noooo, a veces no tenía pal aceite, pa la gasolina y tener que buscar por otro lado, y pidiendo prestado, endéudese y endéudese. Noo, qué la chingada. La lancha va a ser pal patrón. No, no, no, no. Esto no es negocio, pa mí esto no es negocio; tenía la experiencia que había quebrado la cooperativa, así fue. Se roban el pescado los socios, los pescadores y qué negocio pues (Entrevista a don Aquilino, Punta Maldonado, 12 de octubre de 2013).

Similar situación sucede con el pescador, quien suele pedir dinero al *campamentero* bien sea para comprar refrescos, cigarrillos y *cháchara* –esto es, los paquetes de frituras y galletas que consume en altamar-, o para los anzuelos y rollos de cuerda que requiere durante la jornada. En consecuencia, adquiere una deuda con el *patrón*, que es descontada

del producto que le entrega. Igual al caso del dueño de lancha, el pescador queda amarrado al *campamento* del cual es deudor y está comprometido desde el inicio a entregar todo el producto que saque; por esta razón, cuando quiere trabajar con otro *patrón* ha de ser éste quien cancele el adeudo –lo cual suele suceder si el pescador es diestro en su oficio y reconocido como “bueno en lo que hace”-. Así las cosas, el endeude es parte importante de la dinámica pesquera de El Faro, pues subyace a las relaciones entre los diferentes actores involucrados –no mencioné a las *gaviotas* ni a los *friteros*, pero ellos también entran en esas dinámicas-.

Frente a las relaciones de endeude sobresalen otro tipo de vínculos entre los actores de la pesca, movidos por la reciprocidad y la solidaridad. Esto es más claro en el caso de los pescadores, quienes suelen ayudarse mutuamente ante las adversidades y carencias materiales, por ejemplo, cuando alguien que no ha entrado a pescar –por enfermedad o discapacidad física temporal- solicita a aquellos que sí lo han hecho, dos o tres kilos de pescado para comer o revender. Es el compañerismo, según comenta Omar:

Y los que no entran no has visto que llegan a la orilla y piden la frita, el pescado. O sea, uno vive del otro. Es un compañerismo, pues ¿Me entiendes? A veces, que no entra uno y dice “Oye, regálame la frita, dame pa la frita”. Sí. Algunos que piden pa comer y algunos que piden pa vender. Cuando hay, agarra dos, tres kilos. Cuatro, cinco (Entrevista a Omar, Punta Maldonado, 9 de octubre de 2013).

La ayuda mutua entre pescadores es nodal para el éxito mismo de la actividad, incluso desde el momento de zarpar. De hecho, para poder arrastrar las pesadas embarcaciones desde la playa hacia la orilla, es imperiosa la colaboración de mínimo cinco o seis personas –además de los miembros de la tripulación-, por lo cual siempre se está necesitando el esfuerzo de los otros *camaradas* para llevar a cabo dicha tarea. Por tanto, es muy común que previo al ingreso al mar haya un apoyo recíproco entre los distintos grupos de pesca, garantizándose que cada uno de ellos pueda mover sus respectivas lanchas hacia la orilla con el esfuerzo de los otros grupos; aquellos que se niegan a prestar su fuerza para esta acción, o que una vez recibido el apoyo deciden entrar al mar sin antes “devolver el favor” y colaborar a los demás, serán objeto de repudio y se les retirará la ayuda para futuras jornadas pesqueras.

Este sería, a grandes rasgos, un panorama etnográfico de la pesca ribereña entre los *morenos* de El Faro. Aunque faltan muchos más elementos para obtener el cuadro completo, creo que con estos trazos generales el lector puede hacerse a una idea de las dinámicas de la pesca ribereña en esta localidad de la Costa Chica. Aun cuando se vea un bosquejo algo borroso, es importante tenerlo presente toda vez que en él emergen las narrativas que referiré a continuación –y en las cuales se evidencia esa “eficacia simbólica” de la que he venido hablando-.

3.3 Narrativas de identidad en torno a la pesca artesanal

Pocos días antes de irme a vivir entre los habitantes de El Faro, mientras aún gestionaba las condiciones de la estancia, tuve la oportunidad de conversar con alumnos y egresados de la Unisur, quienes ofrecieron, desde su óptica, un primer panorama sobre la población con la que iba a trabajar. Hubo una plática en particular que llamó mi atención; Adolfo, el interlocutor, asociaba la pesca con la gente *negra* al considerarla el “oficio de toda su vida”; en cambio, según su modo de ver, entre la población indígena dicha actividad era marginal o “temporal” y no revestía la misma importancia:

A ti un indio no te pesca, mientras que un negro sí. Un indio no lo hace por oficio, sino que es temporal; puede que si veas uno o dos que se dedican a la pesca pero en sí, quienes lo hacen por oficio, toda la vida, son los negros. Ellos son los que pescan. (Conversación con Adolfo, Cuajinicuilapa, 27 de agosto de 2013).

Estas afirmaciones, que bien podrían sonar a estereotipos, fueron un primer aviso sobre el vínculo entre la pesca artesanal y las dinámicas de identidad de los afrodescendientes en Punta Maldonado. Por supuesto, se trataba de la visión de un actor que aunque no vivía en esa comunidad ni era pescador, sí compartía la experiencia de ser *costachiquense*, moviéndose por diferentes localidades de la región y conviviendo tanto con *indios* como con *morenos*. Sus palabras decían mucho del modo en que percibía a estos grupos, ligando –casi de manera natural y tal vez basado en las observaciones realizadas a lo largo de su vida- una actividad económica concreta con la cotidianidad de los *negros* o *morenos*.

En esos días previos a mi llegada a El Faro, encontré opiniones similares entre algunos habitantes de Cuajinicuilapa, quienes también parecían asociar la pesca específicamente con “lo negro”, como si ningún otro tipo de actor participara de dicha actividad. A partir de allí creció el interés por saber hasta qué punto los *morenos* de Punta Maldonado compartían esa percepción que los actores externos tenían sobre ellos, y hasta qué punto la pesca podía ser un referente del cual se apropiaban o con el que se identificaban. Ello no sólo implicaba explorar a fondo la cotidianidad de las prácticas pesqueras, sino además, el lugar que éstas ocupaban en su nivel discursivo, en sus narrativas diarias: ¿Qué importancia le otorgaban los *fareños* a la pesca dentro de sus discursos de identidad? ¿Cómo la veían y la vivían? ¿Qué tanto apego sentían por ella? ¿Hasta dónde podría verse en términos de una práctica significativa socialmente?

3.3.1 “El mar es el banco nuestro”: la dimensión material o socioeconómica

Una vez instalado en El Faro, y conforme fueron pasando las semanas, noté que esta práctica era mucho más que su fuente de trabajo y de ingresos. Es cierto que, en un primer momento, se lee en el discurso local una connotación a simple vista económica, monetaria u orientada a la mera ganancia o riqueza; no en vano, en una jornada de remiendo de trasmallos el dueño de los aparejos, Alcázar, expresó lo siguiente:

Se hace dinero en el mar. Ese es como el banco de nosotros, es el banco nuestro, nada más que ahorita en las lluvias las cajas están cerradas. Toca esperar a la seca, a que las cajas se abran (Conversación con Alcázar, Punta Maldonado, 19 de septiembre de 2013).

