



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DE LA IDENTIDAD AFROMEXICANA.
LA INTERPRETACIÓN DE UNA CULTURA A TRAVÉS DE SUS DIVERSOS
TEXTOS. EL CASO DE SAN NICOLÁS TOLENTINO, MUNICIPIO DE
CUAJINICUILAPA, GUERRERO.**

Judith Solís Téllez

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Juan Castaingts Teillery
Asesores: Dra. Claudia Esperanza G. Rangel Lozano
Dr. Ernesto Licona Valencia

México, D.F.

Junio, 2009

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo I. Procesos simbólicos. Textos y contextos culturales	29
A. La interpretación de la cultura como texto literario	30
B. Cultura e identidad	37
C. Identidad, ideología, territorio e imaginarios	41
D. Lo simbólico y lo imaginario	44
E. Los imaginarios del indígena y el mestizo	46
F. Las representaciones del español y del negro	53
G. El imaginario del afromexicano	61
Capítulo II. La construcción de la identidad afromexicana a través de las narraciones históricas y los textos etnográficos	64
A. Los negros de México y de Guerrero	65
1) Época de la conquista y el periodo colonial	65
2) Lugares de origen	67
3) Edades y precios	67
4) Organización del trabajo	68
5) La sociedad dividida en castas y el afromestizaje	69
6) La Independencia y la abolición de la esclavitud	72
7) Llegada de los negros a la Costa Chica	74
B. Rasgos constituyentes de la identidad afromestiza destacados por los estudios antropológicos:	80
1) El nicho ecológico	82
2) La sombra	84
3) Tradición oral	86
4) El queridato	87
5) Estudios etnográficos sobre San Nicolás	90
Capítulo III. Voy a San Nicolás a mirar a mi morena	92
A. La Costa Chica	93
B. Dos poblaciones afromexicanas: Cuaji y San Nicolás, una	

historia compartida	93
C. Ubicación y descripción de San Nicolás Tolentino	95
Mapas	98
D. Estructura de poder. Grupos políticos de Cuaji	105
E. Comisaría municipal de San Nicolás	109
F. Comisaría ejidal	111
G. Actividades económicas	112
H. Un pueblo fiestero	114
1) Calendario de fiestas	115
I. La Religión	127
J. “Me voy pa’ Carolina”. La emigración y sus efectos en la cotidianidad	131
K. Rituales del Ciclo de vida	134
1) Ritual de nacimiento	135
2) Ritual de matrimonio	
a. Cambios en las reglas matrimoniales debido a la emigración	137
3) Un ritual de muerte	138
a. Nueve días. El levantamiento de sombra	
b. 40 días	142
c. Celebración del cabo de año	
4) Quién hereda	144
5) Curaciones tradicionales	145
 Capítulo IV. Relaciones interétnicas	155
A. Sobre razas y racismo	156
1) Estereotipos y distinciones étnicas	159
2) De qué manera se ve la gente a sí misma y a los demás y como consideran que la ven	166
B. Legitimando el territorio por medio de una construcción imaginaria. Análisis estructural de la leyenda de la Cacica Ambrosia Vargas y el ejido de San Nicolás	176

Capítulo V. Identificaciones

A. Entre lo español, lo indígena y lo mexicano	192
1) La fiesta de Santiago Apóstol (identificación con lo español)	194 194
2) Apropiación de una práctica cultural mesoamericana: El tonalismo	
3) ¿Por qué el santo patrono prefirió a los indígenas? Análisis estructural del mito del santo patrono	198
4) La fiesta religiosa y la fiesta cívica	204
a) 10 de Septiembre: La fiesta religiosa. La danza del toro de petate	216
b) 15 y 16 de septiembre: La fiesta cívica. Celebración de la mexicanidad	219 226
c) La representación de la batalla de apaches contra gachupines	
	228

Capítulo VI. La construcción de la distinción frente al otro

A. Tradición musical	234
B. Danzas apropiadas por los afroestizos	237
C. Objetos resignificados	255
D. Tradiciones inventadas. Los Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero	261
E. Otros foros	262
F. Una lectura del museo de culturas afroestizas	270
G. Publicaciones	274
H. Poética afroestiza	278
	280

Conclusiones

Anexos	289
Bibliografía y fuentes	302
	309

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de esta investigación es mostrar cómo se ha construido la identidad cultural afromexicana,¹ tomando como estudio de caso la población de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa en la Costa Chica del estado de Guerrero.

Aunque en México es comprobable históricamente la presencia del esclavo africano y de sus descendientes, llama la atención la casi nula existencia de rasgos culturales africanos, a diferencia de otros países del Caribe y de Latinoamérica en donde sobrevivieron aspectos de la cultura africana en el lenguaje y en la religión. Demos como ejemplo de lengua el creole y en la religión la santería. El creole que es hablado en Surinam, en Belice, en las islas Reunión y Mauricio, entre otros lugares. En cuanto a la santería, hay practicantes incluso en grandes urbes como Nueva York, lo cual nos hace conscientes del sincretismo en la transmisión de la cultura africana.

Los nacidos en la Costa Chica se identifican entre ellos como “costeños”, “negros” y “morenos”; los dos últimos términos son utilizados de diversas maneras, a veces, como sinónimos; el vocablo “moreno” puede ser considerado menos agresivo que “negro”, término que se puede usar de manera discriminatoria: “Aquí no hay negros, vete pa’ Tapextla” o para distinguirse de los otros grupos: los indígenas y los “blancos” (mestizos de la región) y, asimismo, últimamente como distinción, como ocurre en “Los Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero”, evento que se realiza año con año, desde 1997, durante el mes de marzo en alguna población de Oaxaca o de Guerrero, como una expresión de la diáspora africana en donde se organizan mesas redondas o conferencias en las cuales se reflexiona sobre la identidad del negro (de lo cual trataré en el capítulo VI). En las reflexiones

¹ En San Nicolás y en Cuajinicuilapa (población más conocida por su abreviatura “Cuaji”) algunas personas se identifican como “negros” o “morenos”. También utilizan los términos “afromestizos” y “afromexicanos”; pero hay siempre una conciencia de mezcla. Comentan sobre algún antepasado negro que se casó con una persona indígena o “blanca”.

sobre identidad que se llevan a cabo como parte de dichos *Encuentros* se ha llegado a considerar el término “moreno” como discriminativo ya que “suaviza la palabra negro”. Recordemos, además, que la palabra “moreno” se ha utilizado para designar el color de la piel indígena y que la virgen de Guadalupe es “la morenita del Tepeyac”. Con el vocablo “moreno”--al cual han aludido algunos investigadores para referirse a los negros de la Costa Chica (Iris Meza “*Nosotros somos morenos*”. *Etnografía de un pueblo de la Costa Chica guerrerense*, tesis de licenciatura en Antropología Social de la ENAH, 1999)-- como argumenta Laura Lewis (2000) se hace alusión a la descendencia común entre los negros y los indígenas, al mestizaje. Aguirre Beltrán, a fines de los años cuarenta, no menciona la palabra “moreno”. Él trata sobre la “negrada” y la “negradita”, como términos preferidos por los negros, “palabras nacidas del disgusto que produjo y produce en los negros el calificativo racial, o mejor dicho, sus implicaciones racistas. Don Inda afirma que al negro no le gusta tal denominación y a quien negro les llama, le expetan: “Negros sólo los burros, nosotros somos prietos” (Aguirre, 1985[1958]: 69). Aunque el mismo autor hace observaciones a la contradicción aparente “con el tenor de las canciones y corridos compuestos por los trovadores cuileños que llaman repetidamente *negra* a la mujer amada; mas en tales casos la dicción *negra* tiene una carga afectiva de signo positivo”. (Aguirre, 1985[1958]: 69)

La denominación “afromestizo” ha sido utilizada, inicialmente, por los antropólogos. Se ha destacado este vocablo para recuperar la herencia africana que es evidente en el fenotipo. Aguirre Beltrán (1972 [1946]) señala que durante la Colonia dicho término se usaba exclusivamente para indicar la mezcla entre el español y el indígena. El investigador afroamericano Bobby Vaughn (2004) ha señalado a México como el único país en el que se aplica dicho término, sin aludir directamente a la nacionalidad, a diferencia de la mayoría de los lugares donde hay población de origen africano. También, se ha utilizado el término “afromexicano” (Motta, 1996) y otras palabras como “afrodescendientes” y “poblaciones de origen africano” han sido propuestas por los especialistas del seminario de estudios sobre poblaciones y culturas de herencia africana en México del INAH. Estas dos últimas denominaciones no son utilizadas por las personas de esta región.

No encontré un consenso en los términos, sino el uso de los diversos vocablos. Lo cual es observable en sus canciones en donde hacen menciones de:

“negros”, “morenos” y “prietos” (ver página 92); así como en las denominaciones: “Museo de las Culturas *Afromestizas*” y “Encuentros de Pueblos *Negros*”

Además, utilizan entre ellos otras palabras para hacer referencia a su cabello rizado, como: “cuculustes” y “rarotongos”.

Más que adherirme a uno u otro vocablo quisiera destacar los usos de todos ellos. Por mi parte las denominaciones “afromestizos” o “afromexicanos” me parecen apropiadas, ya que también son utilizadas y los otros términos los uso como sinónimos.

Sin duda resulta interesante que en Guerrero, según los análisis del genoma humano en México, se encontró el mayor índice de genes africanos: el 22%. Asimismo, los genes de los mexicanos son resultado de una mezcla de 35 grupos étnicos. A propósito de los resultados sobre el genoma humano en México “no toda la población tiene el mismo tipo de genes. La prevalencia más alta de genes europeos, del 58 por ciento, se da en el estado de Sonora”. (Nota de agencia: DPA. “En Guerrero, el mayor índice de genes africanos de México, según el mapa genómico” en *El Sur*, sábado 10 de marzo de 2007: 26).

En la conformación de la identidad, el lugar geográfico que se asume como el de origen constituye un elemento importante. Los pobladores afrodescendientes, desafortunadamente, no conservaron una memoria oral de su origen africano ni de la esclavitud, y desde luego, son y se sienten mexicanos; sin embargo, con el paso del tiempo, han empezado a considerar el origen africano de sus antepasados.

Sobre el carácter del mexicano han escrito diversos autores. Roger Bartra (1987) considera una construcción imaginaria la literatura producida al respecto. Afirma que: “dicha *entelequia* ha sido reforzada por mitos, canciones, películas, por el arte y la literatura como una manera de legitimación del poder surgido del movimiento revolucionario para justificar la dominación del Estado”. Intenta explicar el porqué los hombres toleran un sistema de dominación y con su paciencia le imprimen un sello de legitimidad a la injusticia, a la desigualdad y a la explotación (Bartra, 1987: 15)

Bartra considera que México está dividido en dos: la clase dominante y la cultura popular y que por medio de lo que se ha llamado el carácter del mexicano se

ha intentado dar una homogeneidad a la diversidad de caracteres como resultado de la dominación:

La Revolución fue un estallido de mitos, el más importante de los cuales es... el de la propia Revolución. Los mitos revolucionarios no fueron, como en otras naciones, levantados sobre biografías de héroes y tiranos, sino más bien sobre la idea de una fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo *mexicano* y el gobierno *revolucionario*...En el espacio de la unidad nacional ha quedado prisionero y maniatado el ser del mexicano, como un manojo de rasgos psicoculturales que sólo tienen sentido en el interior del sistema de dominación. La cultura nacional se identifica con el poder político, de tal manera que quien quiera romper las reglas del autoritarismo será inmediatamente acusado de querer renunciar—o peor: traicionar—a la cultura nacional. (Bartra, 1987: 188)

El autor considera que habría una cultura hegemónica—en la que dominarían los valores burgueses y extranjeros— distinta de una cultura nacional y popular aunque identificadas ambas en el carácter de “lo mexicano”. Asimismo, afirma que la imaginaria que define al mexicano como sujeto de la historia y de la política—es decir, como sujeto a una dominación específicamente mexicana—ha logrado transponer, al territorio de la cultura nacional, las dos grandes clases sociales masivas que forman la base del Estado moderno: los campesinos y los obreros. Las imágenes de estas dos grandes masas sociales han sido no sólo transfiguradas en una polaridad subjetiva de actores, sino que han sido sumergidas y diluidas en dos sustancias espirituales que alimentan el alma nacional: la melancolía y la metamorfosis. Éste es uno de los puntos esenciales en donde se revela una conexión íntima entre la constitución de la cultura nacional mexicana y la cultura occidental (Bartra, 1987: 189-191).

Bartra señala que los estudios sobre “lo mexicano” constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las *formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional, se trata de un manojo de estereotipos codificados por la intelectualidad, pero cuyas huellas se reproducen en la sociedad provocando el espejismo de una cultura popular de masas. El investigador sostiene que el sistema mexicano ha gozado durante muchos años de

una gran estabilidad política, pero ha excluido el desarrollo de la democracia moderna: esto se explica en gran medida por el enorme peso del mito nacionalista:

Soy consciente de que este mito se ha forjado a lo largo de muchos años y que sus antecedentes pueden encontrarse, incluso, en el periodo colonial... Me interesa ..., mostrar críticamente la forma que adopta el mito a fines del siglo XX, pues me parece que los mexicanos debemos deshacernos de esta imaginaria que oprime nuestras conciencias y fortalece la dominación despótica del llamado Estado de la Revolución Mexicana...La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional—"el mexicano"—es una poderosa ilusión cohesionadora; su versión estructuralista o funcionalista, que piensa menos en el mexicano como sujeto y más en una textura específica—"lo mexicano" —, forma parte igualmente de los procesos de legitimación política del Estado moderno. La definición de "el mexicano" es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación. (Bartra, 1987: 16-20)

La prensa y las obras literarias, como ya lo ha dicho Anderson (1993 [1983]), mucho tienen que ver en la construcción de imaginarios.

Benedict Anderson propone la definición de nación como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana:

Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. Ahora bien pertenece a la esencia de la nación muchas cosas en común (Gellner citado en Anderson, 1993[1983]: 23-25).

Lo interesante de los afroestizos de la Costa Chica, en parte debido a la presencia de antropólogos en la región, a su propio interés y a la influencia de la ideología de la diáspora africana, es que han empezado hacer suyo un pasado de esclavitud y de vincular sus orígenes con África. De ese modo, en el evento anual que se lleva a cabo, desde 1997, llamado "Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero" se organizan mesas de discusión sobre la identidad de los pueblos negros, alternando con la presentación de danzas regionales. En dichos *Encuentros* se ha iniciado una reflexión con respecto a la contribución de los africanos a la riqueza de los países donde hubo esclavitud. Incluso algunos

intelectuales de la región, con base en la danza de la artesa, comienzan a inventar una especie de memoria del cimarronaje, lo cual contribuye a reforzar el imaginario sobre los orígenes africanos. Lo cual revisaremos en el último capítulo.

Sobre el término “imaginario”, además de Bartra y Anderson, también ha tratado Bonfil Batalla (1989 [1987]), quien llama “México imaginario” a la clase dominante a quien contrasta con el “México profundo” compuesto por la mayoría de la población:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental. No han renunciado a él; sus diferencias y las luchas que los dividen expresan sólo divergencias sobre la mejor manera de llevar adelante el mismo proyecto. La adopción de ese modelo ha dado lugar a que se cree, dentro del conjunto de la sociedad mexicana, un país minoritario que se organiza según normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional; a ese sector, que encarna e impulsa el proyecto dominante en nuestro país, lo llamo aquí el México imaginario. (Bonfil, 1990[1987]: 10)

Guillermo Bonfil señala que las relaciones entre lo que él llama el México profundo y el México imaginario han sido siempre conflictivas ya que el proyecto occidental del México imaginario ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana:

No ha habido lugar para una convergencia de civilizaciones que anunciara su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyecto, diferente de los dos originales pero nutrido de ellos. Por lo contrario, los grupos que encarnan los proyectos civilizatorios mesoamericanos y occidental se han enfrentado permanentemente, a veces en forma violenta, pero de manera continua en los actos de sus vidas cotidianas con los que ponen en práctica los principios profundos de sus respectivas matrices de civilización. Tal enfrentamiento no se da entre elementos culturales, sino entre los grupos sociales que portan, usan y desarrollan esos elementos. Son esos grupos que participan de dos civilizaciones distintas, los que a lo largo de medio milenio han mantenido una oposición constante, porque el origen colonial de la sociedad mexicana ha provocado que los grupos y clases dominantes del país sean, simultáneamente, los partícipes e impulsores del

proyecto occidental, los creadores del México imaginario, en tanto que en la base de la pirámide social resisten los pueblos que encarnan la civilización mesoamericana, sustento del México profundo. (Bonfil, 1990[1987]: 10-11)

La dominación ejercida hacia la cultura mesoamericana por parte de la civilización occidental, es para Bonfil Batalla consecuencia de nuestra historia colonial, la cual considera que no ha sido cancelada de la sociedad mexicana:

Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida, y en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado... Así, los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer. (Bonfil, 1990[1987]:11)

Para Bartra la *invención* del carácter de lo mexicano ha legitimado a los gobiernos emergidos de la Revolución. Lo cual ha sido reforzado por los estudios sobre lo mexicano para dar una homogeneidad a lo diverso. Lo "mexicano" ha servido como puente mediador entre las culturas de masas y la élite:

Encontrar la verdadera personalidad del mexicano, descubrir su espíritu auténtico. Ésa es la obsesión de Antonio Caso, y sobre todo, de José Vasconcelos. La escuela muralista y la llamada novela de la Revolución mexicana contribuyen a la búsqueda del verdadero yo del mexicano, sumergido en la melancólica otredad de los extraños seres expulsados del edén aborígen...el ajeno indio agachado es sustituido, o al menos complementado, por un nuevo estereotipo con el que las clases cultas puede, hasta cierto punto, identificarse: el mexicano violento y revolucionario, emotivo y fiestero, urbano y agresivo. (Bartra, 1987: 108)

Sin embargo los estereotipos que conforman lo mexicano están vinculados con la cultura occidental. Es el caso de la melancolía por un mundo en constante transformación atribuida a los campesinos y la idea colonialista y racista que afirma que los mexicanos son abúlicos y perezosos, el mismo Bartra nos informa que en Europa dicha percepción se extiende tanto a los latinos como a los esclavos y de que esta idea es tomada, elaborada y revalorada por la conciencia nacionalista, para

oponerla con orgullo patriótico a los valores pragmáticos que se asignan a los anglosajones. Contraste que lleva a cabo Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*.

Entre los estereotipos que conforman lo mexicano Roger Bartra, señala al héroe agachado y al pelado. Por medio de uno y otro se han transfigurado las figuras del campesino, del indígena y del obrero de la época moderna. Al mexicano se le ha atribuido, además el ser perezoso, melancólico, impuntual, el ser valiente, el machismo, el desmadre o el valemadrismo y el no tener miedo a la muerte; así como también sentimientos de inferioridad, estereotipos que, en su mayoría, también forman parte del negro o del afromexicano, a quien se le considera alegre y fiestero.

Por su parte Anderson considera lo imaginario desde la perspectiva de que no es posible, en una nación, conocer a todos los integrantes, pero se acepta que hay una especie de comunión entre los miembros.

Bonfil Batalla llama México imaginario a la clase dominante y nos hace conscientes de la presencia de las culturas mesoamericanas en la cultura del campesino y en la presencia de los indígenas que sobreviven, a pesar del etnocidio cometido contra ellos. Considera a las clases dominantes como representantes de la cultura occidental y que han visto a las culturas indígenas como un símbolo de atraso y subdesarrollo en lugar de facilitar una convivencia en la cual ambas culturas se desarrollen armónicamente, lo cual sin duda daría como resultado un país con menos desigualdades. Ni en la visión de Bartra, ni en la de Bonfil Batalla hay referencias a los negros. Lo cual, quizás se deba a que los afrodescendientes al ser también colonizados y sujetos de explotación en la época de la esclavitud se asimilaron a la cultura emergente de México como nueva nación. Lo cual trataré en el capítulo sobre identificaciones, ya que a mi parecer el afromestizo se identifica con el indígena y con el español y se celebra como mexicano mestizo los días 15 y 16 de septiembre.

Mi marco teórico se inscribe, dentro de los estudios semióticos, en su línea estructuralista, tanto literaria como antropológica; la corriente de la antropología simbólica, sobre todo en la postura que se refiere a interpretar la cultura como si fuera un texto literario, la revisión de los procesos simbólicos que abarcan los

conceptos de cultura, ideología, identidad y de imaginarios sociales. En la conformación de imaginarios toma un papel importante la historia oral, la memoria histórica, las diversas narrativas que se encuentran en los mitos o en las danzas.

Me fue de utilidad la tesis de doctorado de Jesús Vázquez (*Interpelación ideológica en los imaginarios sociales: un estudio entre grupos de la mexicanidad*, UAM-I, 2005), ya que los afroestizos coinciden con los grupos de la mexicanidad en algunas estrategias para reforzar su imaginario especialmente en lo que respecta a la invención de mitos y tradiciones (Vázquez, 2005: 36) y me permitió relacionar con el estudio de la cultura una propuesta anterior, que había aplicado al análisis de la poesía de Borges, sobre la construcción de un imaginario poético (Solís, tesina de licenciatura en letras hispánicas, UAM-I, 1993), en donde analizo como se construye un animal poético en poemas de Borges á través de lo simbólico, de la diferenciación y de la fusión entre elementos reales e imaginarios. En lo cual encontré semejanza con los elementos que forman parte del concepto de identidad.

Rescato la parte teórica que corresponde a la fusión de lo real y de lo imaginario, en donde encuentro coincidencias con la identificación y la construcción de la distinción frente al otro o de la distinguibilidad, para usar el término de Gilberto Giménez (1997).

Presento esta propuesta como un análisis de la cultura desde una perspectiva semiótica. Asumo, en consecuencia, la siguiente definición de semiótica:

La semiótica (que también ha recibido el nombre de "semiología" y otros más) es la ciencia que estudia el signo en general; todos los signos que formen lenguajes o sistemas. Empezó estudiando las condiciones de significación de los signos lingüísticos, pero su campo de estudio se ha extendido a otras áreas: las modas, los gestos, la comida, para lo cual se han desarrollado semióticas visuales, auditivas, olfativas, gustativas. (Beuchot, 2004)

Beuchot señala que se entiende por signo todo aquello que representa a otra cosa. Es decir, lo que está en lugar de otra cosa, que hace sus veces. "La cosa representada es el significado. Generalmente, se considera que el uso de un signo (fenómeno sígnico, acontecimiento semiótico o semiosis) se da cuando un emisor transmite un signo, desde una fuente, por un medio o canal, con un código, susceptible de ruido informático, a un receptor" (Beuchot, 2004: 7).