Esta metáfora tiene mucho sentido si se tiene en cuenta el contexto de pobreza, marginación socioeconómica y desdén estatal que viven día a día los pobladores de El Faro. De hecho, su situación no es muy diferente de la de los otros pescadores del país, quienes llevan una existencia precaria, con remuneraciones reducidas y en un ambiente de marginalidad y dependencia económica (Marín, 2007: 50). Por esto, para algunos *fareños* el mar es un banco que almacena dinero y la pesca es el modo de acceder a tal tesoro; pero más que eso, es la manera de paliar las dificultades, de sobrellevar las adversidades y “vivir

mejor”, es, en últimas, una fuente de riqueza en un marco de constante pobreza. Incluso los menos optimistas, que muy a menudo remarcan las carencias materiales y el olvido del Estado, reconocen la importancia de esa actividad para la subsistencia de la población. Me permito citar en extenso el diálogo sostenido con Pedro, pescador *fareño* de 22 años y estudiante de Licenciatura en biología marina –de los pocos en el pueblo con formación universitaria-, cuya perspectiva sobre este aspecto resulta muy ilustrativa:

La mera, la mera verdad el mar apenas da para comer pero para nada más. A veces, de pronto ha escuchado que dicen que con el mar se hacen ricos y que se saca mucho dinero pero la mera la mera verdad es que no. Sí sacas pero escasamente para tu comida. Ahora, sí hay temporadas donde hay más pescado y los pescadores de repente ven más el dinero, pero eso no es todo el tiempo, o sea eso no dura todo el año, y ahora como puede que saques mucho esta semana de pronto la otra sí sacas pero ya más poquito. Entonces no es cierto eso de que salen ricos porque la mera la mera verdad acá ya no hay ricos. Ni los dueños de lancha. Uno a veces cree que no, pero si te pones a ver, la mayoría de ellos también están debiendo dinero a otros y si tienen, tienen poco para la comida. O los que tienen sus tiendas, sus misceláneas, eso es lo que ponen con sus ahorros y eso es como una forma de tener un seguro, por si ya se acaba el dinero. Pero eso no los hace ricos. La mera la mera verdad es que yo pienso que ya no hay. La mera, la mera verdad. Y los pescadores, tú ves ahora que ya hay muchos mayores que antes fueron pescadores y ahora ya no pescan y están sin nada. A veces me llegan a querer trabajar conmigo, o si les puedo regalar uno o dos pescados para la comida, pero si usted ve, ellos fueron pescadores e ¿Hicieron dinero? Ya ve que no. La mera verdad es que está cabrón, y se pone cada vez más cabrón porque el gobierno no ayuda. Hay mucha pobreza acá. La gente se alimenta de lo que da el mar, pero si no hubiera pues ya no quedaría nada. La mera verdad sí es cabrón (Conversación con Pedro, Punta Maldonado, 24 de octubre de 2013).

En ese escenario tanto el mar como la pesca juegan un papel importante, pues si bien no enriquecen ni transforman radicalmente las condiciones de vida de la gente, sí se convierten en la vía para alcanzar cierto grado de bienestar que, de entrada, ya es difícil de lograr. Así las cosas, no es complicado entender por qué, en primera instancia, la pesca aparece dentro de las narrativas de los pobladores con una connotación económica u orientada hacia la obtención de recursos; o por qué el mar es asimilado a un banco que en las temporadas *de aguas* cierra sus flujos de caja a fin de reservar dinero para las épocas *de secas*, en las cuales las cajas se abren y permiten un mayor influjo de recursos monetarios. En el fondo

hay todo un simbolismo en torno al mar y a la pesca, cargado de metáforas que son inteligibles al observar el trasfondo socioeconómico en que se desenvuelven los pescadores.

Es aquí donde cobran sentido aquellas palabras expresadas por Omar respecto a la “vida sufrida” del pescador. La dureza de su trabajo, los desvelos, los “accidentes” en altamar, el cansancio, todo ello es valorado en ese marco de pobreza estructural y olvido. Bien lo decía Aníbal, pescador *moreno* de 21 años:

Económicamente [la pesca] sí es algo importante para nosotros porque de esto vivimos. Es parte de nuestra subsistencia. Aunque a muchos les entra el desespero porque van a pescar y a veces se quedan con la cuerda esperando a que pique [el pescado] y pasan horas y nada, y es de noche... Se aburren, y además se pone peligroso. Lo otro es el desvelo... ¿Tú de cuántos años me mirabas cuando te sorprendiste que tengo veintiuno, cómo me veía de grande y no?... El desvelo man. El desvelo te chinga muchísimo. Pero vale la pena, porque cuando hay pescado ganas mucha lana, e igual me gusta, a mí me gusta esto que hago (Conversación con Aníbal, Punta Maldonado, 6 de septiembre de 2013).

3.3.2 “El negro como es más costa trabaja mucho más la pesca”: la dimensión simbólica o identitaria

Sin embargo, los discursos sobre la pesca artesanal no se agotan en la dimensión material o de subsistencia. En los relatos de identidad esgrimidos por los *morenos* de El Faro, esta actividad comienza a ocupar un lugar cardinal, más allá de la connotación económica-material; en efecto, la pesca ya no sólo garantiza la subsistencia e impulsa la economía local, sino que además es percibida y reconocida como una práctica “propia” de los *morenos* en contraposición a las labores agrícolas y el *trabajo a machete*, las cuales a su vez suelen ser asociadas con los *guancos* que habitan en las zonas de montaña y que continuamente migran hacia las costas. Creo que vale la pena reiterar la segunda frase enunciada al inicio del capítulo, en la cual Alfredo expresa con mejor claridad este punto:

Lo que pasa es que al indio le gusta el trabajo. Le hacen al machete, para trabajar con machete el indio; está acostumbrado pues. Y el negro como es más costa trabaja mucho más la pesca. La pesca es el trabajo del negro (Conversación con Alfredo, Punta Maldonado, 12 de septiembre de 2013).

En comparación con las labores agrícolas y ganaderas, la pesca ribereña no tiene tras de sí una tradición ininterrumpida o de profundo arraigo en la región, y su desarrollo –cuando menos en la localidad de Punta Maldonado- se remonta apenas hasta la década de 1960, según comenté páginas atrás. Más aun, desde los tiempos de Aguirre Beltrán la literatura antropológica ha remarcado el vínculo especial de los afrodescendientes con la ganadería, ya sea destacándose como capataces, vaqueros o cuidadores de rebaños (Aguirre Beltrán, 1995; Motta, 2006). Si bien esto es cierto, hoy por hoy las actividades pesqueras también forman parte importante de la cotidianidad de los *morenos* –por lo menos de quienes residen en los caseríos cercanos al mar-, y vienen siendo apropiadas en el discurso local como una de sus actividades distintivas, incluso por encima de otras con mayor presencia histórica en la región:

Acá el mar es lo más importante para nosotros. Si no hay pescado sufrimos porque es nuestra fuente de recursos. Sí hay personas que tienen la ganadería, pero igual para mantener ganado necesita del mar, de lo que saque, porque si no, puede tener sus vacas pero ya después se le acaban. La pesca lo es todo acá (Conversación con Víctor, Punta Maldonado, 10 de septiembre de 2013)

De igual modo, se trata de una actividad aprendida casi siempre desde la niñez, lo que en ocasiones evoca sentimientos de orgullo y valoración del conocimiento empírico acumulado y de la destreza técnica que se adquiere día a día:

Desde el más pequeño hasta el más grande entra al mar y se enseña; es raro el que no lo hace. La gran mayoría vamos a pescar desde chamacos, van adentro, no mucho, o por la orilla mientras aprenden. A los once, doce [años] con cuerda. Con el trasmallo sí a los catorce quince, porque no crea, tiene su chiste. No vaya a creer que es fácil esto. Pero eso es lo que hacemos los morenos, teniendo el mar al lado, ¿Cómo no vamos a vivir de él? (Conversación con Alfonso, Punta Maldonado, 10 de septiembre de 2013).

Asimismo, la pesca y el estilo de vida que conlleva, sus ritmos, dinámicas, maneras –y aquel componente lúdico mencionado en el primer capítulo-, parecieran despertar emociones de cariño y apego que contrastan con la dureza/aspereza de las labores agrícolas, de nuevo ligadas en un nivel discursivo a los *indios*:

Pescar es bonito. A mí me gusta la pesca. Va uno a las cinco, seis de la tarde; hace fresco, no da tanto el sol. Se está uno hasta las seis o siete [de la mañana] que vuelve. Ya uno entrega el pescado, trae algo pal almuerzo, descansa el resto del día y en la tarde otra vez. Es bonito. Está uno sentado, tranquilo. En cambio, pa pión eso no me gusta, todo lo que son labores de campo, cargar machete y eso, no. Es muy pesado. *Los indios sí trabajan recio al machete; ya se han enseñado y lo hacen bien. En cambio la gente morena, teniendo el mar aquí cerca pues se dedican a la pesca y es mejor.* Trabajar de pión no es lo mío. Cuando me vine acá con la mujer, hice milpa por dos años y ya no más, dije que no. No volví a hacerlo. Me dedico sólo a la pesca, que es lo que me gusta. Con mi papá trabajaba de peón cuando estaba allá en San Nicolás, pero también por eso me vine. Estoy pescando desde los diecinueve años (Conversación con Aldemar, Punta Maldonado, 14 de septiembre de 2013. Cursivas fuera de texto).