Asimismo, como afirma Julia Kristeva “Sería imposible tratar con cierta seriedad los problemas de la significación en lingüística o en semiología, sin incluir en esa reflexión al sujeto formulado como conciencia operante” (Kristeva en Lévi-Strauss 1981[1977]: 256)

Como sugieren Gabriela Coronado y Bob Hodge (1998) quienes afirman— haciendo un seguimiento de las ideas de Bajtín en su propuesta de la naturaleza dialógica del lenguaje y de cualquier otro proceso semiótico incluyendo la cultura— que “todo en una cultura puede verse como una forma de comunicación. Por tanto, todo lo que existe o sucede puede ser considerado como un “texto”, mediante el cual la cultura se expresa en un proceso de intercambio siempre en movimiento” (Coronado y Hodge, 1998: 101)

Los autores citados—basándose a su vez en los investigadores Hodge y Kress—señalan que “Para la antropología como para el análisis sociosemiótico, el objeto mínimo e irreductible de análisis debe estar constituido por el conjunto de “textos y contextos, agentes y objetos de significado, estructuras y fuerzas sociales y toda la complejidad de sus interrelaciones” (Coronado y Hodge, 1998: 101)

Al punto de vista semiótico ha hecho referencia Clifford Geertz: “El concepto de cultura que propugno...es esencialmente un concepto semiótico” (Geertz, 1997 [1973]:20).

Geertz (1997 [1973: 20]) considera que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considera que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones:

Buscando la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie...Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica...pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas... Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio (Geertz, 1997 [1973]: 24-25).

Lévi-Strauss da seguimiento a la propuesta de Ferdinand Saussure y es otro de los autores que ven a la cultura desde el punto de vista de la comunicación a través del intercambio y por ende desde la perspectiva semiótica. Más adelante haremos un seguimiento de sus ideas.

Así, pues, después de presentar brevemente esta propuesta de interpretar los diversos textos que conforman la cultura afroestizada. Sostengo que ante la ausencia de continuidad de un patrimonio cultural africano en México expongo como **hipótesis** general la siguiente:

La estructura cultural africana fue destruida, debido al **etnocidio** que se cometió durante la trata esclavista. Acerca de lo ocurrido en nuestro país podemos tomar en cuenta la conocida hipótesis sobre la manera como fueron introducidos los negros evitando que se juntaran los que hablaban el mismo idioma para evitar las rebeliones. Lo cual impidió que conservaran su idioma y su cultura. Además el sincretismo de las diversas culturas indígenas, española, africanas y otras minoritarias dio como resultado una cultura diferente a cada una de ellas. Los afrodescendientes se adaptaron a la cultura que se formó después de la época de la conquista. El negro se integró durante la formación nacional (Aguirre, 1972 [1946]: 277). Ello, aunado a la idealización de las culturas indígenas desaparecidas contribuyó a ignorarlos como parte de la cultura mexicana. Su presencia empezó a ser tomada en cuenta ya entrado el siglo XX, por los rasgos biológicos más visibles de poblaciones con el fenotipo africano. Investigaciones históricas y antropológicas han contribuido a hacer visible la presencia del africano y sus descendientes y por ende a la construcción de esta identidad; sin dejar de lado el propio interés de algunos grupos de afroestizados y a la ideología de la diáspora africana.

Asimismo, como consecuencia de la discriminación sufrida por los negros en la época colonial, los afrodescendientes se adaptaron al proceso de *transculturación* de la nueva nación. De la siguiente manera define Fernando Ortiz dicho término:

Entendemos que el vocablo “transculturación” expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana “aculturation”, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera

decirse una parcial “desculturación”, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse “neoculturación” (Ortiz, 1963 [1940]: 103)

En el proceso de transculturación se identifican tres etapas:

-una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos.

-la incorporación de la cultura externa.

-el esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural (Yoo Bong Seo citado en www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/aculturacion.htm-15k-)

Me parece, pues, que con el concepto de *transculturación* se puede explicar el fenómeno de la pérdida de la cultura africana, la adaptación a la cultura dominante y las formas nuevas que se pueden observar en la actualidad, las cuales tienen que ver con la recuperación de una memoria histórica de un pasado de esclavitud vinculado con África.

Diversos estudios antropológicos (Cervantes, 1984; Motta/ Machuca, 1993; Meza, 1999; Chege, 1999; Castillo, 2000) de los cuales trato en el capítulo IV, han destacado las clasificaciones fenotípicas que se dan en las relaciones interétnicas de algunas partes del país, particularmente en la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, las cuales sobreviven como reminiscencias de la sociedad dividida en castas, ya que, como advierte Bonfil Batalla: “La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de Occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador” (Bonfil, 1990[1987]:11)

El imaginario social es para Maffesoli (2001:97) el fundamento de toda sociedad. Los mitos, las danzas, la letras de canciones y la escritura literaria funcionan como mediadores en la representación de la comunidad así como la

prensa y las novelas a las que alude Anderson (1993[1983]). En la conformación de la identidad afroestiza tienen un papel importante las relaciones interétnicas que ubican al individuo como parte de una u otra etnia, las identificaciones con los otros grupos: con los indígenas o con los españoles, lo cual se hará evidente en el análisis de mitos y de danzas; así como también la construcción de la diferencia ante los otros grupos. Me propongo mostrar cuándo encuentro una identificación con el indígena, cuándo con el mestizo y con el blanco conquistador, en este caso el español, y con lo adjudicado al negro. Todas estas identificaciones-diferenciaciones construirían la identidad del afroestizano.

Considero como elementos importantes en la conformación del imaginario afroestizano: las leyendas, la reinterpretación de narrativas históricas que se expresan en algunos rituales, los discursos de las personas adscribiéndose a uno u a otro grupo, la invención de tradiciones, la música con la cual se identifican los afroestizos, los versos que tratan sobre los negros, las publicaciones literarias, y los artículos que tratan de hermanar a los diversos afroestizantes, los programas de radio y televisión que tratan sobre la tercera raíz. Todo lo que contribuye a darnos una imagen del “negro de la Costa”.

De ello derivó, al tratar sobre la identidad afroestizana:

1) Que no es suficiente hablar de grupos diferenciados, ya que también hay una identificación de los afroestizanos con los otros grupos (indígenas o españoles y mestizos que han tomado su lugar). Los afroestizos, como cualquier mexicano, se identifican con el indígena, lo cual se manifiesta en algunos mitos y rituales; también hay una identificación con el español conquistador y con el mestizo o mexicano que ha tomado su lugar. Asimismo, incluso en algunas familias de matrimonios mixtos—entre indígenas y negros-- se sigue clasificando de acuerdo con el color de la piel y el tipo de cabello. Todo ello sin duda proviene de las ideas coloniales apropiadas por los colonizados.

Las características del fenotipo, entonces, aunque forman parte de la identidad afroestiza, no son suficientes para marcar una diferenciación clara entre alteridades, ya que el afroestizo, como señalamos antes, se identifica con el indígena de quien ha tomado parte de su patrimonio cultural (la cultura campesina, la base de su alimentación); además se identifica con el español, ya que, como

afirma Fanon (1961), al apropiarnos de un idioma nos apropiamos de una cultura. Sin embargo, al visualizar y visualizarse el afromestizo en las relaciones interétnicas se ha diferenciado de los otros grupos con los que convive: los indígenas y los mestizos. Y aunque los estudios antropológicos subrayan dicha diferenciación con base en los estereotipos, dichas distinciones, a mi parecer no constituyen un dato sólido para sustentar la existencia de una alteridad específica.

Los afromexicanos se han apropiado de algunas características de las representaciones del español y del negro. Al igual que los españoles durante la Colonia y los mestizos de esta región discriminan al indígena y se consideran “gente de razón”, el deseo de “mejorar la raza” ha ido cambiando al difundirse la ideología de la diáspora africana, que ensalza “el orgullo de la piel negra”. Aunque, hay quienes consideran que los “blancos” (mestizos) son mejores, otros toman en cuenta que los “blancos” tienen más facilidades de acceder a los estudios.

2) Se ha ido construyendo una “distinción frente al otro” o una identidad en términos de distinguibilidad por medio de canciones, mitos, publicaciones, eventos que tratan sobre “el negro de la Costa”. Construcciones reales e imaginarias con plena vigencia. Y asimismo, aunque no se puede generalizar, los grupos de afromestizos que se adscriben a la diáspora africana están luchando por lograr ser reconocidos como una etnia.

Con la propuesta de una construcción imaginaria de la identidad afromestiza trato de dar una respuesta a la pérdida de lo africano en México; así como al hecho de que los afromestizos estén considerando actualmente sus raíces africanas y construyendo con ello una distinción frente al otro.

La manera de acercarme a mi objeto de estudio es el análisis interpretativo que supone ver a la cultura compuesta por diversos “textos”:

Si la cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de significados socialmente establecidos, todo análisis cultural tendrá que ser, en primera instancia, un análisis interpretativo que tenga por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, “leer” los diferentes “textos” de autoexpresión social y “reconocer” los símbolos sociales vigentes. Se trata de una consecuencia obligada de la definición simbólica de la cultura que desemboca lógicamente en la problemática de una hermenéutica cultural (Giménez, 2005:139).

Clifford Geertz propone el estudio de la cultura como una tarea similar a la del crítico literario; sin embargo, no lo explica con suficiente claridad.

Uno de los autores en los que se ha basado Geertz para su propuesta de analizar la cultura como un texto literario es Paul Ricoeur con sus ideas sobre la *hermenéutica profunda*, en la cual “todo proceso de interpretación científica de los fenómenos sociales y culturales tiene que estar mediado por métodos explicativos objetivantes” (Giménez, 2005, 145).

Mi formación se ha dado primeramente en la literatura y me inclino a seguir la propuesta de Geertz, quien concibe la tarea antropológica como una actividad interpretativa: “El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación —...tarea [que] más bien se asemeja a la del crítico literario— y en determinar su campo social y su alcance” (Geertz, 1997[1973]: 24).

Asimismo, Ricoeur (1989) se ocupa del lugar y del papel de la narración en el conocimiento o la comprensión histórica, ya que considera que “la dimensión narrativa distingue en definitiva la historia de las otras ciencias humanas y sociales”. Ricoeur propone como hipótesis que, “a pesar de las diferencias evidentes entre relato histórico y relato de ficción, existe una estructura narrativa común que nos autoriza a considerar el discurso narrativo como un modelo homogéneo de discurso” (Ricoeur, 1989: 19-20). Y es que la narración de nuestras vidas y la de los otros seres humanos es una necesidad vital, que sin duda trasciende lo meramente literario. Como dice Aurora Pimentel:

...nuestra vida está tejida de relatos: a diario narramos y nos narramos el mundo...Y es que nuestra acción anda siempre “en busca del relato” [...] Tendría entonces la experiencia humana una suerte de narratividad incoativa que no surge, como se dice, de la proyección de la literatura sobre la vida, sino que constituye una “auténtica exigencia de relato”. Reflexionar sobre el relato no sería entonces, desde esta perspectiva, una actividad ociosa, aislada de la “realidad”, sino una posibilidad de refinamiento de nuestra vida en comunidad, de nuestra *vida narrativa*. Porque “entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta una forma de necesidad transcultural (Pimentel, 2008[1998]: 7).

Desde esa perspectiva, la antropología, la literatura y la historia convergen en algunos de sus procedimientos de búsqueda de significaciones: la antropología en la

cultura, la literatura en la interpretación de la escritura y la historia con su uso de la narrativa y del concepto de cultura en la reconstrucción del pasado. En la semiótica, concretamente en su línea estructural, convergen literatura y antropología en su análisis del circuito de comunicación significativa del relato.

Ricoeur, Geertz y Lévi-Strauss adoptan una visión de cultura legible en los relatos y en los textos; en el recurso de esa narratividad cargada de significación, que también recoge en su momento Pimentel, sin dejar de lado el análisis del contexto sociohistórico —sugerido por Thompson—, lo cual coincide con las teorías literarias de actualidad según las cuales “el contenido narrativo es un mundo de acción humana cuyo correlato reside en el mundo extratextual, su referente último” (Pimentel, 2008[1998]: 10). No se omiten, desde luego, las relaciones de poder y los conflictos presentes en el análisis cultural, de lo cual nos hacen conscientes diversos autores. Al respecto Gilberto Giménez advierte:

No olvidemos que la cultura es sólo una dimensión analítica de la sociedad, y que si bien consiste en procesos y estructuras de significado socialmente establecidos, ello ocurre siempre dentro de contextos históricamente específicos y socialmente estructurados que comportan, por definición, un determinado sistema de distribución del poder. La cultura no es sólo un conjunto de códigos y “textos” sociales susceptibles de ser descifrados y “leídos” sino también factor de poder e instrumento de intervención sobre la realidad que requieren ser explicados. En otras palabras: la cultura se da siempre dentro de un marco de coerción y de conflicto, dentro del cual la estructura simbólica funciona frecuentemente como máscara de la represión y del control social (Giménez, 2005: 144).

Asimismo, Pimentel propone distinguir en cuanto a las estructuras semióticas presentes en diversos tipos de discurso y la narratividad como modo de enunciación que es propia de la oralidad y de la escritura con la presencia imprescindible del narrador. Aunque se ha tratado sobre estructuras narrativas en el cine, en la pintura, en el drama, en los cómics de lo cual:

Se infiere que la narratividad trasciende no sólo fronteras genéricas y modales sino semióticas, puesto que lo narrativo puede observarse en diferentes medios y sistemas de significación. Incluso este fenómeno transemiótico ha propiciado la extensión conceptual, no sólo

de lo narrativo, sino del término lenguaje, mismo que se aplica ahora no exclusivamente al verbal sino a otros sistemas de significación y de representación (Pimentel, 2008[1998]: 13)

Esta autora se basa en Greimas para explicar dicha situación narrativa y sostiene que:

La sintaxis narrativa se define como una manipulación de enunciados sobre la base de una serie de *transformaciones* que modifican la relación entre dos o más actantes. El enunciado narrativo elemental constituye “una relación-función entre por lo menos dos actantes”, mientras que los tipos básicos de enunciados narrativos son los enunciados de estado y los de hacer. Los enunciados de hacer rigen los enunciados de estado y permiten *la transformación de un estado de cosas a otro*, lo cual constituye un programa narrativo elemental, y la definición básica de la narratividad. Es en este nivel de abstracción, en el nivel de las transformaciones, donde se ubican las estructuras semio-narrativas. (Pimentel, 2008[1998]: 14-15)

En mi investigación analizo como textos la danza del toro petate y la representación dramática de la batalla entre apaches y gachupines que se lleva a cabo en San Nicolás, el 16 de septiembre, y que he denominado la fiesta cívica, siguiendo para el análisis la propuesta estructural que se basa en las aportaciones de Lévi-Strauss.

En la narrativa oral o escrita es imprescindible la voz narrativa que cuenta algo a alguien; Pimentel, siguiendo a Genette, considera que:

La situación de enunciación del modo narrativo implica, necesariamente, una relación temporal y de interdependencia entre el acontecimiento y el enunciador que da cuenta de él [...] La mediación aquí no es optativa sino constitutiva [...] el término narrativo estará siempre referido a relatos verbales, aunque la posibilidad de transposiciones intersemióticas no queda descartada, manteniendo siempre, claro está, el deslinde correspondiente entre la narratividad como estructura narrativa profunda-o estructuras semio-narrativas- y la narratividad como modo de enunciación (Pimentel, 2008[1998]: 16).

Reviso, tomando en cuenta al narrador y a los actantes en la leyenda de la cacica Ambrosia Vargas que sirvió para dar legitimidad a los de San Nicolás en la lucha por su ejido. También una de las versiones del mito del santo patrono con la propuesta de análisis de los mitos de Lévi-Strauss.

Paso revista a las narrativas históricas y antropológicas que han contribuido a la construcción de la identidad afro-mexicana y a las interrelaciones con las otras alteridades con las cuales conviven los afro-mestizos de esta región: los indígenas y los mestizos. Este asunto tiene antecedentes en los procesos simbólicos que se iniciaron durante la época colonial y que, sin duda, dejaron huella en las relaciones interétnicas que se observan en la región de la Costa Chica. Antepongo, evidentemente, el estudio de los procesos simbólicos que conforman los imaginarios del indígena y del afro-mestizo, las alteridades del afro-mestizo.

Traigo a colación algunas letras de canciones, algunos poemas y artículos que divulgan una nueva ideología, la invención de tradiciones, por ejemplo: los Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero, que se llevan a cabo anualmente, en marzo, desde 1997. Ofrezco, también, una lectura del Museo de Culturas Afro-mestizas.

San Nicolás Tolentino es una población que forma parte del municipio de Cuajinicuilapa, en la Costa Chica de Guerrero. Un dato interesante es que la mayoría de sus habitantes son predominantemente negros. Aguirre Beltrán (1985 [1958]) en la primera etnografía de un pueblo negro en México, consideró que representan los “remanentes de nuestra población negro-colonial”.

Mi tesis se adscribe a la línea de investigación sobre afro-mestizos de la que fue pionero Aguirre Beltrán, quien a su vez se basó en Melville J. Herskovits, y se suma a los esfuerzos que realizan diversos investigadores por completar los estudios de nuestra tercera raíz en México, por mencionar algunos: Luz María Martínez Montiel, Juan Manuel de la Serna, María Elisa Velásquez, Odile Hoffman Adriana Naveda Chávez-Hita, Miguel Bartolomé, Alicia M. Barabas, Ben Vinson, Bobby Vaughn, Carlos Paredes Martínez, Blanca Lara Tenorio, Nicolás Ngou-Mvé, Alejandra Cárdenas, Malinali Meza, Edgar Pavía Guzmán y Taurino Hernández Moreno.

Visité San Nicolás por primera vez en 1995. Conocí, por ese tiempo, a la familia Trinidad Serrano y a trovadores y “bailantes” de la artesía, como don Melquíades Domínguez y doña Catalina Bruno. Colaboré en ese tiempo en el trabajo de campo del maestro Taurino Hernández, en las entrevistas y en la observación

participante. El material etnográfico de San Nicolás y Cuajinicuilapa de los años 1994 a 1996 corresponden al avance de su investigación y los he utilizado con su autorización.

Mis estudios en el Departamento de Antropología de la UAM-I iniciaron en 1997. Regresé a San Nicolás en 1999, y permanecí ahí de marzo a junio. Ese año asistí a la inauguración del Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero” de Cuajinicuilapa. Realicé posteriormente estancias y visitas entre los años 1999 y 2003. Asistí a diferentes festividades. También hice un seguimiento bibliográfico y búsqueda en archivos. Entrevisté a personas en relación con aspectos de vida cotidiana, mitos, rituales y festejos.

Aunque el anteproyecto que presenté para solicitar mi ingreso en el programa de Especialización-Maestría-Doctorado en Ciencias Antropológicas era sobre la violencia en Atoyac de Álvarez, Guerrero, desde el primer trimestre del posgrado empecé a entregar trabajos sobre San Nicolás; después mi ensayo de especialización trató sobre cultura, vida cotidiana e identidad en esta población y seguí con estos temas en la tesina de maestría.

Al principio me propuse encontrar en sus mitos y rituales alguna huella de su origen africano. Después me pareció que se comenzaba a valorar sin reservas el aporte africano a nuestra cultura nacional. Ya que abundaban los eventos, foros, publicaciones; se construía el Museo de Culturas Afomestizas “Vicente Guerrero Saldaña, en Cuajinicuilapa. Asumí como manifestación del reconocimiento a los negros la identificación entre afromexicanos costeños y afroamericanos relacionada con el reconocimiento de su origen africano. Consideré evidencia de tal transformación los “Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero”, que empezaron a realizarse en 1997 —de los cuales, antes de asistir a ellos, hice un seguimiento en la prensa—, así como la inauguración del Museo de las Culturas Afromestizas en 1999. Asimismo, me llamó la atención la importancia que daban en San Nicolás a sus fiestas y danzas.

En 1996 asistí a un congreso, en Oaxaca, sobre el Programa Cultural Pacífico Sur. También por ese tiempo aparecieron las publicaciones del Programa Cultural “Nuestra tercera raíz” (1993, 1995, 1997).

Sin embargo, me tocó ver que el Museo de las Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña” dejaba de tener apoyos del municipio cuando acabó el periodo de Andrés Manzano (quien ganó las elecciones para presidente municipal como candidato del PRD, después de haber militado en el PRI), y era abandonado en el proyecto del presidente entrante del PRI, en el 2000. La manutención del museo la tomaron en sus manos los miembros del comité del museo, dirigidos por el médico Orlando Agama.

Los integrantes del comité del museo tenían conflictos con varios de los miembros de la Asociación México Negro, organizadora de los Encuentros de Pueblos Negros; de pronto no parecía haber tal identificación amistosa entre afromestizos costeños.

Sobre el programa de la región Pacífico Sur, que dejó una publicación con las ponencias del foro, ya no se volvió a hablar; tampoco de la carretera costera que era parte de ese proyecto (la cual uniría las costas de los estados de Oaxaca, Guerrero, Michoacán y Chiapas). El programa “Nuestra Tercera Raíz” del CNCA, desapareció, y cuando asistí a los Encuentros de Pueblos Negros pude apreciar que los organizadores y los participantes interesados en discutir sobre su identidad era sólo un grupo de personas, así como investigadores y personas afroamericanas, que han cooperado económicamente con el dirigente de la organización para impulsarla, y que a la mayoría de los pobladores de los así llamados “Pueblos Negros” parecía no importarles las discusiones sobre su identidad que se llevaban a cabo durante las mesas de trabajo, salvo las danzas que se presentaban en los pueblos. Eso lo aprecié en Tapextla, Oaxaca, y en San Nicolás en donde fueron los *Encuentros* a los que asistí en los años 2001 y 2003.

Surgió el interrogante de si realmente había una valoración de los orígenes africanos, porque de pronto ya no resultaba tan evidente.

En enero de 1995 me tocó ver en San Nicolás la danza de *Los doce pares de Francia* (que, por cierto, ésa fue la última vez que se representó en los primeros días de enero, durante la feria de San Nicolás). Después hubo intentos de representarla con niños, pero fue algo que no prosperó.

En julio de 1995 y en años posteriores acudí a la fiesta del Santiago y admiré las vestimentas de las capitanas que en ese día cabalgan por el pueblo, comí

tamales de “carne cruda” y tomé cerveza con doña Cira Chupín y con las demás personas a las que acompañé en la entrega del presente para una vecina de doña Cira que al año siguiente “tendría cargo”.