¿A qué pueden deberse estas elaboraciones simbólicas en torno a la pesca y el *trabajo del campo*? ¿Por qué pareciera manifestarse una suerte de “eficacia simbólica de la pesca” por parte los *morenos* de El Faro? No cuento aún con los suficientes elementos históricos y etnográficos para aseverarlo con total certeza, pero pienso que pueden influir de forma importante las relaciones económicas que sostienen los *morenos* con los amuzgos procedentes de las montañas, en especial de la municipalidad de Xochistlahuaca. De acuerdo con las entrevistas realizadas, a lo largo de los años han sido comunes las migraciones de *indios* que arriban a las milpas y a los *encierros* de ganado para emplearse en calidad de peones, desempeñando oficios varios: desde el *chaponeo* (limpieza de maleza previa a las siembras) hasta la construcción de cercos para el ganado:

Bajan de allá a trabajar con el machete, porque allá está muy difícil la vida; apenas tienen sus siembras de frijol, chile, para el consumo de ellos, pero no tienen empleo, no hay ingresos y entonces bajan acá a El Faro y trabajan como peones en el monte. Son buenos pal machete, mano. Pero buenos son. Ellos te trabajan y luego acaban, si están chaponando o haciendo el encierro rápido lo hacen. Son chambeadores. (Entrevista a don Amadeo, Punta Maldonado, 2 de septiembre de 2013).

Es claro que los *morenos* también han ejercido –y siguen ejerciendo– este tipo de actividades agrícolas, pero dentro de su imaginario está la firme idea de que el *guanco* conoce mejor estos oficios, pues son más habilidosos y *diestros pal machete* que ellos –y de ahí que muchos prefieran contratar mano de obra indígena para las labores del campo-. Por otro lado, para los *morenos* la pesca es una práctica que han aprendido a dominar tras

varias décadas de adaptación al entorno marino en el que viven, motivo por el cual –en un nivel discursivo por lo menos- se la han apropiado como suya: no sólo por la destreza técnica que requiere sino por el profundo conocimiento empírico que implica (tanto de los fenómenos meteorológicos como del comportamiento animal), y por el componente lúdico y los valores de reciprocidad, ayuda mutua y solidaridad inmersos en el desarrollo de esta actividad.

Por supuesto, no sólo quienes se identifican como *morenos* o *negros* participan de la pesca; aunque pocos, hay amuzgos procedentes de Xochistlahuaca y Ometepec que durante años se han dedicado a esta actividad y que, incluso, han ganado reputación de “buenos pescadores”. Es decir, aun cuando los *morenos* remarcan la pesca como una de sus prácticas distintivas, al tiempo reconocen la presencia de *indios* que también se han dedicado a dicha actividad:

Pero hay unos [indígenas] que se juntan con los morenos y salen a pescar, y entonces como ven que les va bien se quedan y se dedican a pescar; si ven que ganan cien, ciento veinte en un día que les va bien, y como peón apenas sacan cuarenta, cincuenta pesos... Acá hay hartos, por allí por acá, ya cuando deciden quedarse, se traen a sus familias de allá pa vivir y se quedan. Pero claro que no todos pescan. No más los que les queda gustando (Entrevista a don Alfonso, Punta Maldonado, 3 de septiembre de 2013).

En efecto, durante la estancia de terreno fueron contados los casos en los que aquellas personas que se asumían indígenas se dedicaban ciento por ciento a la pesca. En uno de tales casos, es posible apreciar cómo aquel que aprendió a pescar encontró varios obstáculos para lograr dominar el arte, entre ellos, las tensiones que sentía –y aún siente- con los *morenos* y los *güeros*:

Al principio no sabía ni cómo agarrar la cuerda, pero viendo al camarada aprendí de volada. Viéndolo no más. Y no me gustaba a mí, porque iba con ellos y si sacaban treinta kilos, cuarenta kilos, cincuenta, yo sólo hacía cinco, diez. No me gustaba, que la chingada. Hasta que dije que si el compañero sacaba las veinte, yo tenía que sacar más como fuera y así me fui enseñando... Yo soy más chingón que un negro o que un güero. Así me digan indio pero saben que en el fondo soy más cabrón que ellos y conmigo no pueden. Se burlan, pero al final del día me los chingo (Conversación con Raúl, Punta Maldonado, 1 de noviembre de 2013).

Aunque en una cantidad bien reducida, en la pesca también participan *indios* que inicialmente bajaron de las sierras y zonas montañosas para trabajar en *labores del campo*, pero que con el paso del tiempo decidieron “probar suerte” con la pesca. Pero además, en las dinámicas pesqueras están involucrados los *güeros* y *mestizos* –muchos de los cuales han migrado de la Costa Grande y de otras poblaciones en los Estados de Oaxaca y Guerrero-, que de igual modo tienen su parte en dicha actividad económica, ya sea pescando en el mar, controlando los medios de producción (lanchas, trasmallos, redes, cimbras), administrando los *campamentos* o manejando el comercio a nivel local-regional. Por último, es claro que los *morenos* no viven ciento por ciento de la pesca, y de hecho, unos cuantos optan por labores de ganadería o de agricultura –aun cuando estas últimas suelen asociarse al *trabajo indio*-, sin por ello dejar de asumirse como *morenos*.

Tales acotaciones hablan de la necesidad de distinguir entre las narrativas y las prácticas, pues son dos niveles de análisis diferentes. Podría afirmarse de manera tentativa, que mientras en las narrativas identitarias se percibe la pesca como una actividad realizada por la *gente morena*, las prácticas cotidianas no sólo evidencian la participación de otros actores en dicha dinámica, sino además, el hecho de que las labores no pesqueras también forman parte del universo económico de los *morenos*, inclusive desde mucho antes de que la pesca apareciera en escena. Ahora bien, estos discursos identitarios no se subsumen dentro de la noción amplia de “afromexicanidad” ni se agotan en tales o cuales marcadores raciales o culturales, sino que se anclan en realidades acotadas que fluctúan en el tiempo y espacio. En ese estado de cosas, la pesca artesanal se incorpora en las narrativas *morenas* de la diferenciación cultural, si bien en el día a día no se trate de una actividad cometida de forma exclusiva por este grupo.

En síntesis, vislumbro toda una “eficacia simbólica de la pesca”, en la cual se generan simbolismos –valga la redundancia- que eventualmente devienen en narrativas de identidad colectiva. El reto ahora está en desentrañar las razones históricas y culturales que pudieron propiciar el surgimiento de dicha “eficacia simbólica”, pero siempre teniendo en mente la idea de “afrodescendencias plurales” que se elaboran desde diferentes referentes empíricos y se manifiestan en distintas escalas o niveles de la realidad.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este escrito he insistido en la importancia de abrir otras posibles rutas de análisis para investigar las afrodescendencias en México, a fin de comprender las complejidades de las dinámicas identitarias entre poblaciones históricamente invisibilizadas en el panorama nacional. A diferencia de las perspectivas teóricas que defienden una raigambre africana a ultranza con el propósito de argumentar el carácter étnico de los fromexicanos, la propuesta aquí esbozada repara en la importancia del método etnográfico para el estudio de las prácticas y discursos de la cotidianidad a través de los cuales los sujetos construyen diferencias y elaboran identidades –o “fronteras identitarias”, según dijera Fredrik Barth (1976)-, en un proceso de etnogénesis que puede o no reivindicar un pasado africano ancestral.

En ese orden de ideas, aquí se recalca el valor de la etnografía y el análisis de lo cotidiano como los dos faros metodológicos que han de guiar las indagaciones sobre la construcción identitaria de los afrodescendientes, la cual, reitero, no se agota sólo en la búsqueda de herencias o rastros culturales africanos puesto que también se expresa en otras esferas de la realidad, más próximas a la vida diaria de los actores en cuestión. Con ello no pretendo fustigar los enfoques fromexicanistas ni desvirtuar aquellas investigaciones que sólidamente han logrado demostrar la presencia de elementos culturales de raíz africana entre los *pueblos negros* que hoy habitan regiones como la Costa Chica, Veracruz o Coahuila –por mencionar las más conocidas entre los antropólogos e historiadores-;²⁵ sino llamar la atención sobre la importancia de abrir el campo de los “estudios fromexicanos”, investigando ámbitos que aún no han sido tomados en cuenta –en el caso de los sistemas productivos, las prácticas económicas y otras actividades de la vida diaria-, y desde perspectivas teórico-metodológicas que hagan uso de la etnografía para documentar las “diferentes maneras de ser afrodescendiente”.

²⁵ Un buen ejemplo de este tipo de perspectivas la encontramos en el trabajo de Carlos Ruíz (2011 y 2013), quien sugiere la influencia de tradiciones musicales africanas –particularmente, de aquellas sociedades de la región de Senegambia- en el denominado “fandango de artesa” en la Costa Chica. Lo interesante de este trabajo es que logra sustentar histórica y etnográficamente, y sin adoptar una mirada purista o esencialista, cómo la temprana presencia de poblaciones senegambeses en el territorio novohispano pudo haber incidido en el ensamble instrumental del fandango entre los fromexicanos de la Costa Chica.

Hacer hincapié en el uso de la etnografía no implica dejar de lado los acercamientos históricos ni la importancia de conocer ciertos acontecimientos del pasado que son fundamentales para la comprensión de la realidad actual de los afrodescendientes en México: la esclavitud, la trata transatlántica –y transpacífica-, el orden sociorracial novohispano, las dinámicas de mestizaje durante la época colonial, las relaciones interétnicas con otros grupos culturales –indígenas, blancos, mestizos-, la participación de la población negra en las luchas independentistas –y, posteriormente, en la Revolución de 1910 (Vinson, 2004)-, y las configuraciones económicas y sociopolíticas a escala local-regional son fenómenos que hay que tener en cuenta a la hora de entender las peculiaridades de los afromexicanos hoy día. En este punto coincido con Mintz y Price cuando afirman que:

El pasado debe verse como la circunstancia condicionante del presente. No creemos que el presente pueda “comprenderse” –en el sentido de explicar las relaciones entre distintas formas institucionales contemporáneas- sin referencia al pasado. Suponemos que éste es siempre el caso, ya sea que nuestro interés radique en los pueblos europeos que conquistaron ese mundo al que llamaron “nuevo”, en los pueblos indígenas que destruyeron y subyugaron al hacerlo, o en los pueblos africanos –y más tarde asiáticos- que arrastraron hacia él. Es un Nuevo Mundo en tanto aquellos que se convirtieron en sus pobladores lo rehicieron y, en el proceso, se rehicieron ellos mismos (Mintz y Price, 2011: 123).²⁶

Así las cosas, los acercamientos históricos son muy pertinentes en la medida en que sirven como marco explicativo e interpretativo de las dinámicas socioeconómicas, culturales y político-organizativas de los afrodescendientes en el presente, y pueden ayudar a comprender las incertidumbres que encierran sus procesos identitarios en la actualidad. Esta mirada histórica no implica ir a la caza de “huellas o supervivencias africanas” sino más bien partir del hecho de que los africanos esclavizados y sus descendientes fueron capaces de crear y recrear cultura a través de diferentes ámbitos –religiosos, estéticos, musicales, socioparentales, domésticos, económicos, políticos-, y a pesar de la inhumanidad de los sistemas esclavistas que los oprimieron por más de tres siglos (Mintz y Price, 2011).

²⁶ Aprovecho para agradecer de nuevo a Citlali Quecha por todos los comentarios a este texto, en especial, por haberme recomendado el trabajo de Mintz y Price y lo que su lectura implica metodológicamente para el estudio de las afrodescendencias en México. El ejercicio histórico y etnohistórico, al menos en lo que respecta a las poblaciones afrodescendientes, siempre resultará imprescindible aun cuando las pretensiones investigativas estén orientadas a la descripción de fenómenos contemporáneos.

Por otra parte, considero que las aproximaciones históricas deben ir acompañadas de abordajes etnográficos que se aboquen a la exploración de las prácticas y discursos cotidianos en los cuales emergen formas variadas de afromexicanidad, independientemente de si los actores locales las asocian o no con una raigambre africana –ello en el entendido de que no todos reafirman dicho origen étnico y, antes bien, prefieren remarcar identificaciones basadas en la nacionalidad (*somos mexicanos*), el lugar de residencia (*somos fareños*), o la raza (*somos morenos, somos negros*)-. En este punto, pienso que es importante trascender los “estudios sobre el folclor” –los cuales han sido y seguirán siendo significativos- y llevar a cabo pesquisas que analicen dimensiones de la realidad que no siempre han sido tenidas en cuenta por los antropólogos e historiadores –y aquí me refiero en concreto al universo económico-productivo de la *gente negra*-. De lo contrario, aún seguiríamos teniendo una visión incompleta y opaca de las afrodescendencias, como si fueran algo reducible a un conjunto discreto de manifestaciones culturales (artísticas, dancísticas, musicales, estéticas).

Para avanzar en ese sentido, resulta útil el concepto de “pluralidad de afrodescendencias” trabajado implícita o explícitamente por varios de los autores citados en esta tesina (Hoffmann, 2006 y 2007; Iturralde, 2013; Ruíz, 2006), quienes enfatizan las múltiples adscripciones identitarias de los sujetos afrodescendientes, construidas en distintos momentos de la interacción cotidiana, y según las narrativas de diferenciación enunciadas por actores específicos: líderes comunitarios, pescadores, campesinos, organizaciones sociales, académicos, activistas, funcionarios del Estado, instituciones no gubernamentales y organismos internacionales. Tales narrativas o discursos de ninguna manera son esenciales, inmanentes o ahistóricos, pues fluctúan de acuerdo con las circunstancias históricas y las escalas de interacción en las que se encuentren inmersos los actores en cuestión.

Desde esta óptica, “ser afrodescendiente” no es sólo reivindicar un legado africano sino también verse y asumirse como diferente en relación con los “Otros” con los que se interactúa en el diario vivir. Es aquí donde entran en juego aquellos rasgos culturales diacríticos que los propios actores consideran significativos en la elaboración de sus fronteras identitarias (Barth, 1976; Cardoso de Oliveira, 2003), y que en la Costa Chica han

sido manifestados a través de bailes o danzas –como la de los Diablos, la de la Tortuga o la del Toro de Petate-, festividades –como la de Santiago Apóstol o la de Cristo Rey-, ritmos musicales –como las chilenas, las cumbias y los corridos costeños-, arte verbal –mitos, cuentos, versos y coplas-, creencias –por ejemplo en los *tonos*, *sombras* y espíritus-, organización socioparental –basada en la matrifocalidad-, y otros aspectos referidos por los académicos e investigadores (Aguirre Beltrán, 1995; Cruz et al., 1990; Díaz et al., 1993; Díaz, 2003; Gutiérrez Ávila, 1988 y 1993; Lara, 2003; Lewis, 2001 y 2005; Moedano, 1980 y 1988; Quecha, 2006 y 2011; Ruíz, 2011; Solís, 2011). En este punto es donde, a mi modo de ver, la pesca ribereña también parece jugar un papel relevante en la construcción identitaria de la *gente morena* de Punta Maldonado, al tratarse de una práctica cuya “eficacia simbólica” la ha llevado a ser apropiada por estos actores, quienes la asumen como otro de sus rasgos distintivos de identidad.

Si bien en la realidad no todos los pescadores son *morenos* ni todos los *morenos* son pescadores, en las narrativas de diferenciación que estos manejan en su diario vivir, la pesca artesanal aparece como un elemento que los diferencia de los amuzgos de las sierras y zonas montañosas, a quienes por lo general sitúan en labores económicas más ligadas con el trabajo *a machete o del campo*. De nuevo, aclaro que en la práctica los afrodescendientes también se dedican a trabajos agrícolas y pecuarios, pero en un nivel discursivo-identitario valoran a la pesca ribereña como una actividad muy significativa para ellos, no sólo porque es su modo de subsistencia y la principal fuente de ingresos para contrarrestar la marginación estructural en que se hallan, sino porque encuentran en ciertos valores asociados a esta actividad –reciprocidad, solidaridad, carácter lúdico- aspectos que los caracterizan como *morenos*.