Me sorprendió ver a los jinetes que intentaban arrancarle la cabeza al gallo el 26 de julio; y al otro día, en una competencia similar, extrañamente el animal colgado era un gato que, antes de terminar estrangulado, al menos arañaba a aquellos que intentaban quitarle la medalla del cuello.

En años posteriores (2000-2002) asistí, en los primeros días del mes de septiembre “a la novena del rosario” y a las mañanitas que desde esos días empiezan a cantar en honor del santo patrono de quien tomó su nombre el pueblo. Participé, también, en la búsqueda del toro de San Nicolás, y me tocó acompañar a la gente que anda atrás del Pancho y de la Minga quienes, junto con los vaqueros de San Nicolás, pasaban a las casas a “cobrar multas”, supuestamente, a todos los que hubieran marcado al toro de petate.

El 16 de septiembre presencié la batalla de los apaches contra los gachupines y vi a “la América” corriendo, como todos, porque los gachupines tiran cohetes y parece una guerra de verdad. El centro de San Nicolás se llena de humo y se tiene uno que cuidar de los cohetes de los “gachupines” y de las flechas de los apaches que son olotes pintados, encajados en palos de madera.

También presencié algunas ceremonias de matrimonio y escuché historias sobre “el tono”.

Buscar las huellas de lo africano en México, transformado en casi cinco siglos, fue una tarea que emprendió Aguirre Beltrán y lo que encontró fue algunos hábitos motores, la casa habitación llamada “redondo”² y principalmente una cultura en la que lo indígena y lo africano se transformaron debido a los préstamos culturales con lo español.

De esta manera, al tratar sobre afromestizos se impone verlos desde la perspectiva de una manera distinta de mestizaje donde la raíz africana debe de ser

² De ella se dice que también tiene un origen en los primeros pueblos americanos.

tomada en cuenta, lo cual ha sido, desde sus inicios, el objetivo de los estudios sobre la población negra. En México la primera etnografía de un pueblo negro se debe a Gonzalo Aguirre Beltrán (1958).

Desde la perspectiva de una nueva visión del nacionalismo, resaltada en 1994 con el levantamiento zapatista, México se ha tenido que ver como una nación multicultural: “Hay que pensar en un mestizaje de otra manera, en el sentido literal de la palabra de mezcla de culturas en que todos somos herederos de varias culturas y que las vamos a vivir sin rechazar ni una ni otra” (Ariel de Vidas en “México debe aceptar el mestizaje como una mezcla de culturas diferentes: estudiosos” *El Sur*, viernes 1 de diciembre de 2006: 30). Lo anterior fue discutido en el foro internacional sobre interacción cultural en sociedades multiétnicas que se llevó a cabo en la ciudad de México, organizado por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).³

Lo afroamericano se ha estudiado a través de la confrontación de los modelos culturales integrados por los estereotipos de negros, españoles e indígenas, sobrevivencia del modelo de castas establecido en la Colonia, diferenciaciones que se ponen en juego en las relaciones interétnicas (Cardoso de Oliveira, 2001). En la Costa Chica, la identidad afroamericana se ha analizado en cuanto a su interacción con las otras alteridades que conforman la región: los indígenas y los “blancos” (en un principio extranjeros, aunque en términos locales los mestizos con poder económico o político han tomado su lugar).

Las configuraciones simbólicas que caracterizan los modelos culturales de indígenas, mestizos y afroamericanos contienen atributos que los diferencian mediante estereotipos (Motta/ Machuca, 1996; Castillo, 2000), los cuales han pasado a formar parte del imaginario social de dichas alteridades, y han provocado, en consecuencia, que a pesar de los matrimonios mixtos (Principalmente entre indígenas y afroamericanos o entre éstos y los descendientes de europeos --todavía llamados “blancos”) sigan perdurando las relaciones interétnicas, en cuyos extremos prevalecen las representaciones atribuidas a los “blancos” (en un principio españoles; aunque todavía hay integrantes y descendientes de la familia Miller de

³ La nota trata del reconocimiento de la multiculturalidad mexicana.

origen alemán en Cuajinicuilapa) y a los negros —residuo del periodo colonial— la superioridad que se atribuye a los “blancos” y la consecuente inferioridad de los indígenas, los negros y sus mezclas. Aunque, como veremos en poblaciones donde predominan los afrodescendientes, como es el caso del municipio de Cuajinicuilapa, los afromestizos, al igual que los “blancos” (mestizos), se consideran “gente de razón” y a su vez discriminan a los indígenas.

En esta tesis de doctorado continúo tratando este tema desde la perspectiva de la construcción de una identidad a través de sus diversas narrativas, en cuyo basamento ocupan un lugar importante los imaginarios sociales. Si bien es cierto que en la literatura antropológica se habla de lo afromestizo o de lo afromexicano, como ya se ha dicho, en México no es tan evidente la presencia de rasgos ni complejos culturales en los cuales ocupe un lugar relevante lo africano.

En el primer capítulo hago una revisión de los conceptos que tratan sobre los procesos simbólicos de toda sociedad: cultura, identidad, ideología e imaginarios para enlazar al estudio de lo simbólico, lo narrativo propio de lo literario, de esta manera me adhiero a la propuesta de Geertz sobre estudiar la cultura desde las diversas significaciones dentro del contexto cultural, que se presentan en las narraciones, siguiendo en estos términos a Beristáin (2004), para quien los relatos son las obras que relatan historias como los mitos, las leyendas, el drama, etc. Asimismo, paso revista a los imaginarios del indígena, del mestizo y del blanco, las otredades de la identidad afromestiza y al imaginario del negro, lo cual daría cuerpo al contexto cultural que nos remite a la herencia colonial.

En el segundo capítulo retomo ideas de algunos autores que acercan el estudio histórico a lo literario en cuanto a su discurso narrativo, lo cual coincide con autores que ven el texto etnográfico siguiendo ciertos lineamientos retóricos. Hago una exposición de escritos históricos que tratan sobre cómo llegaron los negros a México y a Guerrero y particularmente a la región de la Costa Chica.

Reviso los estudios antropológicos locales que han continuado con los planteamientos de Aguirre Beltrán, para acercarme a la identidad afromestiza como una construcción. Entre los componentes destacados como propios de la identidad

afromestiza se encuentran: el nicho ecológico, la sombra, la tradición oral y el queridato.

En el tercer capítulo presento la etnografía de San Nicolás, en donde ubico y describo el lugar de estudio, algunas de las actividades económicas, la organización política de las comisarías: municipal y ejidal, las fiestas y los rituales del ciclo de vida, así como la emigración y sus efectos en la vida cotidiana y la medicina tradicional.

En el cuarto capítulo trato sobre las relaciones interétnicas que persisten en la Costa Chica de Guerrero y específicamente en Cuajinicuilapa y en San Nicolás.

El quinto capítulo da cuenta sobre las identificaciones con los españoles, indígenas y mexicanos. Lo que se puede rastrear en el mito del santo patrono, en la fiesta de Santiago Apóstol, en la representación dramática de los apaches y los gachupines, en la danza del toro petate, en la creencia del tonalismo y en la celebración de la mexicanidad en los días 15 y 16 de septiembre.

En el sexto, reviso las historias que se cuentan en el corrido, en las canciones, en el mito, cuál es la música y las danzas apropiadas por los afromestizos. Trato, también sobre algunos objetos que se han resignificado, como es el caso de la artesa o la reproducción en artesanías y en playeras de la imagen del redondo, la vivienda tradicional de origen africano. Los foros y las tradiciones inventadas como es el caso de los “Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero”, paso revista a algunas publicaciones y a la poética afromestiza por medio de las cuales se ha ido construyendo una distinción frente a los otros, aun cuando en algunos casos, como en las publicaciones y en la construcción del Museo de Culturas Afromestizas, haya habido una intervención externa.

I. Procesos simbólicos. Textos y contextos culturales

A) La interpretación de la cultura como texto literario

El estudio del simbolismo se enmarca en la tradición teórica de dos escuelas antropológicas: la antropología estructural y la antropología simbólica (Buxo Rey en Dan Sperber, 1988[1978]).

Dentro de esta corriente se adscribe a Geertz, quien considera el concepto de cultura como esencialmente semiótico. Coincide en esta visión con Umberto Eco, para quien el significado es una unidad cultural y la cultura necesita el circuito de la comunicación para llevarse a cabo, ya que “todos los aspectos de una cultura pueden estudiarse como elementos de contenido de la comunicación” (Eco, 1978 [1976]: 95).

Caivano, al señalar que: “La semiótica, como disciplina que se ocupa del estudio de los procesos mediante los cuales algo se utiliza como representación de otra cosa, sustituyendo a esa cosa en algún sentido”, propone:

Comprender que toda la historia de los desarrollos del conocimiento científico es una historia semiótica, ya que lo único que hace el investigador es crear modelos o sistemas de signos para explicar la realidad [...] Si se entiende esto, entonces se verá a la semiótica como una moderna epistemología, que se ubica en la base de todas las ciencias. Pero hay algo más aún. Desde mi punto de vista, la ventaja de la semiótica con respecto a la epistemología tradicional es que sirve de marco de pensamiento y actuación no sólo para las ciencias sino también para las artes, ya que está claro que el artista también se expresa a través de modelos con los cuales interpreta la realidad o construye realidades nuevas (Caivano, 2002: 113-135).

Como hemos visto antes Geertz (1997[1973]) asume el quehacer antropológico como una actividad interpretativa, que consiste en desentrañar las estructuras de significación, por lo que considera esta tarea semejante a la del crítico literario. Geertz piensa que “la cultura está situada en el entendimiento y en el corazón de los hombres [...] ese documento activo, es pues pública” (Geertz, 1997 [1973]: 24-25)

Julieta Haidar comulga a su vez con Geertz en ver las actividades culturales como prácticas semiótico-discursivas, y concibe el lenguaje como una semiótica

social con dos connotaciones: “por un lado, la interpretación del lenguaje dentro de un contexto sociocultural, en el que la misma cultura se analiza en términos semióticos y, por otro, [que] el lenguaje no consiste en oraciones, sino en textos entendidos como intercambios de significados en contextos de interacción comunicativa” (Haidar , 1991: 122).

En la literatura el análisis estructural propone la división del relato en **historia o diégesis** (los acontecimientos que se cuentan) y el **discurso** (cómo se cuenta), también llamado “**relato o texto narrativo**” es el que le da *cuerpo*, por así decirlo, a la historia” (Pimentel, 2008 [1998]).

Uno de los aportes de la antropología estructural se da en el análisis de los mitos y, posteriormente, de las danzas. Se procede desde la descomposición en las partes mínimas del discurso para llegar a una comprensión de su sentido o de su significación como contenido complejo. De manera similar a la división en las partes mínimas con significado que en el análisis de los mitos serían los mitemas, en el análisis literario se propone la división en nudos y catálisis. Los nudos son las acciones principales y las catálisis las acciones menudas, entre ellas las descripciones, que forman microhistorias: “Una precisión se hace necesaria. Una historia no es simplemente una serie de acontecimientos, sino que comporta siempre microhistorias o secuencias de funciones, en el sentido que Bremond (1982: 101-123) le asigna a este concepto, esto es, una tríada con sus fases de virtualidad de un proceso, actualización y cierre” (Filinich, 1999 [1997]: 85-86).

Si la narratividad se extiende a otros campos fuera de lo literario y del discurso escrito esto se debe, como lo explica Greimas, a que:

la sintaxis narrativa se define como una manipulación de enunciados sobre la base de una serie de *transformaciones* que modifica la relación entre dos o más actantes. El enunciado narrativo elemental constituye “una relación-función entre por lo menos dos actantes, mientras que los tipos básicos de enunciados narrativos son los enunciados de estado y los de hacer. Los enunciados de hacer rigen los enunciados de estado y permiten *la transformación de un estado de cosas a otro*, lo cual constituye un programa narrativo elemental, y la definición básica de la narratividad. Es en este nivel de abstracción, en el nivel de las transformaciones, donde se ubican las estructuras semio-narrativas. (Greimas citado por Pimentel, 2008 [1998]: 14-15)

Pimentel hace una distinción en cuanto a la narratividad. Habla, por un lado, de una estructura profunda —o estructuras semio-narrativas y es la que se puede encontrar en un drama, en el cine o en pintura, y que en la investigación que presento tiene que ver con la danza del toro de petate de San Nicolás y con la representación de la batalla entre apaches y gachupines—, y se refiere también al modo de enunciación, en cuyo caso es imprescindible la presencia del narrador y que atañe tanto al texto oral como al escrito. Define, como ya vimos, “tres aspectos fundamentales de la compleja realidad narrativa: la historia o diégesis, el discurso o texto narrativo, y el acto de la narración”. La misma autora explica cada uno de los aspectos:

- a) La historia, o contenido narrativo, está constituida por una serie de acontecimientos inscritos en un universo espacio-temporal dado. Ese universo diegético, independientemente de los grados de referencialidad extratextual, se propone como el nivel de realidad en el que actúan los personajes; un mundo en el que lugares, objetos y actores entran en relaciones especiales que sólo son posibles en ese mundo. Cabe notar que la historia como tal es una construcción, una abstracción tras la lectura o audición del relato. Al finalizar la lectura, la serie de acontecimientos a los que hace alusión se recombina en la memoria del lector para quedar ordenada como una secuencia que tiene consecuencia.
- b) El discurso, o *texto narrativo* le da concreción y organización textuales al relato; le da “cuerpo”, por así decirlo, a la historia.
- c) El *acto de la narración* establece una relación de comunicación entre el narrador, el universo diegético construido y el lector, y entronca directamente con la situación de enunciación del modo narrativo como tal (Pimentel, 2008 [1998]:11-12).

Diversos autores han reflexionado sobre la estructura narrativa de la historia (Ricoeur, Gallie, Danto, White) y las partes en las que coinciden con el relato. Así, Danto cuando trata de las frases narrativas, estima que son clases de frases que se pueden encontrar en cualquier relato, comprendido en el lenguaje ordinario, “ellas se refieren al menos a dos acontecimientos separados en el tiempo, aunque describan solamente el primero de esos acontecimientos a los cuales se refieren” (Danto, 1989: 99).

Ricoeur, basándose a su vez en Danto, define a la frase narrativa como una de las descripciones posibles de una acción en función de eventos posteriores

desconocidos de los agentes, pero conocidos por el historiador. (Ricoeur, 1989: 26). El historiador sería una especie de narrador omnisciente que conoce todo y sabe más que los personajes. Para Ricoeur una frase narrativa es una de las descripciones posibles de una acción, pero no la única:

Podemos describir una acción en función de sus motivos, de sus intenciones o de sus metas, tal como son conocidos por el agente, pero "una frase narrativa no se limita sólo a referirse a dos eventos separados en el tiempo y a describir el primero por referencia al segundo: además requiere, para ser verdad, que hayan sucedido los dos eventos". Esta especificidad de frases narrativas, entre otras descripciones posibles de la acción, no debe perderse de vista en la discusión posterior. Es igualmente importante subrayar que una narración histórica no es solamente la reactivación de lo que los actores han pensado, sentido o hecho realmente, puesto que sus acciones son descritas a la luz de los eventos que no han conocido y que no podían haber conocido. Pero una frase narrativa no es todavía un relato en el sentido de una composición que abarca una serie entera de eventos en un *orden específico*, que nos permite hablar de discurso narrativo y no solamente de frase narrativa. En efecto, este *orden específico* da el cuadro previo al discurso al interior del cual son interpoladas las explicaciones históricas. (Ricoeur, 1989:27).

Para Ricoeur (1964: 27) basándose en Gallie, una historia describe una secuencia de acciones y de experiencias hechas por un cierto número de personajes, ya sean reales o imaginarios. Estos personajes son representados en situaciones que cambian o a cuyo cambio reaccionan. A su vez, estos cambios revelan aspectos ocultos de los personajes o de las situaciones, engendrando una prueba nueva (*predicament*) que invita al pensamiento, a la acción o a ambas. La respuesta a esta prueba conduce la historia a su conclusión (Ricoeur, 1989: 28)

White (1992: 10), a su vez, reflexiona en la estructura narrativa y el discurso de la historia: "Yo sostengo que además tienen un contenido y una estructura narrativa que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie "histórica".

Uno de los objetivos primordiales de White, por encima de identificar e interpretar las principales formas de conciencia histórica en la Europa del siglo XIX, ha sido establecer los elementos específicamente poéticos de la historiografía y la filosofía de la historia, en cualquier época que se practiquen: "A través de develamiento de la base lingüística sobre la cual se constituyó determinada idea de

la historia, he intentado establecer la naturaleza ineluctablemente poética de la obra histórica y especificar el elemento prefigurativo de cualquier relato histórico, que tácitamente sanciona sus conceptos teóricos” (White, 1992: 10).

White advierte que la transformación de la crónica en relato se efectúa por la caracterización de algunos sucesos de la crónica en términos de motivos inaugurales, de otros en términos de motivos finales, y de otros más en términos de transición. Asimismo, señala que el historiador, a semejanza del escritor de ficción, también puede inventar sus relatos, en el sentido que un mismo motivo puede estar en la fase inaugural, en el nudo o en el desenlace:

A veces se dice que la finalidad del historiador es explicar el pasado “hallando”, “identificando” o “revelando” los “relatos” que yacen ocultos en las crónicas; y que la diferencia entre “historia” y “ficción” reside en el hecho de que el historiador “halla” sus relatos, mientras que el escritor de ficción “inventa” los suyos. Esta concepción de la tarea del historiador, sin embargo, oculta la medida en que la “invención” también desempeña un papel en las operaciones del historiador. El mismo hecho puede servir como un elemento de distinto tipo en muchos relatos históricos diferentes, dependiendo del papel que se le asigne en una caracterización de motivos específica del conjunto al que pertenece (White, 1992:17-18).

También en la escritura etnográfica “el propósito de explorar cuestiones epistemológicas como una parte vital e integral del análisis cultural distingue a estos textos y hace a sus autores, tanto como a sus lectores, cada vez más conscientes de sus estructuras narrativas y *de su retórica*” (Marcus/ Cushman, 1998). Por lo demás, como lo afirman los mismos autores, es sumamente difícil separar el texto etnográfico del análisis cultural, ya que la descripción y la interpretación suelen ir de la mano.

Pimentel afirma que el contenido narrativo:

es un mundo de acción humana cuyo correlato reside en el mundo extratextual, su referente último. Pero su referente inmediato es el universo del discurso que se va construyendo en y por el acto narrativo; un universo de discurso que, al tener como referente el mundo de la acción y la interacción humanas, se proyecta como un universo diegético: un mundo poblado de seres y objetos inscritos en un espacio y un tiempo cuantificables, reconocibles como tales, un

mundo animado por acontecimientos interrelacionados que lo orientan y le dan su identidad al proponerlo como una “historia”. Esa historia narrada se ubica dentro del universo diegético⁴ proyectado.” Nos atendremos a la definición de relato como “la representación de por lo menos dos acontecimientos o situaciones reales o ficcionales en una secuencia temporal” (Pimentel, 1982: 4, 10-11).

Roberto Varela considera la cultura como un conjunto de signos y símbolos compartidos con otros.

Varela entiende por *cultura* el conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías. Sin embargo, considera que no bastaría la sola dimensión del contenido para caracterizar la cultura: *es preciso añadir que ese conjunto de signos y símbolos se comparten con otros*. Son tres elementos relacionados entre sí los que hacen posible la reproducción cultural: *cultura, condiciones materiales* determinadas y *dispositivos habituales*. Para Roberto Varela (1997), cultura y dispositivos habituales son realidades diferentes. Sin embargo, para que la cultura tenga influencia en los dispositivos habituales deben darse determinadas condiciones materiales. Asimismo:

El comportamiento habitual podría ser parte de la misma cultura en cuanto que el receptor de los signos y símbolos a su vez emite otros signos y símbolos como respuestas al primer emisor: las mutuas respuestas de emisores y receptores –comportamientos habituales: signos verbales, gestos, reacciones emotivas, etcétera –si son equivalentes a sus expectativas están en el mismo campo cultural; en caso contrario, no. Veo, entonces, el comportamiento habitual *también* como un indicador de la cultura en común (Varela, 1997: 47- 52).

La influencia del pensamiento de Lévi-Strauss sigue permeando la antropología actual. En *Antropología estructural* Lévi-Strauss (1958) nos introduce en su método. Para él las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma. Ésta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales

⁴ Para Pimentel el término diégesis tiene el sentido que le ha dado Genette: “el universo espacio-temporal que designa el relato”. (Pimentel, 1982:11)

observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios:

Sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, cabe iniciar esta “revolución copernicana” [...] que consistirá en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación. Ya hoy, esta tentativa es posible en tres niveles: porque las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes. (Lévi-Strauss, 1958: 123)

En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss (1997[1962]) defiende el razonamiento comúnmente llamado “primitivo”, la capacidad de abstracción para denominar una gran cantidad de elementos del mundo natural. Reivindica el esfuerzo taxonómico de diferentes etnias para identificar una amplia gama de plantas y animales. “Toda clasificación es superior al caos; y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional”. Demuestra que, en contra de lo que decía el funcionalismo, el pensamiento primitivo no está motivado por la utilidad. “Porque se conocen las cosas son útiles”. Lo que tiene el pensamiento salvaje es una lógica con un valor importante, muy valioso, distinto de la ciencia moderna occidental. Las diferencias entre pensamiento mágico y científico no se dan “por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican”, sino que éstas se establecen a nivel de sus resultados teóricos y prácticos”. (Lévi-Strauss, 1997[1962]:30) El argumento fundamental del pensamiento salvaje es que el pensamiento mítico-mágico es un sistema lógico completo, con poder para clasificar, entender, catalogar y producir nuevos conocimientos.

En *Las estructuras elementales del parentesco*, el mismo Lévi-Strauss (1985) hace una comprobación teórica y etnográfica acerca de que el sistema del parentesco tiene como estructura básica cuatro elementos: hermano, hermana, padre e hijo. Entre estos elementos existen tres tipos de relaciones humanas que son fundamentales para entender la “estructura elemental del parentesco”: las

relaciones de consanguinidad (entre hermano y hermana), las relaciones de alianza (esposo-esposa) y las de filiación (padre-hijo).

Para el mismo autor son tres puntos importantes que se deben de tomar en cuenta para el estudio de los mitos:

1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados
 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas.
 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera... Se busca traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles... Cada gran unidad constitutiva posee la naturaleza de una relación (Lévi-Strauss, 1958: 233-234).