En esa medida considero, aún de forma hipotética, que la pesca ribereña es un elemento a tener en cuenta para el análisis de la identidad colectiva de los *morenos* de Punta Maldonado, en tanto adquiere cierto grado de “eficacia simbólica” que a su vez la lleva a erigirse en un posible referente identitario para esta población. Ello no quiere decir que la pesca artesanal defina o genere una “identidad negra”, o que a raíz de su desarrollo se produzca y consolide la “negritud” en la Costa Chica; la idea, más bien, es ver las dinámicas que constituyen el motor social de los afrodescendientes –y aquí la pesca ocupa

un lugar nodal en El Faro- no sólo en sus ámbitos económicos, tecnológicos y organizacionales, sino también en su cualidad simbólica, pues podría ser un aspecto fundamental en el proceso de etnogénesis por el cual atraviesan estos grupos. En otras palabras, se trata de observar tales dinámicas en tanto que fenómenos susceptibles de ser significados por los actores locales, con las posibles implicaciones identitarias que esto podría traer consigo.

Hacen falta mayores datos etnográficos que permitan reforzar esta hipótesis –o descartarla de plano-, y en ese sentido es menester llevar a cabo otras estancias en campo que amplíen el esbozo planteado aquí. En todo caso, me parece pertinente continuar con la ruta teórico-metodológica trazada a lo largo del documento, en la que se recalca la relevancia de etnografiar las cotidianidades de los afrodescendientes, pues en ellas es posible atisbar las complejidades identitarias que tantas dificultades han representado para los antropólogos y académicos en general. En ese orden de ideas, el estudio de las prácticas productivas y/o económicas constituye tan solo una veta de trabajo, de las muchas que podrían explorarse.

A ese respecto, un posible campo de indagación antropológica puede ser el de las actividades ganaderas, las cuales, a diferencia de la pesca artesanal, sí tienen una gran tradición en la región de la Costa Chica –puesto que se remonta a los inicios del periodo colonial, desde el arribo mismo de los conquistadores y colonizadores españoles (Aguirre Beltrán, 1995; Motta, 2006)-. Asimismo, para algunos investigadores la ganadería es la “materia prima” a partir de la cual los *morenos* han elaborado los rituales, danzas y festividades que a la fecha siguen ejerciendo; por ejemplo, las Danzas de los Diablos y del Toro de Petate, las Fiestas a Santiago Apóstol y el Fandango de Artesa, tienen motivos alusivos a la vaquería, el pastoreo y a las demás labores ganaderas que tradicionalmente han ejercido estas poblaciones de la Costa Chica (Motta, 2006; Quecha, 2006 y 2011; Ruíz, 2013; Solís, 2011). De este modo, la “eficacia simbólica” de la ganadería vacuna parece ser mucho más evidente que en el caso de la pesca artesanal, al punto de incidir en el ritualismo, la estética y la religiosidad de los *negros costachiquenses* de una manera mucho más clara. Sin embargo, las exploraciones etnográficas sobre la actividad en sí han sido casi nulas, prestando escasa atención a sus aspectos concretos: la organización de las jornadas laborales, las técnicas y tecnologías implicadas, el conocimiento empírico asociado, las

relaciones económicas y sociales entre los diversos actores involucrados, las lógicas culturales subyacentes y el porqué del estrecho lazo que parece haber entre todos estos aspectos y las fiestas, danzas, rituales y demás tradiciones comunitarias celebradas por los actores locales.

Ahora bien, hay varios asuntos que no fueron tratados en esta tesis y sobre los que vale la pena reflexionar para investigaciones posteriores. En primer lugar, es clave analizar con mayor detalle el papel que juegan las relaciones de poder en la construcción identitaria de los *negros* de la Costa Chica. En efecto, la identidad no sólo debe mirarse en términos culturales, pues se correría el riesgo de esencializarla, reducirla y simplificarla, al verla sólo como un conjunto acotado de rasgos –un territorio, una lengua, una religión, unas creencias, unos ritos o, en el caso aquí trabajado, unas actividades económicas-, con significaciones sociales para un cierto grupo de actores que se asumen (y se presentan) como unidad. De igual manera, los análisis de la identidad tampoco deberían enfocarse en el modelo interaccionista que enfatiza las diferencias intersubjetivas percibidas por los actores sociales, sin antes tener presentes las jerarquías y relaciones de poder inmersas en esas mismas interacciones. Más todavía, es vital comprender las políticas de la diferencia que han hecho pensable el concepto de “afrodescendiente” en México, en aras de evitar la “trampa culturalista” que reduce la identidad a la cultura y viceversa.

Pero, ¿Qué se entiende por “políticas de la diferencia”? No es mi intención desarrollar a fondo el concepto –en parte porque es una de las tareas que espero realizar a futuro-, aunque de entrada concuerdo con Eduardo Restrepo, quien entiende esta noción en tanto que “conceptualizaciones y posiciones que permiten visibilizar-constituir ciertas diferencias en una aglomeración poblacional determinada [al tiempo que] invisibilizan-imposibilitan la existencia de otras diferencias” (2013: 159). De este modo, las políticas de la diferencia hacen pensables –valga la redundancia- las diferencias, dándoles su existencia histórica y haciendo posible determinadas posiciones en torno a las mismas. Cabe anotar que su configuración no sólo es generada desde el Estado y sus instituciones –que de todas maneras son fundamentales en su conformación-, sino también a partir de los movimientos sociales, las ONG y el sector académico (Restrepo, 2013: 158-159).

Con base en estos postulados, Restrepo refiere para el caso colombiano dos de las políticas de la diferencia relativas a los “negros” o “afrodescendientes”, que hoy día coexisten, se articulan y contrastan. Por un lado, una política de “etnización” que emerge en el último cuarto del siglo pasado, y en la cual los campesinos negros son imaginados como un grupo étnico con una cultura e identidad distintas a las de occidente, y con unos derechos territoriales que se deben defender (2013: 151-153). Por otro lado, una política de “racialización diaspórica” que se perfila a principios del nuevo milenio, y en la cual se involucran agencias gubernamentales y entidades multilaterales que han incorporado agendas en contra de la discriminación racial, la marginación socioeconómica y la invisibilidad histórica de los afrodescendientes, exigiendo acciones afirmativas que reviertan dicha condición de subalternidad (2013: 154-157). Así, mientras que en la primera política sobresalen las nociones de “etnia”, “etnicidad” o “cultura”, en procura de exaltar la diferencia de un “Otro culturalizado” inteligible a partir de diacríticos culturales; en la segunda el concepto de “raza” –que ya no se entiende en términos biologizantes ceñidos a la sangre y los genes- figura de forma importante, en tanto va asociado al sistema racista que propició la trata, la esclavitud y la marginalidad históricas de un “Otro subalternizado” que demanda equidad socioeconómica y visibilidad política (Restrepo, 2013).

En ese estado de cosas, ¿Cuáles serían las políticas de la diferencia que operan en el caso mexicano, en relación con los *morenos* o afrodescendientes? ¿Cómo se han conformado y configurado esas conceptualizaciones que han hecho pensable la idea de “lo negro” o “lo afro” en México? A lo largo de este texto he mencionado en forma implícita algunas de dichas políticas, si bien falta realizar una mayor indagación histórica y etnográfica. Por lo pronto, baste con decir que en México son al menos dos los modelos ideológicos que han operado en la construcción de la identidad negra: por un lado, el de la “racialización”, que al ser heredero del sistema clasificatorio colonial, defiende la existencia de grupos humanos (“blancos”, “indios”, “negros”) cuyos caracteres fenotípicos determinan cualidades morales e intelectuales. En el particular contexto mexicano, este modelo se asocia con las políticas homogeneizadoras y monoculturalistas predominantes durante el siglo XIX y hasta la segunda mitad del XX, que desconocieron diversas alteridades –entre ellas la “negra”-, resaltando al “mestizo” como el sujeto nacional y el símbolo de la “mexicanidad” en contraposición a los “blancos gachupines” (Hoffmann, 2008: 168-169).