John B. Thompson basa su método en los filósofos hermenéuticos de los siglos XIX y XX, en especial en Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur, para quienes: “el estudio de las formas simbólicas es fundamental e inevitablemente una cuestión de comprensión e interpretación. Las formas simbólicas son construcciones significativas que requieren una interpretación; son acciones, expresiones, textos que se pueden comprender en tanto construcciones significativas. (Thompson, 1998 [1990]:398)

El mismo Thompson señala que la hermenéutica nos recuerda “que los sujetos que en parte constituyen el mundo social se insertan siempre en tradiciones históricas. Los seres humanos son parte de la historia, y no solamente observadores o espectadores; las tradiciones históricas, los complejos conjuntos de significado y valor que se transmiten de generación en generación son en parte constitutivos de lo humano (1998 [1990]:401). Asimismo, las actuales teorías literarias toman en cuenta el contexto que hace posible la aparición de lo que se cuenta.

B) Cultura e identidad

Los conceptos de cultura y de identidad están íntimamente relacionados. Aguado y Portal (1992) afirman que cuando se le da concreción al concepto de

cultura se habla necesariamente de identidad: “somos en razón de nuestra historia y nuestras prácticas, así como de nuestros productos, pero especialmente del sentido colectivo que éstos tienen para el grupo” (Aguado y Portal, 1992: 44)

Aunque, en ocasiones, se ha separado a la identidad de la diferencia, *la separación y la unidad parecieran formar parte del concepto de identidad* es lo que se desprende de las exposiciones del seminario de la identidad dirigido por Claude Lévi-Strauss (1981 [1977]). Al respecto, Green trae a colación el psicoanálisis, que ha puesto en evidencia el Yo escindido, que destroza la idea de la unidad del Yo y, por consiguiente, la noción misma de individuo (Green en Lévi-Strauss, 1981 [1977]). Además los estudios etnológicos y etnográficos también han encontrado que puede haber diversas representaciones de una persona, las cuales implican sus relaciones con los otros seres humanos; así como también con el universo no humano, como es el caso de la identidad samo (Héritier en Lévi-Strauss, 1981 [1977]: 53-85). La separación y la unidad pueden manifestarse, a su vez, en los diversos nombres propios que puede tener una persona, lo cual tiene que ver con las diversas relaciones que puede tener un individuo en su sociedad (Zonabend en Lévi-Strauss, 1981 [1977]) O en la identidad bororo, en donde las transacciones asimétricas entre las mitades constituyen un proceso de inversión destinado a producir un espejo de la identidad personal. De esta manera el principio de asociación ligado a la diferenciación social ha superado los vínculos de sangre como modo fundamental de determinación social, ya que la constitución social es aportada por el orden espacial, el de la residencia; (Crocker en Lévi-Strauss, 1981 [1977]: 178-179). La identidad, pues, también está vinculada al territorio, a los espacios que lo conforman, los cuales pueden funcionar como operadores en acción que sirven para conectar o desconectar la comunicación y que se encuentran “tanto en los mitos fabulosos de Creta, en los relatos de lo que nosotros llamamos literatura, como en la teoría o topología de los trazados, de los juegos y redes de transporte” (Serres en Lévi-Strauss, 1981 [1977]: 27-28).

La identidad pierde su estabilidad en situaciones de catástrofes en donde se da una discontinuidad:

El principio explicativo de la teoría de las catástrofes se expresa en términos representativos diciendo que la bifurcación genera la catástrofe; lo cual quiere decir que cuando a

nivel fenomenológico nos encontramos ante una discontinuidad, postulamos que existen dinámicas internas y que las discontinuidades observables son en cierto modo la inscripción de las bifurcaciones de esas dinámicas internas. (Petitot-Cocorda en Lévi-Strauss, 1981 [1977]:165-166)

Jean-Marie Benoist (1981[1977]) advierte que el problema de la diferencia recorre nuestra época saturada de comunicación: “La diferencia de los sexos, la diferencia de la cultura y la naturaleza, la diferencia entre las culturas y los códigos nacionales o regionales se han reafirmado”. No obstante, al mismo tiempo, en múltiples círculos se insiste vivamente en proclamar la urgencia de una unidad del Hombre y hasta en recuperar la certeza tranquilizante de una Naturaleza humana, de una Identidad Universal del Hombre consigo (Benoist en Lévi-Strauss, 1981 [1977]: 11-12).

Richard N. Adams (1995:74) señala que: “como todo hecho cultural, la identidad es adaptativa y sirve a la gente que la practica o tiene que cambiar”. Estas concepciones acerca de la identidad permiten justamente transformar los significados de acuerdo con los sucesos y no pensar en la identidad como algo fijo, inmóvil, definitivo. De esta manera la identidad se nos convierte en algo dinámico y cambiante.

El mismo Adams propone ver la identidad desde dos perspectivas: la ascendencia de un ancestro común y las definiciones internas y externas.

En cuanto a la importancia de la primera propone verla como la referencia sustancial para el concepto, en contraste con otras clases diferentes de identidad, basadas en el lenguaje, la religión o la raza. “La otra se relaciona con nuestro modo de entender la dualidad inherente a todas las expresiones étnicas, las definiciones y perspectivas internas y externas”. Propone, por otro lado, que: “el asunto central para una identificación de la etnicidad no es la configuración de elementos culturales, sino la reproducción de una identidad interna” (Adams, 1995: 62).

Para Adams “la reproducción de la identidad, sólo puede lograrse a través de la cultura”. La biología es importante, por lo tanto, como un agregado a la cultura que contribuye a la reproducción de la identidad, pero no a la inversa. Lo crucial es que la reproducción biológica culturalmente controlada beneficia la enculturación social que tiene lugar cuando los niños son educados por sus padres. La identificación con los ancestros es parte de la creación de una tradición, aunque no es difícil crear

ancestros cuando éstos faltan (Adams, 1995: 62-63). Asimismo, escribe que, en rigor, las definiciones externas de una etnicidad sólo pueden expresarse en términos de aspectos culturales.

Fredrik Barth (1976 [1969]), por su lado, en su reflexión acerca de los límites étnicos encuentra que éstos persisten a pesar del tránsito personal a través de ellos:

...las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia [...] Los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos [...] Las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica. (Fredrik Barth (1976 [1969]: 10-13)

Margarita Zárate Vidal (1997) en la revisión que hace del concepto de identidad, basándose en Dubet, encuentra dos temas. El primero es lo que llama la representación clásica de la identidad, a saber: “La sociedad se concibe como un sistema de integración, como una organización de status y de roles orientados hacia valores colectivos; la acción social es la realización adecuada de esta integración” (Dubet citado por Zárate, 1997). A esa representación clásica de la identidad se adhiere la tradición antropológica seguidora de Durkheim. Zárate señala que existe otra forma de considerar los procesos de identificación “donde la identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción”. Advierte, asimismo, que al tratar el tema no puede ignorarse la globalización. Considera que son diversos los tipos de identidad sobre los cuales se ha reflexionado: “así, la identidad social se relaciona con una posición social específica, la identidad cultural con una tradición cultural y la identidad étnica con un grupo étnico” (Zárate, 1997: 111-112).

Gilberto Giménez alude a la importancia de un ancestro pero lo generaliza al contexto más amplio de la tradición. Dice que los ancestros adquieren relevancia no por sí mismos, sino en cuanto son transmisores autorizados de una compleja

herencia cultural. En este sentido, las identidades étnicas se caracterizarían por ser profundamente tradicionales, o lo que es lo mismo, por ser propias de “sociedades de memoria” (Giménez en Chihu, 2005: 51). Propone la identidad como lo que distingue o permite diferenciar y atribuye la afluencia de estos estudios a la emergencia de los movimientos sociales que han tomado como pretexto la identidad de un grupo (étnico, regional, etc.) o de una categoría social (movimientos feministas...) para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía (Giménez, 1994). Plantea que la teoría de la identidad forma parte de una teoría más amplia, la del actor social. Para este autor la identidad “constituye la dimensión subjetiva de los actores sociales que en cuanto tales están situados entre el determinismo y la libertad” (Giménez, 1996:13). Siguiendo la definición acuñada por la escuela europea de psicología social sobre representaciones sociales, completa su caracterización de la identidad. Las representaciones son “campos conceptuales o sistemas de nociones y de imágenes que sirven para construir la realidad, a la vez que determinan el comportamiento de los sujetos”. Así, la identidad tiene que ver con la organización, por parte del sujeto, de las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los cuales pertenece, así como de los “otros” y de sus respectivos grupos. (Giménez en Zárte, 1997: 113)

José Carlos Aguado y María Ana Portal (1992) plantean que: “la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (Aguado y Portal, 1992: 47). Los autores abordan la definición del concepto de identidad con los siguientes puntos:

- 1) Identificaciones históricamente apropiadas;
- 2) Distinción frente al otro o los otros significativos y
- 3) La identificación (Aguado y Portal, 1992).

C) Identidad, ideología, territorio e imaginarios

En la revisión de los diversos autores sobre el concepto de identidad, he hallado coincidencias en su referencia al ancestro común, en la identificación y en

la distinción frente a otros, así como en la importancia simbólica del territorio (Adams, 1983: 231; Lévi-Strauss, 1981 [1977]; Giménez, 1994).

El concepto de identidad suele ir de la mano con el de territorio, el cual es definido como un espacio apropiado mítica, social, política o materialmente por un grupo social que se “distingue” de sus vecinos por prácticas espaciales propias (Bonnemaison, 1986).

Otro concepto relacionado es el de ideología, el cual se ha comprendido de maneras diversas en el transcurso de la historia: como deformación en Marx, o como contrario a la ciencia y a la realidad en Ricoeur (1994). Es un concepto asociado con la cultura y las relaciones de poder.

Para Althusser: “Una ideología es un sistema de representaciones, o sea, un conjunto de representaciones (pueden ser imágenes, mitos, ideas, conceptos) con lógica y rigor propios, provisto de una existencia y de un papel histórico dentro de una sociedad dada; además, tal sistema es objeto de enunciación explícita y formal” (Althusser en Vergara, 2001: 30).

Vergara (2001) hace a su vez un breve recorrido acerca del contenido de este concepto. Para Karl Mannheim —apunta— tiene dos acepciones: la primera de un sentido más particular, de carácter más psicológico, en la que se califica de “mentirosas” las aseveraciones del rival; la segunda, más general, dice que toda afirmación es condicionada por una situación social, y que todos los puntos de vista deben ser analizados desde una perspectiva ideológica.

Por otro lado, continúa Vergara (2001), Carlos Marx postula la condición de “falsa conciencia” que caracterizaría a las “sociedades alienadas” y, desde una óptica más general, designa a la ideología como las “formas de la conciencia social” que familiarizan el mundo, organizan la vida y son constitutivas de toda sociedad (Vergara, 2001).

John B. Thompson (1998: XV) suscribe una de las definiciones actuales: “las ideologías se pueden considerar como sistemas de pensamiento, sistemas de creencias o sistemas simbólicos que pertenecen a la acción social o a la práctica política”.

Este mismo autor argumenta que el concepto de ideología: “se puede usar para aludir a las formas en que el significado sirve, en circunstancias particulares, para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas, algo que llamaremos relaciones de dominación. En términos generales, la ideología es significado al servicio del poder” (Thompson, 1998: XVI).

La ideología tiene mucho que ver en la formación de la identidad en cuanto a la creación de la semejanza y de la diferencia con los otros.

Si entendemos la identidad “como un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se realiza sobre un marco de referencia: territorio, clase, etnia, cultura, sexo, edad” (Chihu, 2002: 5); de esta manera la identidad tiene que ver con la organización, por parte del sujeto, de las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los cuales pertenece, así como de los “otros” y de sus respectivos grupos (Giménez en Zárata, 1997: 113).

Lo anterior remite a un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad (Aguado, José Carlos y María Ana Portal, (1992: 47).

En estas definiciones el papel de la historia oral y el de la memoria histórica consiste en construir la semejanza o diferenciación, ya que, como dice Baczko:

A lo largo de la historia, las sociedades se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones globales, otras tantas ideas-imágenes a través de las cuales adoptan una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos formadores para sus ciudadanos tales como el “valiente guerrero”, el “buen ciudadano” o el “militante comprometido”, etc. Estas representaciones de la realidad (y no simples reflejos de ésta), inventadas y elaboradas con materiales tomados del caudal simbólico, tienen una realidad específica que reside en su misma existencia, en su impacto variable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos, en las múltiples funciones que ejercen en la vida social. (Baczko, 1991: 8)

Baczko (1991) llama Imaginarios sociales a las categorías de representaciones colectivas, ideas-imágenes de la sociedad global y de todo lo que tiene que ver con ella. Considera que una de las funciones de los imaginarios

sociales consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico. Esta función es aparente en el caso de las utopías que conjuran el futuro al recibir y estructurar los sueños y las esperanzas de una sociedad distinta, y lo es menos en la memoria colectiva. Sólo en lo abstracto se oponen memoria y esperanza colectiva [utopías]; en la realidad histórica casi siempre una completa y alimenta a la otra. Solamente en los esquemas simplistas la utopía aparece siempre como “subversiva” y la memoria colectiva como “conservadora”; las realidades históricas demuestran ser mucho más ricas y complejas (Baczko, 1991: 8)

Según la definición de Maffesoli (2001: 97), el imaginario social es el fundamento de toda sociedad: A lo largo de la historia, las posturas concernientes a la imagen expresan, como un hilo rojo, ese miedo a lo sensible que se opone a la razón pura. Por lo tanto, la imagen es la que delinea lo real, que activa la vida social. El mundo “imaginal” constituye de hecho la posmodernidad: es la “cosa mental” que relaciona y refuerza el vínculo social. Estando atentos a los “signos de los tiempos” y sabiendo interpretar todos estos eventos puntuales, un poco caóticos, de fuerte carga emocional, que constituyen la vida de todos los días, es como podemos ser capaces de apreciar la fuerza del imaginario social (Maffesoli, 2001: 97).

Para Castoriadis (1983: 201, 219), todo lo que se nos presenta en el mundo social-histórico está indisolublemente tejido a lo simbólico: el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto. Los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica.

D) Lo simbólico y lo imaginario

Castoriadis puntualiza que “lo imaginario debe utilizar lo simbólico no sólo para expresarse sino para existir” (Castoriadis, 1983), y encuentra en la relación entre lo imaginario y lo simbólico, una dependencia. El simbolismo presupone la capacidad imaginaria. Sin embargo, en medida en que lo imaginario vuelve finalmente a la facultad imaginaria de plantear o de darse, bajo el modo de la representación, una cosa y una relación, hablaremos de lo imaginario efectivo y de

lo simbólico. El simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno represente al otro” (Castoriadis, 1983), lo cual implica la decisiva influencia de lo imaginario sobre lo simbólico. Lo simbólico comporta, casi siempre, un componente racional-real, lo que representa lo real, o lo que es indispensable para pensarlo, o para actuarlo. Pero este componente está inextricablemente tejido con el componente imaginario efectivo. Así, pues, afirma que más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo imaginario social. Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico, de lo contrario la sociedad no hubiese podido reunirse, y con lo económico-funcional, ni hubiera podido sobrevivir.

Para este mismo autor resulta esencial y decisivo el componente imaginario de todo símbolo y de todo simbolismo, a cualquier nivel que se sitúen: “Recordemos el sentido corriente del término imaginario, que por el momento nos bastará: hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo “inventado”—ya se trate de un invento “absoluto” (“una historia imaginada de cabo a rabo”), o de un desplazamiento de sentido. En ambos casos, es tangible que lo imaginario se separe de lo real, ya sea que lo sustituya o no”. Castoriadis (1983)

Cuando Benedict Anderson trata de la comunidad imaginada señala el papel de la prensa y las novelas como mediadoras en la representación de la comunidad: “Podrá entenderse mejor la importancia de esta transformación [se refiere a la concepción de la simultaneidad], para el surgimiento de la comunidad imaginada de la nación si consideramos la estructura básica de dos formas de imaginación que florecieron en el siglo XVIII: la novela y el periódico... Estas formas proveyeron los medios técnicos necesarios para la “representación” de la clase de comunidad imaginada que es la nación.” (Anderson, 1993 [1983]: 46-47)

Abilio Vergara y Ernesto Licona (2001) consideran las fuerzas del imaginario como “estructurantes de lo real y de las prácticas sociales”, y que “tampoco se podrían comprender esos pliegues sin abordar los flujos mediante los cuales un significante remite a otra cosa que ‘naturalmente’ no le corresponde, como lo hacen la metáfora, la metonimia, el símbolo y toda estructuración significativa humana que se realiza en y por el imaginario (Vergara/Licona, 2001: 5).

Estos investigadores consideran la imagen mental como la materia prima del imaginario, “con la que éste *configura* sintagmas versátiles—porque se mueven entre las cristalizaciones de las representaciones sociales y las mentalidades y entre las innovaciones centelleantes e incontenibles—. Por lo que consideran que:

El imaginario nos libera en y de las condiciones circunscritas y estructurales y también nos sojuzga; con él desplegamos esa doble, antagónica e inseparable posibilidad de distanciarnos de nuestra inmediatez, de distinguir lo que está aquí y ahora, y al mismo tiempo unir, entender, comprender y legitimar lo distante, para nuestro gozo o sufrimiento. (Vergara/Licona, 2001: 6)

Para Baczo (1991) el imaginario es todo aquello que ha pasado a formar parte de la memoria colectiva, no importa si se trata de un hecho real o de algo inventado. Y a esta postura me sumo en mi análisis de la identidad afromestiza.

Con mi propuesta de una construcción imaginaria de la identidad afromexicana trato de dar una respuesta a la pérdida y reconstrucción de lo africano en México.

E) Los imaginarios del indígena y el mestizo

Las otredades con las cuales se conforma la identidad afromestiza son los mestizos y los indígenas.

Miguel León-Portilla considera que hubo “proyecciones” de viejas ideas en las primeras imágenes de los indígenas formadas por los europeos, incluyendo a los historiadores, quienes intentaron forjarse representaciones adecuadas de las diversas realidades físicas y humanas existentes en el Nuevo Mundo. Se pensó, por ejemplo, que determinados indígenas eran en realidad los descendientes de las tribus perdidas de los judíos. En algunas crónicas aparecen los indios como gente bárbara, como idólatras entregados a la antropofagia y a la sodomía, mientras que en otras son descritos como dechado de virtudes naturales (León-Portilla, 1982 [1959]).

En cuanto a la denominación, Aguirre Beltrán (1972) nos conduce al conocido error de Cristóbal Colón, “quien pensó haber llegado a las fabulosas Indias del Asia Meridional. De esta manera los habitantes del Anáhuac, al igual que los de toda América, fueron comprendidos en la designación general de indios”.

El investigador lo atribuye a la imposibilidad de catalogar a estos nuevos seres por sus características raciales:

Cosa entonces y aún ahora difícil, debido a lo cual los conquistadores hispanos apelaron a una clasificación cultural, preponderantemente religiosa, acorde con los motivos que explicaban su expansión y desbordamiento. Fueron reducidos a pueblos únicamente los indígenas para quienes la sumisión no era del todo desconocida: nahuas, mayas, tarascos, totonacas, zapotecas, etc. Muchos de ellos aprendieron la lengua de sus conquistadores y recibieron por esto la calificación de indios ladinos; mientras que los restantes eran llamados indios torpes. Los indígenas fueron divididos en reducidos, mansos o neófitos y en bárbaros, infieles o gentiles. Asimismo los *indios bárbaros, infieles o gentiles* fueron conocidos en la Nueva España más comúnmente por chichimecos, sin que se quisiera determinar con tal apellido el núcleo étnico. Con tal vocablo se indicó la calidad de insumisión e infidelidad, paganismo, de aquellos pueblos rebeldes a la dominación española, que no quisieron aceptar las luces del cristianismo y sus consecuencias: la esclavitud. Eran llamados también indios rayados porque algunas de las tribus más famosas y aguerridas, en lo particular las norteñas del altiplano, marcaban sus rostros con cicatrizaciones tribales (Aguirre, 1972: 156).

Además --señala el autor-- que hubo un tiempo en que llegó a negársele a los *indios* facultad de raciocinio “y aunque bien pronto el mito de su animalidad vino por los suelos, sin embargo, data de aquellos días la separación que persistió durante el virreinato, entre *españoles, cristianos o gente de razón e indios*, llamados *naturales*”. (Aguirre, 1972)

Bonfil Batalla nos hace reflexionar que el México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituye la mayoría de la población del país. “Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico” (Bonfil, 1990[1987]: 21).

El mismo autor afirma que la discriminación de lo indio, su negación como parte principal de “nosotros”, tiene que ver más con el rechazo de la cultura india que con el rechazo de la piel bronceada. Se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana. Uno de los caminos para eludir el problema de la indianidad de

México ha sido convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno (Bonfil, 1990[1987]: 45).

El autor concluye que se reconoce al indio a través del prejuicio fácil: el indio flojo, primitivo, ignorante, si acaso pintoresco, pero siempre el lastre que nos impide ser el país que debíamos ser. En cuanto al aporte genético indio nos dice que evidentemente constituye el elemento fundamental en la conformación somática de la población mexicana. “Más allá de una realidad innegable, en la predominancia de rasgos indios en las capas mayoritarias de la población y su presencia mucho más restringida en ciertos grupos de las clases dominantes indica que el mestizaje no ha ocurrido de manera uniforme y que estamos lejos de ser la democracia racial que con frecuencia se pregona” (Bonfil, 1990[1987]: 39-40). El investigador hace hincapié en la otra cultura de la que forma parte el mexicano: la cultura occidental, la cultura dominante. Piensa que cuando se tome en cuenta las necesidades de la cultura mesoamericana será posible un desarrollo real para los mexicanos.

Agustín Basave Benítez analiza en su *México mestizo* (1992: 20-23), cómo al crearse el nacionalismo en México se ha discriminado lo indio:

El autor discute las ideas de Pimentel quien propone el mestizaje en su análisis de la población indígena. Lo que lo hace considerar el mestizaje como una opción es la lamentable situación del indio por las condiciones desfavorables en que ha vivido.

El que sea “grave, taciturno y melancólico, flemático, frío y lento, sufrido, servil e hipócrita”, y que únicamente posea “las virtudes propias de la resignación”, es “el resultado natural de los tristes acontecimientos que le han educado”. El indio es susceptible de civilización —su ángulo facial es tan extenso como el de los europeos— y la clave es educarlo como a los blancos...para los liberales —quienes habrían de llevar el hilo de la historia— la solución al problema indígena era el teórico igualitarismo que de un plumazo eliminaba todas las diferencias raciales. De esta manera, mágicamente, la Constitución había hecho desaparecer a los indios, creando en su lugar abstractos ciudadanos mexicanos. (Basave, 1992: 167)

También el México independiente —continúa Basave—, que rechazaba el pasado colonial y que tampoco parecía necesitar elementos vernáculos para definir su identidad nacional, se jugó su destino por la idea liberal. Por su parte los liberales,

sin dejar de hablar de igualdad ante la ley y de condenar los prejuicios raciales, pugnaban por un México alternativamente europeizante y “ayanquizado”.

Monarquía o república, centralismo o federalismo, el modelo estaba en el extranjero, precisamente en los dominios del hombre blanco. Pero los indios se negaron a esfumarse e irrumpieron, redivivos, en la escena. Sus rebeliones convencieron a la *intelligentsia* mexicana, empeñada hasta entonces en soslayarlos, que el compartir una ciudadanía republicana no había creado lazos de identificación entre los grupos étnicos y mucho menos una verdadera conciencia nacional.

El avance de la mestizofilia continuaba pues inexorable, y quienes soñaban con un México criollo despertaban a golpes de realidad. La mentalidad cambiaba poco a poco, en la medida en que la anarquía reinante se interpretaba como resultado de la heterogeneidad étnica. (Basave, 1992:24)

Agustin Basave hace la comparación entre el enfoque que Vicente Riva Palacio da al mestizaje con el de Pimentel, considera que más que una metamorfosis del indio, Riva Palacio quiere la creación de un pueblo único, de una nacionalidad propia. Para él, la Colonia inicia el cruzamiento que ha de llevar a la formación de “una nueva raza para formar la nacionalidad mexicana”, y la emancipación de España se logra gracias al avance de la fusión racial. Toda tentativa de independencia, sostiene, era infructuosa mientras el cruzamiento de razas no produjese un pueblo nuevo, exclusivamente mexicano. Ello se explica por el hecho de que en tanto haya en un país distintos grupos étnicos, no puede existir un alma nacional, puesto que a ello se opone su distinta “idiosincrasia de raza”, contra la cual todo esfuerzo educacional es poco menos que inútil. (Basave, 1992: 30)

El término *mestizo* “en la Colonia se refirió específicamente al producto de la mezcla del español con el indio” (Aguirre, 1972: 159).

Sobre el ser mestizo del mexicano han reflexionado diversos autores, entre ellos José Vasconcelos, Octavio Paz y Samuel Ramos.

Vasconcelos (1978: 30) considera al ser mestizo del mexicano como la síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.

Samuel Ramos y Octavio Paz cuando hablan del mexicano le adjudican un complejo de inferioridad, como mestizos inmersos en las relaciones de poder, en donde el blanco o español era el que dominaba.

De la siguiente manera contrasta Octavio Paz al mexicano con el norteamericano:

Los mexicanos mienten por fantasía, por desesperación o para superar su vida sórdida; ellos no mienten, pero sustituyen la verdad verdadera, que es siempre desagradable, por una verdad social. Nos emborrachamos para confesarnos; ellos para olvidarse. Son optimistas; nosotros nihilistas —sólo que nuestro nihilismo no es intelectual, sino una reacción instintiva: por lo tanto es irrefutable—. Los mexicanos son desconfiados; ellos abiertos. Nosotros somos tristes y sarcásticos; ellos alegres y humorísticos. Los norteamericanos quieren comprender; nosotros contemplar. Son activos; nosotros quietistas: disfrutamos de nuestras llagas como ellos de sus inventos. Creen en la higiene, en la salud, en el trabajo, en la felicidad, pero tal vez no conocen la verdadera alegría, que es una embriaguez y un torbellino. En el alarido de la noche de fiesta nuestra voz estalla en luces y vida y muerte se confunden; su vitalidad se petrifica en una sonrisa: niega la vejez y la muerte, pero inmoviliza la vida. (Paz, 2004: 32-33)

Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (2004) encuentra en el mexicano a un ser indefenso y humillado. El escritor halla que el lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la “hombría” consiste en no “rajarse” nunca. Los que se “abren” son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El “rajado” es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza. Para el mexicano, según Paz, el abrirse es estar a merced del exterior. La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir (Paz, 2004: 63). Por eso el mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y esto mismo lo lleva a reconocerse en

Cuauhtémoc, el joven emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés. (Paz, 2004: 80)

Santiago Ramírez en su reflexión sobre el mexicano sostiene que: “Aun cuando parezcamos iterativos señalaremos una vez más, con Carrión, que el mexicano tiene una conducta enfrente de la vida, a la cual él ha denominado ‘el importamadrismo’; el autor alude a la frase tan frecuente en el mexicano: “me importa madre”; (J. Carrión, citado por Santiago Ramírez, 1977). Pero como el mismo autor nos lo confirma:

En realidad, de acuerdo con lo visto, al mexicano, efectivamente si algo le importa en la vida es la madre. En sus contenidos manifiestos y en su expresión caracterológica, está negando el objeto al cual se encuentra profundamente vinculado. En otras manifestaciones populares, la verdad e importancia de la liga con la madre se hace manifiesta, cuando el sujeto expresa: “me dieron en la madre” o “me rompieron la madre”. Se está expresando que es justamente la vinculación temprana la que estructura e integra, que sin ella se pierde todo contacto y toda fuerza”. (J. Carrión, citado por Santiago Ramírez, 1977: 114)

Para Santiago Ramírez el mundo del mexicano tiene una doble moral sexual y características contrastadas en los papeles que recíprocamente juegan el hombre y la mujer. El mundo en México desde el punto de vista de la atmósfera sociocultural de tipo sexual es un mundo de hombres. Palabras tales como “viejas” o “vieja el último”, adquieren características despectivas. En nuestro mundo “ser vieja el último” es equivalente de desprecio, también el ser “marica”. (Ramírez, 1977: 131)

Roger Bartra (1987) considera que los estudios sobre “lo mexicano” constituyen una expresión de la cultura política dominante. Encuentra que esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las *formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional. Se trata de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produce los *sujetos* de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada que “no es sólo un lugar de creatividad y de liberación, sino también de subyugación y emprisionamiento”. De esta manera el Estado nacional capitalista aparece al nivel de

la vida cotidiana perfilado por las líneas de un drama psicológico. Es el abrevadero común en el que se sacia la sed de identidad, es el lugar de donde provienen los mitos que no sólo le dan unidad a la nación, sino que la hacen diferente a cualquier otra (Bartra, 1987: 16). Considera una invención los estudios sobre lo mexicano:

Uno de los aspectos que me parecen más interesantes de los estudios sobre “lo mexicano” es precisamente el hecho de que, al leerlos con una actitud sensata, no se puede llegar más que a la conclusión de que el carácter del mexicano es una entelequia artificial: existe principalmente en los libros y discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno. El carácter nacional mexicano sólo tiene, digamos una existencia literaria y mitológica; ello no le quita fuerza o importancia, pero nos debe hacer reflexionar sobre la manera en que podemos penetrar el fenómeno y sobre la peculiar forma en que se inserta en la estructura cultural y social de México. (Bartra, 1987: 17)

Jesús Antonio Machuca y Arturo Motta (1993: 30) destacan dos aspectos de la ideología del mestizaje: uno es la idea de igualdad y la otra es la de borrar las diferencias socioculturales regionales. Los autores señalan la década de 1920 a 1930, como el tiempo cuando se pretende “asentar las bases de un común denominador apto para objetivos de la unificación nacional”; piensan que el mestizaje viene a ser el símbolo de una utopía: la de la mezcla de razas que supera al racismo y donde prevalece el principio de una intención purista en la que sigue predominando la convicción de la hermandad de sangre como fundamento primordial de la nación. Por otro lado, la ideología igualitaria que subyace al mestizaje tiende a borrar las diferencias culturales de las regiones en favor de la unificación necesaria para lograr el nacionalismo por medio del Estado-nación. Sin embargo, consideran que las afirmaciones étnicas suelen ir a contracorriente de identidades nacionales de mayor magnitud, aun cuando ambas sean de naturaleza similar. De esta manera, las diferencias perviven en el plano regional, como las que se encuentran entre indígenas, morenos y mestizos en la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca. Por lo tanto, la noción y realidad del fenómeno del mestizaje nacional no puede considerarse como un hecho consumado, pues en tanto producto histórico, los elementos que lo componen son mediados precisamente por las vicisitudes históricas locales.

Sin embargo, esta ideología ha cambiado, como refiere Gilberto Jiménez (1997) en referencia a la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ya que en el marco de la globalización y la firma del tratado libre de comercio con Estados Unidos y con Canadá hizo acto de presencia el EZLN poniendo en entredicho esta buscada homogeneidad y patentizando a México como una nación multicultural.

Podemos encontrar en las reflexiones de Aguirre Beltrán y en las de Bonfil Batalla que las viejas estructuras de dominación y sus ideologías respectivas continúan vigentes en muchos ámbitos de nuestra realidad actual. “Los privilegios de los grupos que heredaron y detentan riqueza y poder, tienden a justificarse como resultado necesario de una superioridad natural visible en las diferencias raciales” (Bonfil, 1990[1987]: 43).

F) Las representaciones del español y del negro

Para Catherine Good fue en el contexto colonial cuando se dio la subordinación masiva de grupos sociales identificados primordialmente por el color de la piel y ciertos rasgos somáticos que funcionaban como indicadores de su estatus jurídico. Se institucionalizó la definición de raza como principio de estratificación en una escala no vista antes (Good, 1998: 120).

Si hay una expresión que refleja con propiedad lo que ha sido el tratamiento y la difusión de la historia de los pueblos y sociedades africanas, ésta es la de “pueblos sin historia”. Expresión utilizada alguna vez por Hegel para expresar la superioridad de la Europa decimonónica, pero sobre todo para legitimar el racismo etnocentrista del modelo colonial. (Toledo, 1996: 37)

El español, por su parte, dice Aguirre Beltrán, se apellidó a sí mismo “gente de razón”. Llamóse también cristiano con vista a esa discriminación que dio al fin origen al sistema de castas. Otra denominación más le fue aplicada, la de *gachupines*. ...término que durante todo el siglo XVI tuvo una connotación de nobleza, de prez y hombradía. (Aguirre, 1972 [1946]:159) El español se contrastó con los “sin razón” que en este caso serían los indígenas y los negros, con sus diferentes mezclas.

Los atributos que se asignaban a los negros tenían que ver con su fuerza física: se les consideraba mercancía de ébano, bestia de trabajo, y también se les atribuía potencia sexual. A las mujeres negras se les veía como hechiceras que tenían pacto con el demonio, poseedoras de conocimientos amatorios y capacidad de utilizar maleficios para hacer daño a los demás (Cárdenas, 1997).

Esta discriminación dio lugar a lo que Erikson (1980: 263) llama una identidad negativa.

Erikson afirma la existencia de datos que demuestran los sentimientos de “inferioridad” y de patológico odio contra sí mismos por parte de todos los grupos minoritarios. Con el término de pseudoespecies humanas, explica las razones de la explotabilidad (y de la tentación de explotar) que residen en la evolución y el desarrollo de pseudoespecies humanas:

Lo que más profundamente divide y amenaza la conciencia del hombre es su división en lo que nosotros hemos denominado pseudoespecies. Lo que hay que delimitar aquí es nada menos que la realización del hecho y la obligación de la especificidad del hombre. El ser vivo más “generalizado” entre todos, y adaptable a medios ampliamente distintos, se especializa como miembro de un grupo humano, con sus complejas interacciones entre un “mundo interior” y un entorno social. Es adoctrinado, pues, con la convicción de que fue exclusivamente su “especie” la proyectada por una deidad omnisciente, que fue creada mediante un especial acontecimiento cósmico y designada por la historia para preservar la única versión genuina de la humanidad bajo la dirección de élites y líderes elegidos. Este hecho tiene sus raíces en la vida tribal y se basa en todas las peculiaridades evolucionistas que han dado lugar al hombre...la profundamente asentada convicción, por parte del hombre, de que algún género de providencia ha hecho que su tribu, o su raza o su casta e incluso su religión, sea “naturalmente” superior a las demás (Erikson, 1980:259).

Aunque el autor se refiere a los afroamericanos, me parece que esta representación de una identidad negativa ha pasado a formar parte del imaginario del negro, asociado con la esclavitud. También coincide con lo que Jean-Marie Benoist (1981 [1977]:12) vincula con la problemática del etnocentrismo, planteada por Claude Lévi-Strauss en 1961 en *Raza e Historia* en donde describe como etnocéntrico el prejuicio en virtud del cual un grupo piensa que:

La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo: al punto de que gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa “los hombres” (o a veces--¿diremos que con más discreción?-- “los buenos”, “los excelentes”, “los completos”), implicando así que las otras tribus grupos o pueblos no participan de las virtudes o aun de la naturaleza humana, sino que a lo más se componen de “malos”, de “perversos”, de “monos de tierra” o de “liendres”. A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, haciendo de él un “fantasma” o una “aparición. (Lévi-Strauss, 1979 [1973]: 309)

Para Jean –Marie Benoist (1981 [1977]): El remedio común contra esta actitud consistirá en generalizar la idea de naturaleza humana, en proclamar una unidad del hombre y de sus valores y hasta una declaración de sus derechos, aun con el riesgo de caer otra vez en la trampa del etnocentrismo (Benoist en Lévi-Strauss, 1981 [1977.:12)

Continuando con las ideas de Erikson, quien afirma que toda identidad psicosocial de una persona contiene una jerarquía de elementos positivos y negativos, resultando estos últimos del hecho de que, a través de su infancia, el ser humano en vías de desarrollo se ve confrontado con prototipos malos, así como con prototipos ideales. Tales prototipos están relacionados con la correspondiente cultura.

La identidad positiva, lejos de ser una constelación estática de rasgos o roles, se halla siempre en conflicto con aquel pasado que ha de ser olvidado en el transcurso de la vida y con aquel futuro potencial que hay que prevenir. Erikson señala que la identidad positiva del negro ha sido sistemáticamente socavada, inicialmente “bajo el incalificable sistema de esclavitud”.⁵

Erikson afirma que el modo injustamente legalizado y malvadamente eficaz con que el esclavo negro era forzado a permanecer en condiciones que impedían en la mayoría de ellos el incentivo para una ambición independiente continúa operando como una difundida y profundamente establecida inhibición para utilizar

⁵ Erikson trata de la esclavitud en Norteamérica y luego de este sistema perpetuado en el Sur rural y el Norte urbano; sin embargo el principio de la esclavitud es semejante en los países en los que ésta se implantó.

la igualdad, incluso cuando está “garantizada”. La literatura abunda en descripciones de cómo el negro se evade a mundos musicales o espirituales o expresa su rebelión en comportamientos considerados ahora como burlonas caricaturas, tales como una obstinada humildad, una puerilidad exagerada o una superficial actitud sumisa (Erikson, 1980).

El individuo perteneciente a una minoría oprimida y explotada, que es consciente de los ideales culturales dominantes, pero al que se le impide emularlos, puede fusionar las imágenes negativas que acerca de sí mismo le ofrece la mayoría dominante, con la identidad negativa cultivada en su propio grupo. Recordemos los múltiples matices con que un negro puede aplicar a otro el despectivo nombre de *nigger*. (Erikson, 1980: 263)

El mismo autor hace un seguimiento de la literatura de los autores negros en los que aparecen las categorías de inaudibilidad e invisibilidad asignadas a los negros:

Desde el negro inaudible de Du Bois hay tan sólo un paso hasta los títulos de Baldwin y Ellison que sugieren invisibilidad, ausencia de nombre, ausencia de rostro. Mas yo no interpretaría estos temas como mera y triste expresión del sentimiento de nulidad del negro americano, un rol social cuya herencia se desconoce. Yo interpretaría más bien su desesperada, pero decidida, preocupación por la invisibilidad por parte de dichos hombres creativos como una exigencia supremamente activa y poderosa de ser oídos y vistos, reconocidos y confrontados como individuos con una posibilidad, más bien que como hombres marcados por algo que es demasiado superficialmente visible: su color. De un modo obsesionante defienden una identidad que existe latentemente, pero que carece en muchos sentidos de voz, contra los estereotipos que la ocultan. Están empeñados en una batalla para reconquistar para su pueblo, pero ante todo para sí mismos (como han de hacer los escritores) aquello que Vann Woodward denomina una “identidad que se ha entregado” (Erikson, 1980: 263)

Erikson considera, asimismo, que los escritores negros deberían intentar formular con idéntico fervor el resultado, pleno de odio, de aquel proceso psicosocial que nosotros designamos como identidad. Y, desde luego, las correspondientes declaraciones de autores negros están concebidas en términos tan negativos que ponen de manifiesto, en principio, una ausencia de identidad o, en cualquier caso, el predominio casi total de elementos de una identidad negativa. La preocupación por

la identidad, ampliamente difundida, puede considerarse no sólo como un síntoma de “alienación”, sino también como una tendencia correctora dentro de la evolución histórica.

Así, para este autor el término de identidad ha llegado a representar algo correspondiente al núcleo psicológico de la revolución de las razas de color, y ligado a la búsqueda por emanciparse de los residuos de las pautas del pensamiento colonialista (Erikson, 1980: 256).

Por su parte, Eduardo Luis Espinoza (2002: 7, 14) expone lo ocurrido con los negros en el Caribe, donde los esclavos fueron sometidos al desarraigo de su cultura, a la pérdida de su identidad, idioma, modos de vida y sistemas de pensamiento. A la cultura dominante como poder coercitivo se opuso *la cultura de resistencia*, la cual se apoya, al principio, en los valores de origen africano. Los esclavos del Caribe fueron sometidos al desarraigo de su cultura, a la pérdida de su identidad, idioma, modos de vida y sistemas de pensamiento; la deculturación alcanzaba incluso su música y su religión. Como resistencia a este proceso de desintegración, los africanos recurrieron a prácticas clandestinas para conservar sus valores culturales de origen. A la cultura dominante como poder coercitivo, se opuso la cultura dominada como poder de resistencia. Es, en este conflicto dialéctico, que tiene sus orígenes la cultura caribeña.

Lo que para Price (2001) puede llamarse la “criollización de la cultura negra” incluye los inconscientes principios “gramaticales” de la cultura, la “estructura profunda” que genera pautas culturales específicas. Dichos principios gramaticales sobrevivieron a un paso intermedio y gobernaron la adaptación selectiva de elementos tanto de la cultura africana como de la europea. Apiñados junto con otros con quienes compartían un estado común de servidumbre y cierto grado de coincidencia cultural, los africanos esclavos se vieron obligados a crear un lenguaje nuevo, una religión nueva y, de hecho, una cultura nueva”. (Price, 2001: 100)

Price habla de Surinam, donde se conservaron muchos de los rasgos africanos, lo cual no sucedió en México.

Ben Vinson III (2004) afirma que “En términos metafóricos, el sistema de castas demostró que los mulatos eran estériles en el sentido de no tener la

capacidad de heredar ni de transmitir las cualidades positivas de un linaje blanco. Un estudio más cuidadoso del sistema de castas revela que, de acuerdo con sus propias categorías, los negros podían procrear todas las veces posibles con los blancos o mestizos, pero nunca llegarían a ser blancos ni a mejorar su condición racial. La negritud siempre marcaría su linaje (Vinson /Vaughn, 2004: 31).

También a los negros se les llegó a considerar como irracionales, señala Aguirre Beltrán, aun cuando el adelanto de los principios científicos había hecho ya inaceptables las argucias de los explotadores que buscaban una justificación al trato inhumano. (Aguirre, 1972 [1946]: 159)

Por su parte, Luz María Martínez Montiel (1998: 38) habla de una africanización del indio y una indianización del africano:

La evidencia del afromestizaje en el fenotipo de la población de las costas atlánticas y pacífica hace pensar en la memoria genética de la cultura, donde la presencia del negro incluyó sus actividades vitales frente a la realidad, su concepción del mundo, su mentalidad —considerada erótica, en contraste con la del indio—, las formas de estar y aceptar la vida, la muerte y el nacimiento, las formas de interpretar y crear su música, la inclinación por ciertas comidas y bebidas, su gusto por la palabra (de especial valor en las culturas africanas), su idiolecto, la pronunciación del castellano, su pasión por el ritmo, su extroversión y una empeñada lucha por sobrevivir, por alcanzar el derecho a existir y ser aceptado. Esto permite pensar en una africanización del indio y una indianización del africano (Martínez Montiel, 1998: 38).

Supongo que se refiere al sincretismo cultural. Ello coincide con la primera de las tres interpretaciones que propone Octavio Ianni (1996) acerca de la contribución cultural de las poblaciones de África y sus descendientes a las sociedades de América Latina y del Caribe:

La primera interpretación establece que la cultura africana, más o menos como tal, está presente en todas las sociedades en las que se introdujeron esclavos africanos. Esta cultura está presente —en forma desigual, naturalmente— en las varias esferas de la actividad y la organización social: religión, folklore, música, idioma, familia, cocina, etc. También surge de forma desigual si confrontamos países, regiones y lugares. Pero está presente en cuanto a

cultura que puede ser reconocida como de origen africano, distinta de la europea, asiática e indígena. Esto significa que algunos aspectos de la vida social y cultural de las poblaciones negras de América Latina y el Caribe, así como ciertas características de las relaciones entre el blanco y el negro, se hallen bajo la influencia de elementos culturales africanos. Estos elementos son mantenidos por los descendientes de los africanos como sobrevivencias culturales, y las transmiten a individuos, familias, grupos y comunidades (Ianni, 1996: 53- 76).

En cuanto a la santería, ésta se ha transmitido no sólo a los afrodescendientes. En la búsqueda espiritual hay personas de diversas nacionalidades que se adscriben a esta religión, producto del sincretismo entre deidades africanas y santos de la religión católica. Lo cual ha expandido una práctica cultural minoritaria o, por decirlo en términos que han utilizado algunos antropólogos: se “ha africanizado al otro”:

La interculturación mediante la cual los europeos se africanizaron y los africanos se europeizaron dio lugar a la criollización de las sociedades caribeñas. Entre los procesos de criollización destacan: el sincretismo religioso y la diversidad lingüística. El primero recoge la fuerza de los orishas africanos (deidades). El segundo se concretiza especialmente en el *creole*, lengua que hablan los pueblos de las Antillas, de Nueva Orleáns en el Caribe continental y en las islas Reunión y Mauricio en el Océano Índico, aunque no en todas las Antillas se habla el creole, e incluso, en las que es la lengua de la mayoría, se habla también inglés y francés. La diversidad lingüística se contempla, en general, como barrera separadora de los pueblos del Caribe. (Espinoza, 2002: 7).

Como comenta Beatriz Morales sobre la casa de culto en Nueva York:

The name “Santería” refers to the Orichas and Catholic saints. Over time, the cabildos transformed into Ocha Houses (Casas de Santos). When Cubans arrived in New York City, they opened Ocha Houses for rituals and ceremonies of the Santería religion. Santería is found throughout the United States but especially in New Jersey, New Orleans, Atlanta, and South Carolina. Santería is becoming more widely known and is practiced by a wide variety of people.

...The African American and Latino and Latina ethnic political movements in the 1970s encouraged artists to seek new ways of expression outside the accepted forms of “mainstream” culture. For the artists who were working on building and revitalizing a more authentic Latino and Latina identity, Santería offered a new way of perceiving the world. Santería offered a new way of perceiving the world. Santería religious ideas were not abstract but rooted in the everyday life and actions of the people.

Young artists afire with new political awareness discovered, through their interest in music and art, the symbols, prayers, and songs of traditional Santería. With its history of cultural and political resistance, Santería. With its history of cultural and political resistance, Santería fit their mood and worldview. The Santería temples or Ocha Houses came to be seen by many as the new central place for the creation of artistic meaning at the local level. One artist brought another into the Ocha House to learn the meaning that the songs, prayers, colors, and movement embedded in the ritual of Santería and the hidden influence they had on Afro-Cuban culture (Morales, 2005: 76-77).

El nombre de santería hace referencia a los Orishas, deidades africanas y a los santos católicos. Con el tiempo los cabildos se transformaron en casas de santos o de culto. Cuando los cubanos llegaron a la ciudad de Nueva York se abrieron casa de santos para preservar los rituales de la religión de la santería. La santería se practica en los Estados Unidos, pero especialmente en Nueva Jersey, Nueva Orleáns, Atlanta y Carolina del sur. La santería se ha desarrollado y es conocida y practicada por una gran variedad de gente...Los movimientos políticos de los afro-americanos, latinos e indígenas latinos en los 1970s empujaron a los artistas a ver nuevas formas de expresión fuera de las formas aceptadas de la cultura "dominante". Para los artistas que estuvieron trabajando en construir y revitalizar una identidad más auténtica de los latinos y latinas, la Santería ofreció una nueva forma de percibir el mundo. Las ideas religiosas de la Santería no fueron abstractas sino enraizadas en la vida y las acciones cotidianas de la gente.

Los jóvenes artistas en concordancia con el descubrimiento de una nueva conciencia política, a través de su interés en la música y el arte, los símbolos, las plegarias y la música de la Santería tradicional. Con su historia de resistencia política y cultural, la Santería encaja en su cosmovisión. Los templos de la Santería o Casas Ocha vinieron a ser vistos por muchos como el nuevo lugar central para la creación de un significado artístico en un nivel local. Un artista trajo a otro hacia la Casa Ocha para aprender el significado de la música, las plegarias y los colores y el movimiento apegado en el ritual de la Santería y la influencia escondida que ellos tuvieron en la cultura Afro-Cubana. (Morales, 2005: 76-77). [Traducción Beatriz Morales y Silvia Alemán Mundo]

La segunda interpretación sobre la cultura africana, según Ianni:

[...] establece que la cultura traída por los africanos fue, más o menos, profundamente rota y reelaborada por la esclavitud. En cuanto a la forma de organización social y técnica de las relaciones de producción, la esclavitud produjo una cultura propia que poco o nada tiene que ver con los elementos culturales europeos, africanos, indígenas o asiáticos. Varios siglos del régimen de trabajo esclavo rompen todas las contribuciones culturales preexistentes y producen una cultura peculiar, vigorosa, que se arraiga y expande en la sociedad, individuos, familias, grupos y clases sociales. Así, lo que aparece después, en los siglos XIX y XX, como cultura del negro, es

sólo producto de la sociedad basada en el trabajo esclavo. En la sociedad en la que predominó la esclavitud como formación social persisten después, incluso en el siglo XX, elementos culturales de cuño esclavista. Son éstos los elementos que aparecen en la práctica religiosa, la magia, la música, la organización de la familia, la cocina y otras esferas de la actividad social del negro en países de América Latina y el Caribe. Serían pocos los elementos africanos reelaborados en las relaciones y estructuras esclavistas (Ianni, 1996: 53- 76).

La tercera interpretación establece que las culturas africanas y esclavas fueron rotas y superadas por las relaciones y estructuras capitalistas que predominan ampliamente en las sociedades de América Latina y del Caribe en el siglo XX. Es claro que pueden identificarse elementos culturales africanos y esclavistas en las situaciones vividas por negros y blancos en el siglo XX. En religión, música, folklore, organización familiar, cocina, idioma y otras esferas de la vida social se pueden ver esos elementos. Pero lo que predomina es la cultura del capitalismo; o una cultura heterogénea, desigual y contradictoria, cuyo sentido básico está dado por las relaciones y estructuras del modo capitalista de producción (Ianni, 1996: 53- 76).

G) El imaginario del afromexicano

Acerca de lo ocurrido en nuestro país podemos tomar en cuenta la conocida hipótesis sobre la manera como fueron introducidos los negros evitando que se juntaran los que hablaban el mismo idioma para evitar las rebeliones. Lo cual impidió que conservaran su idioma y su cultura.

La conclusión a la que llegó Aguirre Beltrán—coincidiendo con la segunda interpretación de Ianni— fue que el sistema de la esclavitud prácticamente borró las huellas de la cultura africana que, sin embargo, sí es posible encontrar en otros países latinoamericanos:

La investigación etnográfica que en un futuro pueda realizarse... en aquellos lugares del país, ya muy escasos, donde todavía sea posible identificar enclaves negros, descubrirá, seguramente, hasta qué punto un sistema de economía esclavista, como el implantado en el México colonial, es eminentemente destructor de la personalidad del esclavo y hasta qué grado también este hecho puede explicar no sólo la abolición de las influencias culturales africanas, sino

la producción de formas culturales nuevas representadas fundamentalmente por lo que hoy se llama una cultura de la violencia. (Aguirre, 1994: 27)

Para el caso específico de México, además de las pérdidas culturales atribuidas al régimen de la esclavitud y las consecuencias mencionadas, también nos estaríamos situando en el sincretismo cultural y en el mestizaje.

Como lo ha dicho Aguirre Beltrán (1972 [1946]) los negros se integraron a la sociedad nacional, no obstante en las zonas que debido a su aislamiento sobrevivieron sus características somáticas, así como la hostilidad con la que convivieron con los otros grupos, lo cual se puede observar en las relaciones interétnicas de la Costa Chica de Guerrero.

En México el sincretismo de las culturas amerindia, española, africana y otras minoritarias produjo sin duda una cultura distinta a cada una de ellas en donde los rasgos distintivos fueron dados por la cultura dominante (con el idioma y la religión; así como por la organización social) y las culturas nativas que interpretaron cada uno de estos rasgos y siguieron conservando parte de su acervo cultural (en el sincretismo religioso, lenguas indígenas, la base de su alimentación, etc.).

En nuestro país, además —como lo han señalado diversos estudiosos— es necesario tomar en cuenta la ideología del mestizaje, que al hacer énfasis en la idealización de lo indígena y en el mestizo, prácticamente ignoró la presencia africana y de otras culturas minoritarias:

A diferencia de otros países latinoamericanos, donde la población negra deja huellas evidentes de su presencia en las épocas colonial y nacional, en México durante mucho tiempo se ignora la importancia que tiene el africano en la composición genética, cultural y social de su población. Es realmente extraño que los investigadores de nuestra historia y de nuestra etnografía sólo en raras ocasiones señalen como hecho casual la existencia de negros en México. (Aguirre, 1994: 17-19)

Aguirre Beltrán atribuye al peso específico del indio en la historia de la formación nacional mexicana como lo que determina la escasa atención que se da al negro.

Sin embargo, aun en los países en los que sí sobrevivieron rasgos culturales africanos, tampoco es posible hablar de rasgos africanos puros, ya que en todo caso estaríamos ante el sincretismo o la criollización de la cultura, para utilizar el término de Richard Price (2001), en cuyo caso se aplican prácticas culturales conocidas a un medio ambiente nuevo. Vale la pena destacar lo que Aguirre Beltrán califica como formas culturales nuevas: una cultura de la violencia que tendría que ver con las actitudes de rebelión que se dieron en los casos de cimarronaje; lo cual sería en todo caso un tipo de cultura de violencia, ya que el cimarronaje no tenía alternativas; también en la música y en el baile se encuentran rasgos de resistencia y de goce de la vida de una cultura que estuvo inmersa en la esclavitud (Ianni, 1996; Espinoza, 2002), lo cual se puede explicar precisamente en la sobrevivencia de los esclavos a las condiciones inhumanas de las naos negreras, donde lo “normal” era la pérdida del 15% de esclavos. (Aguirre, 1972)

Gutierre Tibón (1961) dice que le hubiera gustado encontrar el vudú o a un zombi en los pueblos oaxaqueños de Pinotepa Nacional, que colindan con el municipio de Cuajinicuilapa. Lo evidente es el fenotipo que se conserva en la mayoría de los pobladores de San Nicolás, Cuajinicuilapa y en otras poblaciones de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca.

La mayoría de los estudios sobre poblaciones de origen africano han partido de los aportes de Aguirre Beltrán. Se ha destacado la cultura de la violencia, las relaciones interétnicas o las relaciones por medio de estereotipos (Motta/Machuca, 1992; Castillo, 2000) en la cual se señalan procesos simbólicos distintos entre las diversas etnias de la Costa Chica. Lo erótico y lo musical como componentes de los morenos. Se ha adjudicado a la sombra un origen africano. En la organización social de los afrodescendientes se ha destacado el queridato y la estructura de la matrifocalidad que permite el recasamiento de las hijas, quedando los hijos de crianza en manos de las mujeres mayores. Se ha dicho también que varios rasgos y complejos culturales que Aguirre Beltrán señala como africanos se han encontrado como componentes de culturas indígenas, como es el caso de la familia extensa, el trabajo comunitario y la tradición oral. Lo cual revisaremos en el siguiente capítulo.

II. La construcción de la identidad afromexicana a través de las narraciones históricas y de los textos etnográficos.

A) Los negros de México y de Guerrero

1) Época de la conquista y el periodo colonial

En este capítulo revisaremos la narrativa histórica sobre la llegada de los negros a nuestro país. Por supuesto, el papel de la historia es primordial en la construcción de la identidad afromexicana, ya que comprueba, en México, la presencia de africanos, lo cual no había sido tomado en cuenta como parte importante del mestizaje mexicano hasta ya avanzado el siglo XX.

Daremos seguimiento de la llegada de los negros a la Nueva España y a la Costa Chica. Veremos también cuáles son los componentes que los estudiosos han destacado como propios de la cultura afromestiza, haciendo, a su vez, su aporte en la construcción de esta identidad.

Se ubica en el siglo XVI la fecha de entrada de los negros en la Nueva España. Llegaron, en un principio, en calidad de criados de los conquistadores:

El primer periodo colonial se desenvuelve desde 1519, fecha del desembarque de Cortés en las playas de Chalchiuhcuecan, a 1580, año señalado en que Felipe II invade Portugal y controla la trata de negros; es un periodo de transición en que se prueban formas distintas de economía y organización social. En lo que concierne a la población africana inmigrada, su número y status varía en el correr del siglo. Si en los años iniciales los negros que acompañan a los conquistadores tienen status de criados o familiares y la esclavitud es una institución regida por el código de Alfonso el Sabio y las Leyes de Partida, templados por la concepción feudal del mundo, ya para la mitad de la centuria la esclavitud readquiere la vieja rigidez de la legislación romana y el negro aparece sometido a la condición de una cosa vocal sin libertad para disponer de su persona y de su esfuerzo de trabajo enajenados por el amo. (Aguirre, 1994: 96)

Entre las causas que motivaron la introducción masiva de esclavos encontramos: “Las leyes Nuevas de 1542 abolieron la esclavitud indígena, lo que muestra la preocupación de la corona española por el maltrato que recibían los trabajadores indios” (Paredes/Lara, 1997), la mortandad de las poblaciones indígenas debida a diversas epidemias traídas por los conquistadores:

El grave menoscabo que durante este tiempo sufren los indios con motivo de las epidemias de viruela, sarampión y tifo exantemático-tabardillo- introducidos por los nuevos pobladores, incrementa la demanda de esclavos como medio de compensar la pérdida de mano de obra y evitar la ruina total de la república de naturales. La trata de negros toma inusitado auge y logra legitimación en 1580 al quedar en manos de la corona española. (Aguirre, 1994: 96-97)

Lo anterior, para los historiadores Paredes y Lara (1997: 32-33) “fue el preámbulo para que a partir de entonces, juristas y empleadores españoles argumentaran la necesidad de mano de obra y la corona optara por las concesiones a portugueses, genoveses y alemanes para la introducción de negros, ya que los propios españoles eran incapaces de proveerse por sí mismos de esclavos”. (Paredes y Lara, 1997: 32-33)

Adriana Naveda (1987) comenta que al principio la mayor parte de los esclavos importados eran negros nacidos en España o Portugal. Sin embargo, más tarde, la mayoría era africana. Los esclavos entraban por el puerto de Veracruz, aunque con el paso del tiempo Pánuco y Campeche también llegaron a ser puertos “legales” de arribazón de esclavos (Naveda, 1987: 13-14).

Posiblemente, así lo comentan Carlos Paredes y Blanca Lara (1997: 33), una de las causas del aumento de la introducción de negros en la Nueva España, a partir del siglo XVII, haya sido el incremento de la producción de azúcar y la necesidad de mano de obra de los productores.

“El negocio del ébano comenzó el día en que el Padre Bartolomé de las Casas vio que los grupos indígenas se extinguían y compareció ante Carlos V para solicitarle que importara negros para paliar los sufrimientos de los naturales de las Indias”. Dice Vicente Francisco Torres que sólo esta imagen irónica recuerdan a menudo los escritores, pero se olvidan que, al final de sus días, Las Casas sufría al ver que una crueldad sustituía a otra (Torres, 1995: 20-21).

En contrapartida a Las Casas —comenta Chávez (1997)— Juan Ginés de Sepúlveda creía en la licitud de una aristocracia natural que implicaba la existencia de una servidumbre natural, en este caso los indígenas, estando de acuerdo en que los españoles tenían el derecho de conquistarlos, civilizarlos y, por lo tanto, cristianizarlos “para librarlos de su salvajismo”; al igual que Las Casas, rechazaba la crueldad innecesaria en la conquista y la codicia como base de la colonización (Chávez, 1997: 83-84).

La misma autora señala que las primeras licencias se concedieron para transportarlos, sobre todo a las islas de La Española, Cuba, Jamaica y Puerto Rico (Chávez, 1997: 84).

2) Lugares de origen

Aguirre Beltrán (1985 [1958]: 8-9) comenta que se llegó a determinar cómo los primeros contactos culturales entre negros, indígenas y españoles se realizaron al través de los negros islamizados del área cultural del Sudán Occidental: “También del Sudán fueron los negros que entraron a México con el nombre de *Canene*, procedentes al parecer del país de los *Haussa*, que tiene por centro a *Kano* y que se extiende hasta *Kanem*, en el territorio del lago Tchad. Probablemente estos negros pertenecían a las tribus hoy agrupadas en la familia *Kanuri*. (Aguirre, 1972 [1946]:112)

El mismo autor informa acerca de una invasión masiva de negros provenientes del área cultural del Congo, de habla bantú; para, finalmente, en los inicios del último siglo de la Colonia, sobrevenir el contacto con unos cuantos grupos negros extraídos del área cultural del Golfo de Guinea. De ello pareció indudable que los primeros contactos, por su primacía, y los segundos, por su pasividad, fueron los que dejaron en México las más profundas huellas; siendo imperceptibles los últimos por el escaso número de sus portadores, que redujo inevitablemente el radio de su acción. (Aguirre, (1985 [1958]: 9)

3) Edades y precios

En cuanto a la edad, según Paredes y Lara (1997), aunque no había límites: “El periodo que tenía mayor demanda era entre los 15 y 35 años, a partir de los 40 disminuía considerablemente, a menos que desempeñaran un oficio [...] no solamente debían cubrir el requisito de edad, sino carecer de tacha o defecto, ya que en caso de haberlo, el precio bajaba en relación al tipo de mal”. Asimismo, se consideraban esclavos desde la etapa de la gestación “ya que una esclava preñada era valorada en mayor precio debido a su condición [...] Los viejos, por lo general,

oscilaban entre los 40 y 50 años como máximo, después de esa edad no eran muy apreciados” (Paredes y Lara, 1997: 44)

Debido al alto costo en el que se vendían los esclavos “se pagaban a plazos, entregando en pago inicial la mitad del valor en pesos de plata, y no en pesos de oro común como al principio se estipulaba, y la otra mitad de la deuda se pagaba en tres plazos según cada contrato”. (Paredes y Lara, 1997: 45)

4) Organización del trabajo

Aguirre Beltrán trata de la posible existencia de un sistema de economía basado en el cautiverio del trabajo africano, como modo de producción dominante de 1580 a 1730. Analiza las diversas formas de esclavitud que se dan en la colonia. Las ocupaciones que desempeñan los negros, como esclavos conquistadores, esclavos reales, esclavos domésticos, esclavos a jornal, esclavas sexualmente explotadas, esclavos de las minas, de las haciendas, de las plantaciones, de las pesquerías y de los obrajes son formas distintas de extraer excedentes del trabajo de hombres cuya propiedad, voluntad y destino están ubicados en una casta señorial que da perfil peculiar a la sociedad novoespañola (Aguirre, 1985 [1958]: 7-8).

María Guadalupe Chávez Carbajal (1997) encuentra que el trabajo de los esclavos en las regiones mineras estuvo orientado a actividades como la molienda y la fundición de los metales; en algunas minas los esclavos eran capitanes de cuadrillas de indios naboríos. El desarrollo minero permitió que alrededor de las ciudades como Zacatecas, Taxco y Guanajuato se incrementaran los oficios de herrero, carpintero, sastre y zapatero, actividades que fueron acaparadas por españoles y esclavos africanos y, más tarde, por mulatos (Chávez, 1997: 86).

El análisis de estos diferentes tipos de esclavitud arroja luz meridiana sobre la importante función que desempeñan los negros en la configuración de un sistema económico predominantemente esclavista, durante una época de la historia colonial de enorme importancia por ser la que precede a la franca introducción del modo de producción capitalista en México (Aguirre, 1994: 26).

Se han hecho estudios de poblaciones afrodescendientes en Puebla y en Michoacán, donde los negros se desempeñaban en la manufactura textil y en los

reales de minas michoacanos; así como en Guanajuato, en Nuevo León, en Colima, en Campeche, con la caña de azúcar y las encomiendas, en Yucatán, en Tabasco, Tamaulipas y Veracruz. Algunas de estas investigaciones aparecen en el libro *Presencia africana en México*, coordinado por Luz María Martínez Montiel (1998).

De ese modo, el mito de que sólo había negros en las costas quedó destruido:

Fue posible demostrar que el negro esclavo, durante la Colonia, a más de ser destinado al trabajo en los trapiches y las haciendas de tierra caliente, también fue requerido, en números de importancia, por todos aquellos lugares de tierra adentro, el altiplano y las altas sierras, donde había explotaciones mineras, así como en los obrajes de las grandes ciudades. La influencia del negro, tanto en lo biológico como en lo cultural, no quedó limitada a las estrechas fajas costaneras: se ejerció sobre los centros vitales de un amplio territorio. La presencia del negro esclavo en esos centros vitales, en convivencia con la gran masa india sujeta a tributo—ambos, negro e indio, bajo la férula del amo-conquistador—obligó al funcionario colonial a estructurar una sociedad dividida en castas. Dictó todas aquellas leyes y disposiciones que le facultaran mantener una situación de hegemonía sobre los grupos mayoritarios de población, y trató de enclaustrar a su propio grupo conservándolo incontaminado tanto en lo biológico como en lo cultural. Para guardar la pureza de su sangre prohibió el matrimonio con negros y creó el clima propicio para evitar el matrimonio con indios. Para mantener su cultura prístina, creó el Santo Tribunal de la Inquisición y lo encargó de la feroz persecución de quienes se desviaran de las normas ortodoxas (Aguirre, 1985[1958]: 9-10).

5) La sociedad dividida en castas y el afromestizaje

“Con los esclavos negros, o piezas de Indias, como también se les llamó, llegaron su paradójica alegría, su musicalidad y la belleza de unas formas que desde inicios de la trata perturbaron a los europeos” (Torres, 1995: 20-21).

Aguirre Beltrán relata que para la corona española los únicos sujetos que le merecían confianza eran desde luego, sus súbditos peninsulares, ya que por las poblaciones dependientes, indios y negros, tenía un gran recelo que se extendía a los productos de mezcla: “Nació así para la Administración Colonial la necesidad de verificar una rígida separación de grupos sociales, basada en las diferencias raciales principalmente, que condujo a la formación de una sociedad dividida en castas,

como medio para asegurar el dominio sobre las tierras recién ganadas” (Aguirre, 1972 [1946]: 153).

Para el siglo XVII la población africana, así como otros grupos sociales, ya se había hecho presente de manera significativa en la mezcla racial de la Nueva España. Estos procesos se llevaron a cabo con tanta celeridad que para el siglo XVIII, el mestizaje mexicano se dio, en gran medida, gracias a los afromexicanos, que congregaron a las poblaciones blancas e indígenas más rígidas y endogámicas (Vinson/ Vaughn, 2004: 15).

Fue a inicios del siglo XVII, según Aguirre Beltrán, cuando la sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó una forma definitiva:

Cuando las posibles mezclas entre la población conquistadora, vencida y esclava, y sus productos, se habían llevado a cabo. Para entonces la casta superior había quedado constituida por los *españoles de procedencia europea*, quienes usufructuaban los puestos de responsabilidad en la Colonia; venía en seguida la casta de los llamados *españoles americanos*, más comúnmente conocidos por *criollos*, que en ocasiones eran hijos de padre y madre españoles, pero que en la mayoría de las veces eran *mestizos*, preponderantemente blancos, resultado del cruzamiento del español peninsular y de alguno de los individuos de la casta inmediatamente inferior, constituida por los *híbridos*. Los *indígenas*, que gozaban de un *status* legal particular, formaban otra casta, casi podríamos decir que una nación separada dentro de la nacionalidad en integración; y finalmente los *negros* constituían la casta más baja, la casta infame por su sangre (Aguirre, 1972[1946]: 153-154).

Por otra parte, a pesar del régimen de castas impuesto en la época colonial era inevitable la mezcla genética entre las poblaciones nativas, la europea, la africana y la oriental. A ello también contribuyó el escaso número de mujeres españolas y africanas que llegaron a estas tierras:

La naturaleza misma del grupo dominante, constituido inicialmente por hombres solos y, después, por la agregación de un bajo porcentaje de mujeres españolas, determinó una mezcla racial en que se fundó un mestizaje cultural que no fue posible detener a pesar de las prevenciones y medidas tomadas por las autoridades metropolitanas para conservar incontaminada la dominación colonial (Aguirre, 1972[1946]: 29-30).