Bajo esa lógica, según reseñé en el capítulo dos, las poblaciones negras siempre eran percibidas en términos peyorativos e inferiorizantes, siendo borradas o anuladas al no encajar dentro de la imagen del sujeto hegemónico mexicano: aquella “Raza Cósmica” defendida por Vasconcelos, producto de la mezcla racial entre blancos e indígenas. Este proceso ideológico de “racialización” y “mestizofilia” se valió de sacerdotes, maestros, literatos, profesionistas y otros intelectuales (Hoffmann, 2008: 169), quienes diseminaron la idea que la “raza negra” era inexistente en México –al ser un lastre para el desarrollo nacional-.

Por otro lado, está el modelo de la “etnicización” gestado a finales del siglo XX, que a través del discurso del multiculturalismo produce una identidad étnica “afromestiza” o “afromexicana”, a fin de buscar formas de inclusión ciudadana que respeten la diferencia cultural que la figura del “mestizo” justamente diluía (Hoffmann, 2008: 168-169). Aquí es evidente la semejanza con la política de “etnización” referida por Restrepo para el caso colombiano, toda vez que entre los afrodescendientes de México se genera una “normalización identitaria” en la cual se asocian determinados rasgos o marcadores culturales (lengua, vestimenta, gestualidad corporal, rituales) con una identidad “negra” o “afromestiza” (Hoffmann, 2008: 165). Empero, como he mencionado a lo largo de la tesis, esta “normalización” no sólo busca el reconocimiento de cierta especificidad étnico-cultural, sino también la reivindicación de derechos colectivos y la formulación de políticas públicas o acciones afirmativas que reviertan el racismo, la exclusión social y la invisibilidad histórica –lo cual está más relacionado con la “racialización diaspórica” enunciada por Restrepo-. A esto último Hoffmann lo denomina “polarización racializada” que combina un discurso étnico-racial, al “condiciona[r] el acceso a ciertos derechos, mismos que son concebidos como prueba y garantía de acceso a una ciudadanía plena e igualitaria” (2008: 167).

De este modo, el modelo actual de la “etnicización” en México articula las políticas etnicizadoras con las racializadoras, siendo fundamental el rol de activistas, movimientos sociales, académicos, profesionistas, agencias gubernamentales, actores estatales, técnicos del desarrollo y organismos transnacionales, a través de los cuales se difunde el programa multiculturalista, la especificidad étnica afromexicana y la agenda reivindicativa-afirmativa

(Hoffmann, 2008: 69). Ahora bien, hay que ver hasta qué punto los actores locales –me refiero a los pescadores, campesinos y vaqueros que se autodefinen *morenos*- incorporan o se apropian de estas “políticas de las diferencia”, y en qué medida producen otro tipo de discursos de identidad y alteridad.

A título personal, aunque consciente de que es necesario contar con mayor material empírico, considero que a la comunidad de El Faro aún no han llegado con suficiente fuerza los modelos etnizadores y racializadores que refieren Hoffmann y Restrepo, por lo cual los *morenos* de esta localidad no defienden una raíz africana ancestral ni exigen reparaciones arguyendo discriminación racial u olvido histórico; en cambio, argumentan su identidad *morena* con base en ciertas experiencias de la cotidianidad –por ejemplo, la pesca artesanal- que los diferencian de otros colectivos humanos, sobre todo aquellos que denominan *indios* o *guancos*. Esto no implica, valga reiterar, la ausencia de relaciones de poder, pues claramente están presentes desde el hecho mismo de nombrar o categorizar a un “Otro” con base en criterios que entrañan formas de violencia simbólica construidas bien sea sobre la raza, la clase o el sexo-género.

Lo anterior me lleva a llamar la atención sobre un asunto que si bien no fue tratado en esta tesina, a posteriori podría constituir uno de mis principales objetos de investigación, a saber, la intersección entre diferentes entramados de construcción de la diferencia referida a la negritud: el de raza-etnia, el de sexo-género y el de ocupación-clase.²⁷ En este momento ya resulta imposible ofrecer elaboraciones teóricas consolidadas, aunque vale la pena trazar algunas orientaciones que sirvan de fundamento para pesquisas futuras.

La primera díada (raza-etnia) fue abordada de modo tangencial en la tesis, pero aún requiere un mayor refinamiento teórico, pues no es igual el concepto de raza que se manejaba a finales del siglo XIX y principios del XX, al sentido que ha adquirido hoy día; mientras que antes las diferencias morales e intelectuales se “naturalizaban” sobre una base biológica (la “raza”) reducida a rasgos fenotípicos, en la actualidad se entiende “lo racial” como construcciones simbólicas que se utilizan en ciertas circunstancias sociopolíticas para

²⁷ Agradezco muy especialmente al profesor Federico Besserer las sugerencias bibliográficas referentes a este asunto. De igual modo, sus comentarios acerca de la relevancia de considerar las teorías del poder en el análisis de la identidad y la diferencia resultan valiosos e invitan a reflexionar sobre la “negritud” y lo “afro” desde otras aristas.

la definición de grupos humanos –y la eventual exigencia de derechos colectivos o de acciones afirmativas, según vimos en los casos afrocolombiano y afroamericano- (Restrepo, 2013: 151-154; Stolcke, 2000: 34-41). Estas precisiones analíticas sobre la “raza” deben ir de la mano con las articulaciones asociadas a la “etnicidad”, toda vez que las nociones de “etnia” o “grupo étnico” fueron adoptadas en un contexto histórico específico –la posguerra- para sustituir al término de “raza”, con el propósito de conceptualizar a las comunidades humanas como fenómenos histórico-culturales caracterizados por un conjunto de rasgos comunes (Stolcke, 2000: 34-35).

Sin embargo, el desplazamiento de la raza a la etnia “tendió a minimizar o esquivar el fenómeno del racismo realmente existente, es decir, el que se dieran discriminaciones y exclusiones justificadas ideológicamente, atribuyéndolas a supuestas deficiencias morales e intelectuales raciales y hereditarias” (Stolcke, 2000: 35-36). Dicho en otras palabras, los procesos de etnicización ocultaron sistemas de dominación, primero racistas –que, como se ha visto, jerarquizan a los grupos humanos en función de cualidades físicas y morales supuestamente innatas- y, luego de “fundamentalismo cultural” –en los cuales se supone una humanidad dividida en culturas homogéneas, inconmensurables y etnocéntricas por naturaleza, motivo que justifica y refuerza su separación mutua- (Grimson, 2009: 51-53; Stolcke, 2000: 52). ¿Cuál es la relevancia de estas articulaciones raza-etnia para el asunto estudiado? ¿Cómo se expresan el racismo y el absolutismo étnico en las dinámicas de identidad-alteridad de la gente *morena costachiquense*? ¿Qué posturas adoptan los actores locales frente a tales entramados? Estas serían las primeras interrogantes a desarrollar en un eventual proyecto investigativo.

En cuanto a la díada sexo-género, fue nulo el acercamiento realizado en la tesis, aun cuando se trata de dimensiones muy presentes en la realidad de los sujetos estudiados. Por ejemplo, es claro que en la pesca artesanal de Punta Maldonado opera la división sexual del trabajo, ya que mientras los hombres entran a las faenas pesqueras en el mar (labores productivas), las mujeres se encargan de la preparación del producto capturado para el consumo de su unidad familiar (labores domésticas), o bien, de la venta del pescado en los mercados locales de Cuaji o San Nicolás (labores comerciales). Bajo esa lógica, aquellas mujeres que se involucran en las tareas socialmente asignadas a los hombres son tildadas de *machorras*

o *marimachos* –viendo así trastocada su identidad sexual-, del mismo modo en que a los hombres que realizan labores domésticas se les considera *mandilones* o, inclusive, *putos*. ¿De qué manera inciden estos hallazgos etnográficos referentes a las posiciones por sexo y género, en la elaboración identitaria de los *morenos* de Punta Maldonado? ¿Cómo se entrecruzan ambas díadas?

Para comprender esas intersecciones, es menester dejar sentados ciertos elementos conceptuales. Por ahora, baste con precisar que el sexo se refiere al hecho biológico de ser macho o hembra; el género, en cambio, es una creación simbólica que atribuye significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales, cuestionando así los esencialismos reduccionistas que todo lo reducen a la biología-naturaleza. Asimismo, cabe mencionar que el género, al ser una categoría sociohistórica de desigualdad entre hombres y mujeres, también dirige la atención hacia otras formas de diferencia que se traducen en desigualdad: raza-etnia, de un lado, y clase, del otro (Stolcke, 2000: 29). En el fondo, comenta esta autora, las asimetrías por raza-etnia y por sexo-género tienden a legitimar las desigualdades sociales, como si éstas estuvieran basadas en diferencias naturales inmutables cuando de hecho no son otra cosa que construcciones culturales (2009: 26-27).

Por último, tenemos la díada ocupación-clase, la cual deberá ser problematizada junto con las otras parejas analíticas, a fin de observar cómo se entreveran las “negritudes” (o “afrodescendencias”) con las posiciones de clase, género y sexo, en la construcción de la identidad y la diferencia; el interés, entonces, es mirar a la luz de los datos empíricos, las “formas en que se articulan, imbrican y construyen mutuamente las relaciones sociales de sexo, sexualidad, raza y etnicidad [además de la de clase y ocupación]” (Wade et al., 2008: 24), en el contexto específico de la identidad *negra* en la Costa Chica mexicana. Todos estos tópicos habrán de ser tratados con mayor agudeza en posteriores ejercicios investigativos, teniendo por fundamento a las teorías del poder y la interseccionalidad (Stolcke, 2000; Wade et al., 2008).

REFERENTES CITADOS

Aguado, José Carlos y María Ana Portal. 1991. "Tiempo, espacio e identidad social". En *Alteridades* 1 (2), Pp. 31-41. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1969. "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 31, Pp. 51-71.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1989 [1946]. *La población negra en México, 1519-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1995 [1958]. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alcalá, Graciela. 1992. "La ayuda mutua en las comunidades de pescadores artesanales de México". En *Anales de Antropología*, Vol. 29, No. 1. Pp. 179-203. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Añorve, Eduardo. 2011. *Los Hijos del Machomula*. Chilpancingo: Talleres La Trinchera.

Barth, Fredrik. 1976. "Introducción". En Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel. 1997. "Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México". En *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Instituto Nacional Indigenista; Siglo XXI Editores.

Bartolomé, Miguel. 2009. "Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas". En Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coordinadoras), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la*

diferencia. Pp. 51-78. México: Universidad autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. "Un concepto antropológico de la identidad". En *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Castaingts, Juan. 2013. "La articulación de modos de producción". En *Apuntes para el curso antropología de los sistemas económicos*. Sin publicar. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Castillo, Amaranta. 2003. "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña". En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XLVI. Núms 188-189. Mayo-diciembre Pp. 267-290. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Colectivo África A.C. 2013. "Afromexicanos acuerdan agenda común con CONAPRED". Noticia consultada en: <http://colectivoafrica.blogspot.mx/2013/06/afromexicanos-acuerdan-agenda-comun-con.html>. Fecha de consulta: 22/06/2013.

Cruz, Alejandra. 2000. "Sobrevivir o asimilarse: el espacio afromestizo en México y sus transformaciones; el caso de Chacalapa". Tesis de Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cruz, Sagrario, Alfredo Martínez y Angélica Santiago. 1990. *El carnaval en Yanga: notas y comentarios sobre una fiesta de la negritud*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

De la Serna, Juan Manuel (coordinador). 2010. *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Delgado, Claudia. 2011. "Viviendo en el mar: una descripción de la actividad pesquera en Bahía de Kino, Sonora, México". En Graciela Alcalá (editora) *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio, Población, Producción y Política. Vol. 1*. Pp. 315-350. México: Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz, Cristina. 1995. "Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afomestizas de la Costa Chica de Guerrero". Tesis de Licenciatura en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Díaz, Cristina. 2003. *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Díaz, Cristina, Francisca Aparicio y Adela García. 1993. *Jamás Fandango al Cielo. Narrativa afromestiza*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Díaz, Rodrigo. 1993. "Experiencias de identidad". En *Revista Internacional de Filosofía Política*, No.2, Madrid. Pp. 63-74.

Díaz, Rodrigo. 2013. *Notas de clase del curso "Historia de la Teoría Antropológica II"*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Trimestre P-13.

Dietz, Gunther. 2007. "Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas." *Cuadernos IAPH Patrimonio Inmaterial, Multiculturalidad y Gestión de la diversidad*, 26-47.

Espitia, Alberto. 2011. "Organización socio-territorial de un grupo de pescadores afromestizos en la Costa Chica. Estudio de caso de la comunidad de Chacahua, municipio de San Pedro Tututepec, Distrito de Juquila, Estado de Oaxaca". Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Faulkner, Sandra, John Baldwin, Sheryl Lindsley, y Michael Hecht. 2006. "Layers of Meaning: An Analysis of Definitions of Culture". En: John R. Baldwin, Sandra L. Faulkner, Michael L. Hecht y Sheryl L. Lindsley (eds.), *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*. Pp. 27-52. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Flanet, Veronique. 1977. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

García Canclini, Néstor. 2004. “La cultura extraviada en sus definiciones” y “Diferentes, desiguales y desconectados”. En: *Diferentes, desiguales y desconectados*. Pp. 29-82. México: Gedisa.

Gatti, Luis María. 1986. *Los pescadores de México: la vida en un lance*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS; Cuadernos de la Casa Chata 110, Serie Los pescadores de México, Volumen 1.

Geertz, Clifford. 2003 [1973]. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de las culturas”. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez, Gilberto. 2003. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Giménez, Gilberto. 2009. “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”. En Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coordinadoras), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*. Pp. 35-49. México: Universidad autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Grimson, Alejandro. 2009. “Fundamentalismo cultural”. En Miguel Ángel Aguilar, Eduardo Nivón, María Ana Portal, Rosalía Winocur (coordinadores) *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Pp. 51-66. México: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Guadarrama, Rocío. 1999. “El debate sobre las culturas laborales: viejos dilemas y nuevos desafíos”. En Rocío Guadarrama (coordinadora), *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*. Pp. 15-49. México: Juan Pablos Editor; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Fundación Friedrich Ebert.

Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, Estudios de Comunicación # 19.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1986. “Léxico del trabajo agrícola en San Nicolás, municipio de Cuajinicuilapa, Costa Chica de Guerrero”. Tesis de Licenciatura en Lingüística, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1988. *Corrido y violencia entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1993. *La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afroestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

Hall, Stuart. 2010a [1989]. “Etnicidad: identidad y diferencia”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 339-348. Bogotá: Enviación Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Hall, Stuart. 2010b [1990]. “Identidad cultural y diáspora”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 349-361. Bogotá: Enviación Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Hall, Stuart. 2010c [1992]. “La cuestión de la identidad cultural”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 349-361. Bogotá: Enviación Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Hobsbawm, Eric. 2002 [1983]. “Introducción: La invención de la tradición”. En Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*. Pp. 7-21. Barcelona: Crítica.

Hoffmann, Odile. 2006. "Negros y afroestizados en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". En *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 68, No. 1 (Ene-Mar 2006). Pp. 103-135. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hoffmann, Odile. 2007. "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica". En Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (Coordinadoras.) *Retos de la diferencia, los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. Pp. 363-397 México: CEMCA, CIESAS, IRD, ICANH.

Hoffmann, Odile. 2008. "Entre etnicización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México". En Alicia Castellanos (coordinadora) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. Pp. 163-175. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

INEGI, 2010. *Censo de Población y Vivienda 2010*. México.

Iturralde, Gabriela. 2013. "Negros, morenos, afromexicanos... Reflexiones sobre el estudio de la(s) afrodescendencia(s) en México". Ponencia presentada en el Coloquio *Estudios sobre la población de herencia africana en México. Reflexiones teórico-metodológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Lara, Gloria. 2003. *Raíces de color, afro mexicanos en la construcción ciudadana, Costa Chica Oaxaqueña*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Lara, Gloria. 2010. "Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)". En Odile Hoffmann (coordinadora) *Política e identidad Afrodescendientes en México y América Central*. Pp. 307-334. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Lewis, Laura. 2001. "Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of *Moreno* Mexican Identity". En *Cultural Anthropology* 16 (1), Pp. 62-82.

Lewis, Laura. 2005. "Negros, negros-indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)". En *Guaragao*, Año 9, No. 20, La negritud en América Latina, Pp. 49-73.

Machuca, Jesús. 2008. "Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca". En Alicia Castellanos (Coord.) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. Pp. 177-197. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Marín, Gustavo. 2007. *Vidas a contramarea: pesca artesanal, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Michoacán.