Según los autores Ben Vinson III y Bobby Vaughn, los afromexicanos participaron en la vida novohispana de muchas maneras que contribuyeron a desarrollar y a sostener la cultura, las prácticas curativas, la defensa militar y los regímenes de trabajo. Sin embargo, este proceso de mestizaje no eliminó ni impidió la creación de identidades fundadas en la etnicidad africana o en el estatus racial. Las vidas de los afromexicanos fueron complejas y plenas de conciencias múltiples, que se forjaron según los diversos contextos de la realidad, pues en algunas instancias escogieron vivir como plebeyos; en otras como pardos y morenos y, en otras más, intentaron integrarse por completo a la sociedad sin características raciales algunas (Vinson/Vaughn, 2004: 15).

Aguirre Beltrán sustenta en su investigación etnohistórica que los negros fueron en México un grupo minoritario; representaron del 0.1 al 2.0% de su población colonial; el número de los introducidos por la trata no fue mayor a 250 000 individuos en el curso de tres siglos. Pero los españoles tampoco fueron cuantiosos y, ciertamente, se establecieron en Nueva España en número menor que los negros. En cambio, los productos de mezcla, tanto de negros como de españoles, sí fueron multitud: al finalizar la dominación extranjera en México representaban 40% de la población, y de esa proporción 10% eran considerados como francamente afromestizos. (Aguirre, 1985 [1958]: 8)

Nicolás Ngou-Mve (2004) afirma que los africanos durante la época de la Conquista y de la Colonia tenían el mismo acceso a las armas que los españoles y traían además una tradición de lucha en su país que consistía en desterritorializarse, lo que lo hace reflexionar que de ahí puede venir el cimarronaje:

La correspondencia oficial revela que los negros del México colonial de los siglos XVI y XVII tenían una tendencia notoria al uso de armas, fomentaban la delincuencia, el sublevamiento y el complot. Los negros ejercieron acerca de la sociedad mexicana y la administración colonial una presión que llegó a su paroxismo hacia 1620, con la fundación de una ciudad destinada especialmente a combatirlos: la ciudad de Córdoba. Al principio, los negros se encontraban del lado de los conquistadores, es decir, de los vencedores, y utilizaban legalmente tanto la fuerza como las armas, lo cual, en una sociedad nacida del robo y la violencia, era un privilegio. “Comúnmente y de manera legal, estos negros debían encontrarse armados en los lugares más

alejados del campo mexicano y a horas tardías. En una palabra, estas circunstancias propiciaban todas las tentaciones y abusos [...] Como simples acompañantes de los españoles o como portadores de sangre española, negros y mulatos se asemejaban a los españoles en el uso de las armas [...] las disposiciones oficiales y la práctica cotidiana convertía a los negros en cómplices de los españoles en la utilización legal de la violencia. (Ngou-Mve, 1999: 9-12.)

Numerosos autores señalan la hostilidad que aún persiste entre negros e indígenas, lo cual se atribuye a que los primeros fueron utilizados por los blancos en la sujeción de la población indígena.

6) La Independencia y la abolición de la esclavitud

En 1810 Hidalgo decreta la liberación de los esclavos; en 1828 el Congreso declara abolida la esclavitud y en 1834 México e Inglaterra convienen en prohibir la trata o el comercio de esclavos. En todos los casos la acción legal involucrada en decretos, leyes y convenios está destinada a liberar a los negros de la carga que les impone el sistema colonial y que es inaceptable para una nación que al independizarse postula la igualdad, la fraternidad y la libertad de todos los ciudadanos sin que importe su casta, raza o estado social (Aguirre, 1972: 32-33).

Ben Vinson da a conocer otra inmigración negra a México que ocurrió cuando el presidente Vicente Guerrero abolió la esclavitud, el 15 de septiembre de 1829, es cuando los esclavos de Estados Unidos vieron en México una tierra de libertad y oportunidades. Dice el historiador que al menos 4 000 cruzaron la frontera durante 1840 y 1850. Asimismo, con la independencia llegó una serie de nuevos desafíos, como la creación de una ciudadanía nacional en un territorio con diversas poblaciones asentadas en regiones diferenciadas del paisaje nacional. Desde 1810 los ejércitos multiétnicos y multirraciales que encabezaron el movimiento de Independencia exigieron la libertad y la igualdad a toda costa, y aunque al principio se les desairó, el jefe insurgente José María Morelos y Pavón enarbó sus demandas el 14 de septiembre de 1813, en un plan de 23 puntos (*Los sentimientos de la nación*), que fue presentado al Congreso revolucionario en Chilpancingo. En él se hizo un llamado para eliminar la distinción de casta, dejando a todos como iguales ((Vinson/ Vaughn, 2004: 33-34).

Respecto a lo anterior don Gonzalo Aguirre también afirma que la integración de la población negra en la sociedad nacional empezó durante la formación de la sociedad nacional, nunca antes, porque la sociedad precedente no era nacional, sino colonial. La integración en la sociedad nacional fue legalmente consumada por la Independencia, cuando la constitución que dio su carta ideológica a la República declaró la abolición de la esclavitud y el fin de la estructura de castas. El pase de casta a clase fue, tal vez, el suceso más trascendente que califica a la revolución para la independencia (Aguirre, 1972 [1946]: 277-279)

Ben Vinson afirma que cuando finalmente se aseguró la libertad nacional, se implementaron algunos aspectos de la agenda radical de los primeros insurgentes. Al lo largo de la década de los veinte y hasta la de los cuarenta del siglo XIX, tanto los intelectuales como los políticos tomaron medidas firmes para evitar el uso de las distinciones de casta en los documentos oficiales. La Constitución mexicana de 1824 fue una manifestación temprana de este tipo de política a la que le siguieron otros decretos importantes, como el Acta de la Federación del 13 de julio de 1824, que puso fin al comercio de esclavos, y el decreto del 15 de septiembre de 1829, que abolió la esclavitud. Estos documentos extendieron la garantía de libertad a un espectro más amplio de ciudadanos mexicanos y, al mismo tiempo, construyeron una base para que se concibiera a toda la población como un solo cuerpo unido que traspasara las diferencias de clase, étnicas y raciales. Sin embargo, el discurso racial, étnico y de casta nunca desapareció totalmente, sobre todo en los contextos cotidianos y en la documentación no oficial; tal es el caso de los registros parroquiales de algunos estados como Michoacán, Oaxaca y Guerrero, que utilizaron de nuevo por un tiempo la nomenclatura de las castas en los años treinta. (Álvaro Ochoa citado por Ben Vinson, 2004: 35)

Además, el objetivo oficial del sistema de castas no significó necesariamente que la discriminación de los negros, particularmente en la arena política, llegara a su fin. Las dificultades que enfrentaron los negros para mantener posiciones de poder e influencia en el cabildo de Jalapa en las décadas de los veinte y treinta, junto con los problemas que afrontó Vicente Guerrero (quien al parecer tuvo ascendencia africana), son testimonios de los éxitos políticos que lograron los afromexicanos después de la independencia, y de los límites que encontraron en el camino de su ascenso social (Vinson/Vaughn, 2004: 6).

Yo diría que en México no existió una conciencia de pertenencia por parte de la gente de mezcla, tal vez ni de los indígenas más allá de su propia comunidad. Es decir, los negros de Guerrero no se identifican con los de Veracruz e incluso en la manera de relacionarse entre los morenos de Guerrero, sobre todo en las comunidades vecinas suele haber hostilidad. A diferencia de lo ocurrido en los Estados Unidos donde la segregación y el liderazgo propiciaron la identificación de los afroamericanos.

Durante la época de la independencia de México en el siglo XIX, los criollos y mestizos mejoraron la posición subordinada que ocupaban durante los siglos anteriores y de ahí se derivó una ideología tendiente a lograr una homogeneidad en el mestizaje, dando prioridad a los elementos constitutivos de la cultura predominante en cuanto al idioma y la religión: “La subsistencia de sociedades indias, estructuradas en sistemas regionales interculturales dominados por una metrópoli mestiza, ha sido motivo de una acción conscientemente dirigida a lograr, en el menor tiempo posible, la integración nacional y la homogeneidad cultural” (Aguirre, 1985: 30).

7) Llegada de los negros a la Costa Chica

Los negros llegaron a la Costa Chica acompañando a los conquistadores: unos pocos españoles se quedaron avecindados en San Luís Acatlán (villa fundada en 1522). Algunos de éstos contaban con criados negros con los cuales explotaron los placeres de oro de los ríos, y sus huertas de cacao. La siembra de maíz y diversos frutos de la tierra, la pescadería, las salinas y los lavaderos de oro eran las actividades económicas más frecuentes de esta región a la llegada de los españoles. Después de la conquista se agregaron a estas tareas la siembra del cacao, la pesquería de perlas, la tala de maderas y sobre todo la ganadería; pronto las estancias de ganado mayor fueron frecuentes en estas tierras llanas y ricas en pastos. Se menciona la existencia de por lo menos 15 estancias de ganado mayor para los primeros años del siglo XVII. Para la explotación de las haciendas cacaoteras y azucareras se utilizaron indios y esclavos mientras que la vaquería fue dejada en su mayoría en manos de los esclavos negros. Esta actividad será desde entonces la de más arraigo en la Costa Chica, incluyendo la oaxaqueña. La segunda

vía fue por el cimarronaje proveniente de diversas zonas como Acapulco, Taxco y Puebla (Reynoso, 2003: 20).

También Gabriel Moedano (1997) atribuye como la principal fuente de origen de la población morena de la Costa Chica al establecimiento de estancias ganaderas españolas “que se fundaron en forma creciente a partir de la segunda mitad del siglo XVI en Huehuetán, Juchitán y Cuajinicuilapa, en el hoy estado de Guerrero, así como en los Llanos de Mazatlán y de Huamelula, Huatulco, Pochutla y los bajos de san Pedro Amuzgos, en el actual ámbito oaxaqueño”. (Moedano, 1997: 1)

Los negros a su vez establecieron una relación poco amistosa con los indígenas, a quienes vinieron a suplir en los trabajos pesados, ya que estos fueron prácticamente diezmados. En parte por las batallas de la conquista, también por las enfermedades transmitidas por los conquistadores y por los negros, así como por el impacto psicológico de la pérdida de su cultura. Otra de las causas fue la cría de ganado, que terminaba con sus cosechas. Muchas veces el negro desempeñó el papel de capataz y de vaquero y su relación con el indígena fue de franca hostilidad (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

La historiadora María Teresa Pavía Miller (1998:121) nos informa que, en 1825, la población de la Costa Chica era de 25 151 habitantes y en 1849 se calculaba en 31 187, aproximadamente. Se componía de indígenas y de descendientes de negros, principalmente. De los primeros, los mixtecos y amuzgos, que aún conservaban su lengua, habitaban en las partes altas, sobre todo en los límites con Oaxaca. Los pardos y mulatos, así como, en menor cantidad, los blancos y mestizos, se encontraban por toda la región:

Durante el periodo de 1821 hasta 1867 la actividad económica de mayor importancia que se desarrolló en esta región continuó siendo la cría de ganado vacuno y caballar. También empezó a incrementarse el cultivo del algodón, del cual, para 1849 se informaba que “...más de 200 000 arrobas de algodón, se cosechan ya anualmente en el departamento de Tlapa...” Parte importante de esa producción debió haberse obtenido del entonces Partido de Ometepec, perteneciente al mencionado departamento”. (Pavía, 1998)

Durante la primera década del siglo XX, según Darío Atristain (1964), “los negros tenían algunos ganados; su principal ocupación era la agricultura, aunque

ésta se limitaba al cultivo de maíz, algodón, tabaco y algunos frutos de rápida producción, como plátanos, calabazas, camotes o yuca y chiles”.

María de los Ángeles Manzano (1991) nos ubica en la historia de la región desde antes de la Conquista:

Antes de la conquista Cuajinicuilapa pertenecía a la provincia de Ayacastla, que nacía desde las riberas del río Ayutla y llegaba hasta el río Santa Catarina. Estaba integrado por pueblos heterogéneos lingüística y étnicamente. En 1548 consumada la conquista y exterminio de los indios de la provincia de Ayacastla, las tierras que pertenecieron a los Cuahuítecas pasaron a manos de don Tristán de Luna y Arellano, el virrey le concedió estas tierras en recompensa por pacificar la zona mixteca. Don Tristán fue autorizado para fundar estancias para ganado mayor. Aumentó su fortuna con otras mercedes que se le concedieron a su esposa doña Isabel de Rojas.

El matrimonio procreó dos hijos: Carlos de Luna y Arellano y doña Juana de Ávalos. Doña Juana contrajo nupcias con don Mateo Anaús y Mauleón, capitán de guardia del virrey que posteriormente quedaría como dueño único de estas tierras. Don Tristán le traspasó a su hija y a su yerno la estancia de Cuahuítlán y la mitad de los indios que vivían en los pueblos de Chiutlamiltepec, Ocotepéc, Tlazultepec, Tecoastlahuaca, Coquila, Atlahuac y parte de Tlaxiaco. (Manzano, 1991: 13-14 y 19-21)

En 1568, según Aguirre Beltrán, don Carlos, hijo de don Tristán vendió a su cuñado don Mateo, la parte que le correspondiera de los indios de la encomienda y la estancia de Buena Vista cercana de Cuahuítlán, de esta manera don Mateo se convirtió en latifundista principal y siempre trató de extender lo más posible su dominio, llegando a obtener los pueblos de Tlacamama, Xicayán, Pinotepa, Quetzala, Tlacuilula, Huehuetlán y Quezapotla; adquirió también la estancia de Cuyotepec- actualmente San Nicolás (Aguirre Beltrán 1985 [1958]: 44).

Asimismo, continuando con lo expuesto por el mismo autor, fue por medio del despojo de tierras a los indígenas y con la ayuda de las leyes españolas don Mateo llegó a acaparar grandes extensiones en la provincia de Ayacastla. Estas tierras, de excelente calidad, le permitieron una explotación intensiva del ganado vacuno. La introducción del ganado en los fértiles suelos que antes pertenecían a las

comunidades indígenas provocó serios y continuos conflictos entre los indígenas y españoles y trajo como consecuencia el casi exterminio de los primeros:

Los negros cimarrones, descendientes de esclavos, que huían a buscar refugio a los desolados llanos de Quahuítlán vendrían a reemplazar a los indios en extinción. Estos negros provenían del puerto de Yuatulco, hoy Huatulco, y de los ingenios de Atlixco. Los cimarrones que venían de Yuatulco fueron los más perseguidos, por lo que con mayor ahínco buscaron protección en la aislada Cuijla [...] El hacendado aprovechó tal situación para “protegerlos”, obteniendo a cambio mano de obra barata, de tal forma que se empezaron a aglutinar en sus alrededores cuadrillas de negros, en lo que es ahora Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado (Aguirre, 1958 [1985]: 48).

El latifundio de Mateo Anaús y Mauleón fue desintegrándose paulatinamente. Siguió llevando el nombre de Mariscal de Castilla y pasó a manos de los Siria y Borodia, fraccionándose entonces en la parte occidental. En las postrimerías de la época colonial sólo quedaban a los sucesores del mayorazgo, las estancias de Juchitán, Azoyú, Cuajinicuilapa, San Nicolás, Maldonado y la hacienda de la Soledad, esta última del municipio de Ometepec (Aguirre, 1958 [1985]): 48).

Dice Manzano (1991) que no se tienen datos precisos sobre las causas de la reducción del latifundio de don Mateo, pero es probable que hubiera sido efecto de las leyes del 9 de agosto de 1823, dictadas por Supremo Congreso mexicano, en las que se decretaba la supresión de los mayorazgos. Después de la guerra de independencia se fraccionaron las tierras para pueblos y particulares que carecían de ellas y principalmente para aquellos que habían prestado sus servicios al movimiento independentista. De esta manera el general Francisco Santa María, originario de Cuajinicuilapa, adquirió la estancia de Mata de Plátano que más tarde fuera de la familia Pérez y después de la familia Miller (Manzano, 1991: 13).

Darío Atristain (1964) refiere la participación de las diferentes etnias en la Costa Chica durante la revolución y el reparto agrario. Dice que en la formación de la brigada "Plan de Guadalupe", la oficialidad estaba constituida casi en su totalidad por raza blanca, que era la ilustrada; la indígena dio muy poco contingente, en razón del amor que sentían por sus sembradíos y por ser además de índole pacífica; y “la mayor parte de la tropa la ha dado la raza negra, tanto por su carácter belicoso y el

gusto por la portación de armas, cuanto porque cuando las cosechas se pierden, no tienen ya qué cuidar, y de soldados están en su elemento y tienen asegurada la subsistencia. Ellos de por sí, son nómadas que constantemente cambian de residencia de uno a otro pueblo o ranchería de los de su misma raza” (Atristáin, 1964: 21). Aquellos pueblos, pues, que se creían con derecho a la devolución de los terrenos de que fueron dueños (cuyos derechos deducirán a su tiempo), fueron los primeros en empuñar las armas; y del distrito de Abasolo, Igualapa y Huehuetán siguieron desde luego a Añorve, entrando en Ometepec en los primeros días de abril. Dieron muerte al prefecto político y a algunas personas más, recogiendo a los propietarios de tierras los títulos de propiedad; saquearon algunas casas y cometieron bastantes desórdenes.

El autor considera que la revolución, así iniciada en Costa Chica, tenía un fin bueno: derrocar la tiranía de un mal gobierno y reivindicar los derechos de los pueblos, haciendo que se les devolvieran aquellas propiedades de que habían sido injustamente despojados:

Desgraciadamente los directores de aquel movimiento no estuvieron a la altura de la misión que les confiara el señor Madero, o no pudieron contener los desmanes de aquellos hombres que, buscando el amparo de nuestra Constitución con el apoyo de sus armas, se convirtieron en horda de forajidos para hollar escandalosamente esa misma Constitución, cometiendo innumerables robos, asesinatos, incendios, violaciones, en el mismo Ometepec y otros pueblos. (Atristain, 1964: 21)

El movimiento insurreccional consumado en Abasolo repercutió en Jamiltepec, y los propagandistas, que ya los había en muchos pueblos, reunieron cuantos hombres armados pudieron, poniéndose a disposición de Añorve (Atristáin, 1964:18).

Manzano (1991: 121-130) cuenta que la primera acción agrarista en contra de los terratenientes de Ometepec y Cuajinicuilapa se dio en 1912 cuando, bajo el mando de Brígido Barrera, los agraristas de Azoyú, Huehuetán, Ecatepec y San Luis de Allende atacan los principales comercios de Ometepec y Cuajinicuilapa. Como respuesta a estas acciones, los terratenientes de Ometepec queman el pueblo de Huehuetán. Los rebeldes contratacan saqueando casas y comercios de los más

ricos de Ometepec... en Cuajinicuilapa asaltan la Casa Miller y los comercios de Atanacio Valverde y Silvino Añorve. Ante tal situación los Miller arman a sus vaqueros, con la ayuda de la embajada de los Estados Unidos. A partir de este hecho los rebeldes de Azoyú y Huehuetán llaman a los de Cuaji y a los de San Nicolás y Maldonado a conformar una fuerza zapatista regional representante de las demandas agraristas. En Cuajinicuilapa la insurrección agraria estuvo encabezada por el general zapatista Ezequiel Olmedo, destacado dirigente que logró aglutinar adeptos por toda la región, principalmente en Cuajinicuilapa y San Nicolás.

Al terminar la revuelta la gente regresó al pueblo. Los zapatistas empezaron a indultarse. Como campesinos que eran siguieron sembrando maíz, frijol, chile y algodón, como antaño. El maíz, el frijol y el chile destinados al autoconsumo y el algodón lo siguieron vendiendo a la Casa Miller, que para esa época mantenía la máquina descarmadora de Tacubaya. Aún conservaban la mayor parte, tanto de su ganado como de sus propiedades. (Manzano, 1991: 121-130)

En Cuajinicuilapa la transición de la hacienda a los ejidos trajo consigo violencia, ya que la imposición vertical del nuevo régimen no tomó en cuenta las necesidades locales y las condiciones particulares de cada región. Por otro lado, la falta de tecnología y de créditos oportunos dificultó la operatividad del ejido en la Costa Chica de Guerrero. Por otro lado, el sentido de propiedad de la tierra de los cuijleños, a diferencia del resto de los campesinos de la región, se vio influenciado por ciertas concepciones de propiedad sobre los árboles frutales, bosques y campos que posiblemente heredaron de sus antepasados africanos. De esta manera los cuijleños consideraban de su propiedad todo árbol que sembraran, estuviera o no localizado en su propio terreno. La compra-venta de éstos no implica la disposición de la tierra sobre la que se habían plantado. Los pastos y bosques situados fuera del ejido eran de uso general (Manzano, 1991: 170).

Taurino Hernández (1997), en la recapitulación que hace de la historia regional considera que la institución agraria que dio el perfil fue la hacienda de Cuajinicuilapa. En el último cuarto del siglo pasado un emigrado estadounidense de origen alemán, Carlos A. Miller, se dio a la empresa de reconstituir el enorme latifundio que se había iniciado a finales del siglo XVI, y que la historia contemporánea registra como la Casa Miller. La hacienda también explica la presencia de la cultura negra que estuvo asociada con la actividad ganadera con la

que se inició ese enorme latifundio. Además, la región fue refugio de negros huidos de las plantaciones cercanas o huídos del Altiplano. Como consecuencia de la revolución la población se dispersó. Alrededor de diez años después de concluida la lucha, la población volvió a concentrarse, fue la gente que repobló Cuaji, Maldonado y San Nicolás.

B) Rasgos de la identidad afromestiza destacados por los estudios antropológicos

En México Aguirre Beltrán, basándose en Herskovits, fue quien inició las primeras investigaciones sobre la población negra de México.

Como ya se ha mencionado, la denominación de lo afromestizo se debe a los antropólogos. Los pobladores de la Costa Chica se denominan a sí mismos negros y morenos. Lo afromexicano se ha conformado al confrontarse con los modelos culturales que subyacen en los estereotipos de los indígenas y los *blancos* o mestizos, sobrevivencias del modelo de castas establecido en la Colonia y que pervive en las relaciones interétnicas, pese a la aculturación y al mestizaje.

Sin duda Aguirre Beltrán ha marcado la pauta para estos estudios. Varias de sus observaciones han sido desarrolladas por otros investigadores. Veamos cuáles son los elementos que considera como constituyentes de la identidad afromestiza:

...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 y entre quienes perdurará seguramente cuando haya desaparecido en los establecimientos negros que hoy experimentan un rápido proceso de cambio. 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, 1985: 13).

Algunas de estas observaciones han sido refutadas por ser también elementos comunes a los indígenas. Es el caso del funeral musical, de la familia

extensa, de la tradición oral, el trabajo comunal y de la vivienda redonda de techo cónico de paja, típica de los africanos, también usada por los habitantes originarios de América (Torres, 1995: 32). Lo que, en mi opinión, no refuta la procedencia africana, sino más bien confirma las afirmaciones de algunos investigadores de origen africano acerca de que los negros encontraron algunas condiciones similares a las que conocían.

Malinali Meza (1992: 1) señala la década de los ochenta como el periodo en que se impulsan los estudios afroestizos. Historiadores, antropólogos y lingüistas empiezan a ocuparse de la población negra contemporánea.

Con motivo de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América, en 1992 surgió el programa “Nuestra Tercera Raíz” del CNCA, por medio del cual se dieron a conocer las investigaciones históricas y etnográficas enfocadas a las poblaciones de afrodescendientes.

Revisaremos los estudios antropológicos sobre la región que han contribuido a la construcción de la identidad cultural afroestiza en México.

Aguirre Beltrán afirma la pérdida de las culturas africanas que el negro en la Nueva España no pudo reconstruir:

Su estatus de esclavo, sujeto a la compulsión de los amos esclavistas cristianos, le impidió hacerlo; aun en aquellos casos frecuentes en que la rebelión lo llevó a la condición de negro cimarrón y, aislado en los palenques, vivió una vida de absoluta libertad, su contacto con el indígena y con el mestizo aculturado le impidió llevar a cabo esa reedificación...el negro sólo pudo, en los casos en que alcanzó un mayor aislamiento, conservar algunos de los rasgos y complejos culturales africanos y un porcentaje de características somáticas negroides más elevado que el negro esclavo, que permaneció en contacto sostenido con sus amos; pero en ningún caso persistió como negro puro, ni biológica ni culturalmente. (Aguirre, 1985: 10-11).

El mismo autor hace hincapié en la supervivencia de ideas racistas coloniales en Cuijla durante el tiempo en el que hizo su estudio, en 1948. Analiza, en lo tocante a *Cuijla*, la terranía, cómo se constituyó ahí el ejido, la agricultura. También acerca de cómo estaban constituidos la sociedad y el gobierno; los ritos de paso: el nacimiento y la educación, el casamiento del monte, la muerte y sus requerimientos. Y aspectos como la sombra y el animal, la medicina tradicional y la lengua y el corrido, como rasgos componentes de la cultura afroestiza.

Otros estudiosos de la identidad afromestiza regional, entre ellos Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Gabriel Moedano, Francoise Neff, María Cristina Díaz, J. Arturo Motta Sánchez, J. Antonio Machuca Ramírez, Ethel Correa, Haydée Quiroz, Amaranta Castillo, Luis Eugenio Campos y Carlos Ruiz Rodríguez han encontrado la persistencia de algunos rasgos mencionados por Aguirre Beltrán, y han señalado algunos otros, tales como la existencia de un nicho ecológico, la cultura afromestiza del agua, la oralidad, la alteridentificación y la adscripción al grupo, que se dan en las relaciones interétnicas, entre otros.

1) El nicho ecológico

Rudolf Paul Widmer (1990: 31-32) hace referencia al papel del agua como organizadora de regiones:

esbozados por clima, terreno, ríos, suelos, flora y fauna. Destaca el papel del agua, gran organizador de regiones que tienden a la aridez. Los ríos crecen y decrecen conforme a la temporada de lluvias. Durante la estación seca se estancan al llegar a la planicie costera ya que “no tienen fuerza para romper los médanos de arena para entrar en el mar”. Se constituyen entonces humedales, “chagues”, terrenos de una fertilidad extraordinaria a causa de la renovación anual del humus (Widmer (1990: 31-32),

Aguirre Beltrán (1985[1958]) y Taurino Hernández Moreno (1997: 100) aluden a los espacios que conforman la región de Cuajinicuilapa, éstos son los Bajos y los Altos en donde ubican los tres asentamientos poblacionales más importantes del municipio de Cuajinicuilapa: Cuaji, San Nicolás y Maldonado: “Los Altos, con elevaciones de 30 a 20 m. sobre el nivel del mar, son llamados *planíos* por el Tío Nico—el geógrafo empírico de Cuijla—y constituyen propiamente una sabana. (Aguirre (1985[1958]: 17)

Taurino Hernández Moreno ubica a las tres poblaciones mencionadas “en la plataforma continental alrededor de las tierras bajas. Esto es parte de lo que la gente reconoce como el Alto. Por otra parte, el área que los ríos inundaban, y también las tierras aledañas que retenían la humedad residual de las lluvias, es lo que la gente de esta región ha conocido como el Bajo” y es donde se ha llevado a cabo lo que Hernández ha calificado como la “cultura afromestiza del agua”, en donde está

considerada la siembra de humedad o de “chagüe” (Hernández, 1997: 100). Sin embargo, esta práctica agrícola que se llevaba a cabo después de las inundaciones existía en los pueblos indígenas que habitaban los Bajos de manera temporal. Según Vázquez Añorve:

Hay la certeza de que en la Costa los indios, fueran amuzgos o mexicanos, establecían sus pueblos en las partes altas; y no en los bajos ni en los llanos. En tiempo de secas iban a los “bajos” a hacer sus siembras especialmente de chile, algodón y tenían sus viviendas a la orilla de los ríos, de los charcos o de los arroyos, las que abandonaban al levantarse las cosechas y presentarse el período de lluvias, para volver a sus pueblos o a los poblados que tenían en las partes altas. Las lluvias generalmente en la Costa Chica, duran cuatro meses, pero son muy abundantes y frecuentemente producen diluvios e inundaciones (Añorve, 1974: 99).

Luis Eugenio Campos (1999) encuentra que los negros y morenos de la Costa Chica están circunscritos a un determinado ambiente ecológico: “se puede decir que comparten un territorio ya tradicional, reconocido por ellos y otros grupos como propio, en el cual desempeñan ciertas actividades también tradicionales y mantienen una estrecha red de relaciones sociales que los vinculan y los hacen partícipes de un medio cultural homogéneo”. (Campos, 1999: 152-153).

Es interesante contrastar el hábitat del afroestizo de esta región con el de los indígenas de la cultura mesoamericana acotado por Bonfil Batalla:

Las comunidades indias se asientan en nichos ecológicos muy diversos, desde la selva húmeda tropical hasta las mesetas semiáridas a más de 2 mil metros de altura sobre el nivel del mar. Las zonas de montañas abruptas, que ofrecen condiciones difíciles para una explotación económica redituable se han convertido frecuentemente en el refugio aislado que sólo ocupan los indios. Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se hayan adaptado a condiciones casi desérticas (Bonfil, 1990: 52).

A Aguirre Beltrán le tocó desmentir la creencia de que en México, a los negros y a sus descendientes sólo se les podía encontrar en las costas de los mares Atlántico y el Pacífico.

2) La sombra

Para Aguirre Beltrán la idea de **sombra** no es un concepto occidental; considera que su introducción y difusión en México se debe al negro africano. Se basa para tal afirmación en estudios etnológicos africanos:

Entre los significados que abarca el concepto de sombra está el del alma o el espíritu para los negros nilóticos. “Los Dinka creen que cada ser humano tiene un alma o espíritu, *atiep* (sombra), que a la muerte permanece cerca de la casa o queda asociado con el altar, *buor*, que se le prepara”. Para los negros Ga de la Costa de Oro: “El *susuma* corresponde a la personalidad y es aquello que es capaz de abandonar el cuerpo en sueños o ensoñaciones. Cuando la personalidad de un hombre domina a la de otro o cuando un niño se asusta con desmayo o es tomado en vergüenza en un robo, se dice que el *susuma* de uno es capturado por el *susuma* de otra persona. Esta misma palabra es utilizada para expresar sombra. También existe esa creencia en los Bantú, Schapera (1941): “El culto a los ancestros está basado en la creencia de que el hombre, o más bien parte de él, sobrevive después de la muerte. Esta convicción es sostenida por todos los Bantú que firmemente creen que durante la vida una persona está compuesta por dos partes separables, su cuerpo mortal y su alma inmortal” (Aguirre, 1985 [1985]: 229-230).

A su vez Françoise Héritier trata de la identidad samo en África en donde la sombra proyectada (*nyisile*) es uno de los componentes de todo ser humano:

Nyisile es la sombra proyectada por el cuerpo. Existe necesariamente, aunque carezca de una función particular, pero la existencia de una sombra doble y a veces triple bajo ciertas condiciones (dos sombras pálidas, ligeramente desajustadas, enmarcando una sombra central, oscura es la prueba evidente de una característica del *mere* (doble)...*Mere* es lo inmortal del hombre. Le es transmitido por Dios...en el seno materno..., no es un componente propio del hombre y sólo de él. Las plantas, en particular los grandes árboles y los cereales, los animales, ciertos elementos inertes, como la arcilla y el hierro, también tienen un *mere*. La Tierra también. El *mere* abandona el cuerpo del hombre dormido todas las noches y se lanza a peregrinaciones que le hacen conocer aventuras cuya sustancia comunica al hombre por medio del sueño. Se vuelve a insertar naturalmente en el cuerpo a condición de no haber modificado la posición durmiente o no haberse despertado sobresaltado. Durante estas salidas, contrae enfermedades que transmite luego al cuerpo y es además objeto de ataques de los brujos, que también salen bajo su forma *mere*. El ataque de brujería es la dominación de un *mere* fuerte sobre un *mere* débil. (Héritier en Lévi-Strauss, 1981 [1977]: 55-56)

La sombra se caracteriza por su vagancia y movilidad; puede escapar del cuerpo cuando el individuo sueña: “Cuando el individuo sueña, la sombra recorre los lugares más diversos y como no tiene el obstáculo de su recipiente material puede violar impunemente las leyes que regulan el tiempo y el espacio.” (Aguirre, 1985 [1958]: 178) Pero veamos las características de este concepto entre los negros de Cuijla. La sombra se describe como algo inmaterial que tiene la forma del cuerpo humano. Ninguno ha podido ver la sombra del vivo, algunas veces han sentido su presencia; en cambio son muchas las personas que han visto la sombra del muerto en el sitio preciso donde el cadáver fue colocado sobre el suelo (Aguirre, 1985 [1958]: 178). En estos recorridos, “cuando la sombra anda en sus pasadas”, es susceptible de sufrir el ataque de la sombra de un enemigo vivo o muerto, y entonces se encuentra incapacitada para regresar a su habitual continente. Igual suceso acaece cuando inesperadamente se despierta a un cristiano que está soñando: la sombra, imposibilitada de retornar prontamente al cuerpo, se extravía. En tales casos el cuerpo, sin la sombra, desmerece y enferma. Los cuileños llaman a esta enfermedad espanto de sueño y una vez que el diagnóstico ha quedado confirmado procuran los servicios de los especialistas en agarrar la sombra; que de no lograrlo, inexorablemente ocurrirá la muerte, ya que el cuerpo no puede vivir largo tiempo sin su sombra (Aguirre, 1985 [1958]: 178).

No es indispensable que la sombra se encuentre fuera del cuerpo para que sufra extravío, basta simplemente una fuerte impresión o sensación de pavor o miedo profundo, para que la sombra abandone el cuerpo. De aquí la segunda característica que el cuileño da a la sombra: su cobardía, pusilanimidad, timidez o apocamiento. Este modo de extravío de la sombra es, por cierto, uno de los más frecuentes, y la fórmula mágica usada para retornarla al cuerpo es echarle en cara esta medrosidad, infundiéndole al mismo tiempo la confianza indispensable para que se aproxime a su continente; una vez que se la tiene cerca, sorpresivamente se la captura y se la imbuye dentro del cristiano (Aguirre, 1985 [1958]: 178-179).

Aguirre Beltrán encuentra también un sincretismo en el cual influyeron las creencias africanas para asignar sombras a los santos. “Volviendo a la concepción de la sombra en los cuileños, ésta constituye una parte de persona, a quien se llama cristiano, y la cruz es considerada su símbolo y representación. Son cuatro las

partes esenciales integran esta persona: 1) el cuerpo; 2) el alma; 3) la sombra; y 4) el tono” (Aguirre, 1985 [1958]:176).

Entre los motivos recurrentes que Francoise Neff (1986) encontró en las narraciones de afromestizos se incluye el de la sombra, sobre la cual dice esta autora:

El cuerpo y la sombra son de naturaleza distinta; tienen cualidades de extensión y de densidad distintas; el cuerpo es el soporte, el lugar, el centro de la sombra que es a su vez su principio vital, móvil, evanescente. Pertenecen a un mismo universo, son indisolubles porque son complementarios. Al extraviarse la sombra, el cuerpo sufre una pérdida. Podemos decir que la relación de deslizamiento que existe entre esos dos elementos es de orden metonímico (Neff, 1986: 71-74).

Para Neff, los elementos constitutivos de la identidad individual afromestiza son: la sombra, el tono y el cuerpo. Las características de estos elementos son: *sombra*: principio de dispersión; se puede separar del cuerpo y atravesar grandes distancias; da al individuo el don de la ubicuidad; *tono*: principio de dispersión; desdoblamiento entre la vida en la casa y la vida en el monte; *cuerpo*: principio de reunión, centro. Estos tres elementos permiten explicar la vida y la muerte del individuo. Movimientos contrarios también a nivel de la identidad colectiva: rechazo y absorción de la otredad. Como vemos Neff difiere de Aguirre Beltrán quien considera también el alma como una parte integral de la persona.

3) Tradición oral

Arturo Motta y Ethel Correa (1996: 7) señalan que desde hace más de un siglo se ha destacado como aspecto singular de esa cultura el uso de la vocalidad; característica que ningún otro grupo de la región maneja de esa manera distintiva; ya en coplas, gustadillas y sestillas para reñir, enamorar, describir o relatar.

Moedano (1988: 123-124) trata de definir algunos aspectos de la identidad afromestiza a través de los usos de la lengua y de las reglas de comportamiento verbal que rigen la tradición oral de esta región. Considera que la importancia de la

tradición oral en la Costa Chica depende en gran parte de una coyuntura histórica particular, el fenómeno de la desterritorialización.

Arrancados de la tierra de sus antepasados y de sus dioses, despojados de sus lenguas por su procedencia de diferentes etnias, los esclavos africanos trasplantados al Nuevo Mundo tuvieron que reinventar formas de socialización que sirvieron de fundamento en la constitución de comunidades libres (como es el caso de los cimarrones, antes o después de la independencia, cuando obtuvieron una relativa libertad. Esta desterritorialización, esta pérdida de identidad colectiva, permite dar cuenta de la singular capacidad de absorción de lo diferente que encontramos en la tradición oral de los afroestizos de la Costa Chica. (Neff, 1986)

En el análisis que esta autora lleva a cabo acerca de la narrativa afroestiza encuentra estructuras narrativas o secuencias de otras culturas, entre ellas de los nahuas y de la tradición celta. Considera entonces que la asimilación de elementos heterogéneos forma parte de la identidad del afroestizo. Por lo que remarca que: “Esta capacidad de absorción, lejos de ser la marca de una dispersión o ausencia de una identidad propia, constituye un factor indispensable para explicar la vitalidad de la tradición oral”.

La investigadora hace énfasis en la importancia de la tradición oral ya que, al apropiarse del lenguaje del amo, lo hizo también de un instrumento de poder que se utilizaba para transmitir órdenes. “Hablar significa anudar los lazos rotos. Al reconstruir el círculo en el cual narradores y auditores ocupan lugares de naturaleza idéntica se negó la relación jerárquica en la cual unos hablan y otros callan”. (Neff, 1986)

Asimismo, considera que: “la competencia y el gusto por el manejo creativo del lenguaje son características propias de las poblaciones afroamericanas. Esta tradición de elocuencia —legado africano— se pone de manifiesto especialmente en el vigor y la riqueza de su folclor literario tanto en prosa como en verso (Neff, 1986: 127).

4) El queridato

Aguirre Beltrán señala que en Cuijla el número de amasiatos era relativamente pequeño, esto es, matrimonios fuera de las reglas civiles o religiosas.

Una forma de matrimonio alternativo, que no se realiza conforme a los cánones que otorgan prestigio, es el *queridato*, al cual este autor considera una reinterpretación de la poliginia africana: "Al *queridato* apelan, por una parte, los hombres casados o casaderos y, por otra, las mujeres divorciadas y las jóvenes no vírgenes [...] Contrariamente a lo que a primera vista parece, el hombre juega, en el *queridato*, un papel de manguada importancia. (Aguirre, 1985 [1958]: 162)

Para Cristina Díaz: "Son dos los tipos de alianza matrimonial, sosteniendo la tesis de que hay circunstancias que interrumpen la secuencia y derivan en *queridato*; es decir, *queridato* y ritual no se excluyen. Este ritual mantiene un desarrollo uniforme entre la población afroestiza de la región de la Costa Chica, aunque entre una localidad y otra se registran algunos matices, mismos que no modifican la estructura del evento (Díaz, 2003: 77-78).

Respecto al estudio de Díaz, Víctor Franco opina lo siguiente:

El modelo analítico propuesto surge de los fundamentos de la teoría del parentesco — resultando no sólo inspirador sino fuertemente corroborado— basado en la concepción de que las prácticas de alianza matrimonial imprimen una fuerza social irrenunciable a pesar de estar sujetas y condicionadas por diversas dinámicas. Bajo la sistematicidad del principio estructurador de la alianza es posible comprender el triángulo interdependiente expuesto por la autora: la forma alianza matrimonial de **queridato** explica la conformación de la residencia basada en la **matrifocalidad** y del ciclo generacional de descendencia de **hijos de crianza**. Tres aspectos que aisladamente no pueden comprenderse (Franco, 2003:15).

Víctor Franco considera que el *queridato* implica diversas prácticas socioculturales tales como las ejercidas en los grupos domésticos desprovistos de pareja conyugal, en las adecuaciones al ritual matrimonial monogámico, en grupos de residencia centralizados en la figura de abuelas o mujeres mayores criando a varios de sus nietos o sobrinos y en la frecuente circulación de mujeres y hombres para establecer nuevas relaciones de matrimonio. (Franco, 2003: 16)

Cristina Díaz llevó a cabo su estudio en Santiago Tapextla, El Ciruelo y en San Nicolás Tolentino. La investigadora encuentra que la matrifocalidad se deriva de la coexistencia de los dos tipos de alianza matrimonial, para lo cual respalda la

información con investigación etnográfica sobre las mujeres mayores de 60 años. Asimismo, al tratar sobre el recasamiento de las mujeres pone en claro que la crianza de los hijos queda en manos de las mujeres mayores, lo cual permite el recasamiento.

Aguirre Beltrán, quien hizo su trabajo de campo a fines de los años 40's en Cuajinicuilapa, atribuyó a esta población un *ethos* violento cultural, y consideró que esta cultura de la violencia existe en todas aquellas otras que arrancan sus orígenes de las formas de vida que idearon los esclavos para dar significado a su existencia. "La rebelión contra el sistema imperante, la fuga de los esclavos, su asociación como negros cimarrones en palenques independientes de la dominación colonial, la hostilidad permanente que caracteriza las relaciones entre amos y esclavos, entre españoles, indios y negros, indudablemente deja huellas en la población negra actual". (Aguirre, 1985 [1958]: 12)

Sin embargo, recordemos que por esos tiempos se está dando seguimiento a la reforma agraria iniciada en los años treinta y que muchas de sus resoluciones se resolvieron durante los años 60's. Durante ese tiempo se llevó a cabo una lucha legal y armada entre los grupos de armeros de Cuajinicuilapa y de San Nicolás y la familia Miller, los terratenientes de la región. La última dotación del ejido de San Nicolás se llevó a cabo el 5 de diciembre de 1967, por medio de la Resolución Presidencial del Presidente, Gustavo Díaz Ordaz (Expediente No. 2177 del Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gob. del Estado) En la solicitud los pobladores de San Nicolás piden tierras de El Tamal y de Mata de Plátano, que fueron propiedad de Ambrosia Vargas, y que Miller se apropió, aunque ellos se consideran los legítimos propietarios porque la Sra. Vargas las regaló a su pueblo. Argumentan, también, que las habían solicitado antes, pero entre 1934 y 1935 Germán Miller mandó matar a Fabián Olmedo, comisariado Ejidal, quien ya tenía los planos de estas tierras (Expediente No. 2177 del Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gob. del Estado).

Como hace hincapié Taurino Hernández (1996), quien considera que el fenómeno de la violencia regional, para el caso del municipio de Cuajinicuilapa, ha

estado ligado más a la estructura agraria y al ejercicio del poder, que al llamado *ethos* violento de la población afroestiza de la Costa Chica. Señala que factores como la excesiva concentración de la tierra, el aislamiento geográfico, y una débil presencia de las instituciones estatales, fueron el campo propicio para el desarrollo de grupos o facciones de gente armada en esa región. En los años treinta, en pleno reparto agrario, esos grupos estuvieron ligados a la defensa agraria y continuaron su desarrollo hasta finales de los años sesenta, constituyéndose en un componente importante de la estructura de poder local.

6) Estudios etnográficos sobre San Nicolás

“...en San Nicolás lo espera la casa de la cultura”

(Son de artesa)

A San Nicolás han llegado antropólogos e investigadores nacionales y extranjeros desde los años ochentas. En los pobladores que han tenido un trato continuo con los antropólogos ha quedado una manera de clasificarlos como “pertenecientes a la cultura”. Así, muchos preguntan: “¿usted es de la cultura?”.

El lingüista y antropólogo Miguel Ángel Gutiérrez Ávila realizó un trabajo de recuperación de testimonios y narrativa del lugar; también produjo un disco con corridos de la región. Además realizó su tesis de licenciatura sobre el léxico agrícola de San Nicolás.

Con Gutiérrez Ávila se construyó una artesa, aunque más bien era una tarima con tablas clavadas, y también se hizo un redondito. Se formó el grupo “Los Cimarrones” con los que se produjo un disco.

Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1988) recopiló, principalmente en San Nicolás corridos para su libro *Corrido y violencia entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca* (UAG, Chilpancingo, Gro., México, 1988) en donde señala que el corrido da cuenta de las formas de opresión y resistencia al poder por parte de la población de origen negro.

Posteriormente, la Unidad Regional de Culturas populares hizo una importante labor de compilación y publicación de testimonios, vocabulario,

narraciones y poética