Martínez, Jorge. 2009. "Algunas reflexiones en torno al reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos negros en México". En Israel Reyes Larrea, Nemesio J. Rodríguez Mitchell y José Francisco Ziga Gabriel (compiladores) *De afromexicanos a Pueblo Negro*. México: Programa México Nación Multicultural. Versión electrónica disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Afromexicanos/indice.html>. Fecha de consulta: 02/05/2013.

Martínez Montiel, Luz María. 1994. *Presencia Africana en México*. México: Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Méndez, Irene. 2004. "Etnografía de Chacahua, Costa Chica, Oaxaca". Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Meza, Iris. 2003. "'Nosotros somos morenos': Etnografía de un pueblo de la costa chica guerrerense: Playa Ventura". Tesis de Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mintz, Sidney y Richard Price. 2012. *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Moedano, Gabriel. 1980. "El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afroestizos de México". En *Antropología e Historia*, Boletín del INAH, Época II, número 31, julio-septiembre, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Moedano, Gabriel. 1988. "El arte verbal afroestizo de la Costa Chica de Guerrero". En *Anales de Antropología*, 25 (1), Pp. 283-296. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Moedano, Gabriel. 1992. "Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México". En Emma Pérez-Rocha y Gabriel Moedano *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afroestizista*. Pp. 37-64. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Motta, Arturo y Ethel Correa. 1996. "Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca". En *Dimensión Antropológica*, Año 3, Volumen 8. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.

Motta, Arturo. 2006. "Tras la heteroidentificación. El "movimiento negro" costachiquense y la selección de marbetes étnicos". En *Dimensión Antropológica*, Año 13, Volumen 38, Septiembre/Diciembre. Pp. 115-150. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH.

Naveda Chávez-Hita, Adriana. 1996. "Los estudios afroestizos: los cimientos y las fuentes locales". En *La Palabra y el Hombre*, 97, enero-marzo, Pp. 125-136. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Naveda Chávez-Hita, Adriana. 1999. "Fuentes para el estudio de la población esclava en México". En *América Latina en la Historia Económica*, 6 (12), Pp. 93-102. México: Instituto Mora.

Portal, María Ana. 1997. "Reflexiones en torno al concepto de identidad". En *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec. Tlalpan, México, D.F.* Pp. 47-56. México: Universidad Autónoma Metropolitana;

Dirección General de Culturas Populares/ Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Portal, María Ana y Xóchitl Ramírez. 2010. *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Prudente, Rodolfo. 2009. “La experiencia docente del tema de historia y cultura afroestiza en José María Morelos, Oaxaca”. En Israel Reyes Larrea, Nemesio J. Rodríguez Mitchell y José Francisco Ziga Gabriel (compiladores) *De afromexicanos a Pueblo Negro*. México: Programa México Nación Multicultural. Versión electrónica disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Afromexicanos/indice.html>. Fecha de consulta: 02/05/2013.

Quecha, Citlali. 2006. “Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes”. Tesis de Maestría en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Quecha, Citlali. 2011. “*Cuando los padres se van: infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*”. Tesis de Doctorado en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Quiroz, Haydée. 2008. *Las mujeres y los hombres de la sal de la Costa Chica de Guerrero*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

Restrepo, Eduardo. 2004. “Cartografiando los estudios de la etnicidad”. En *Teorías de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Pp. 15-33. Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo. 2007. “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. En *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, (5): 24-35. Santa Marta: Universidad del Magdalena.

Restrepo, Eduardo. 2013. “Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia”. En Alejandro Grimson y Karina Bidaseca (coordinadores)

Hegemonía cultural y políticas de la diferencia. Pp. 147-163. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

Reygadas, Luis. 2002. "Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo". En *Nueva Antropología*, vol. XVII, núm. 60. Pp. 101-119. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez, Nemesio. 2009. "De afroestizos a pueblos negros: hacia la construcción de un sujeto sociopolítico en la Costa Chica". En Israel Reyes Larrea, Nemesio J. Rodríguez Mitchell y José Francisco Ziga Gabriel (compiladores) *De afromexicanos a Pueblo Negro*. México: Programa México Nación Multicultural. Versión electrónica disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Afromexicanos/indice.html>. Fecha de consulta: 02/05/2013.

Rodríguez, Roberto e Imelda García. 1985. *Los pescadores de Oaxaca y Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS; Cuadernos de la Casa Chata 118, Serie Los Pescadores de México, Volumen 9.

Ruíz, Carlos. 2011. "En pos de África: el ensamble instrumental del fandango de artesa en la Costa Chica". En *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 51, mayo-agosto 2011. Pp. 43-62. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Ruíz, Carlos. 2013. "Música y rasgos afrodescendientes: algunas tendencias metodológicas en el estudio de la cultura afromexicana de la Costa Chica". Ponencia presentada en el Coloquio *Estudios sobre la población de herencia africana en México. Reflexiones teórico-metodológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Ruíz, Rocío. 2006. "Diferentes formas contemporáneas de ser negro en la Costa Chica. Paradojas del discurso". Tesis de Maestría en Antropología Social, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS.

Secretaría de Asuntos Indígenas. 2013. *Principios y criterios para la reforma constitucional legal e institucional sobre los derechos de los pueblos indígenas y negro*

afromexicano de Oaxaca. Oaxaca de Juárez: Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.

Solís, Judith. 2009. “La construcción imaginaria de la identidad afroamericana. La interpretación de una cultura a través de sus diversos textos. El caso de San Nicolás Tolentino, Municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero”. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Stolcke, Verena. 2000. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”. En *Política y Cultura*, 14. Pp. 25-60. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Torres, Jorge e Isidro Ramírez. 2008. “Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afromexicanos en la Costa Chica de Oaxaca, México”. En Alejandro Becerra Gelover (coordinador), *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*. Pp. 219-242. México: Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones Contra la Discriminación; Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, CONAPRED; Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Torres, Raquel y Dora Elena Careaga. 1995. *La cocina afromestiza en Veracruz*. México: Instituto Veracruzano de Cultura.

Turner, Víctor W. 2002a. “Dramas sociales y metáforas rituales” En Ingrid Geist (compiladora), *Antropología del ritual*. Pp. 35-70. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Turner, Víctor W. 2002b. “Antropología del performance” En Ingrid Geist (compiladora), *Antropología del ritual*. Pp. 101-141. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vaughn, Bobby. 2004. “Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica”. En Ben Vinson y Bobby Vaughn, *Afroméxico: El pulso de*

la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar. Pp. 75-97. México: Fondo de Cultura Económica.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa. 2005. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez, María Elisa (coordinadora). 2010. *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Velázquez, María Elisa. 2013. “Fuentes y métodos para el estudio histórico de las personas africanas y afrodescendientes en México: retos y perspectivas”. Ponencia presentada en el Coloquio *Estudios sobre la población de herencia africana en México. Reflexiones teórico-metodológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Villerías, Salvador y Álvaro Sánchez. 2010. “Perspectiva territorial de la pesca en la Costa Chica de Guerrero”. En: *Investigaciones Geográficas*, núm. 71, abril. Pp. 43-56. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vinson, Ben. 2004. “La historia de los estudios de los negros en México”. En Ben Vinson y Bobby Vaughn *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Pp. 19-74. México: Fondo de Cultura Económica.

Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros. 2008. “Identidades racializadas y sexualidades en América Latina. A manera de introducción”. En Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (editores), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América latina*. Pp. 17-39. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES, Escuela de Estudios de Género; Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica CIDSE; Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, CLAM.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00097

Matricula: 2123800084

LOS PESCADORES ARTESANALES DE PUNTA MALDONADO (EL FARO): APROXIMACION ETNOGRAFICA A LA CONSTRUCCION IDENTITARIA DE LA POBLACION AFRODESCENDIENTE DE LA COSTA CHICA DE GUERRERO

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 3 del mes de julio del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. AKUAVI ADONON VIVEROS
DRA. CITLALI QUECHA REYNA
DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS
DE: ALDRY GIOVANNY CASTILLO FIGUEROA



Giovanny Castillo
ALDRY GIOVANNY CASTILLO FIGUEROA

ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISSASI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. AKUAVI ADONON VIVEROS

VOCAL

DRA. CITLALI QUECHA REYNA

SECRETARIO

DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE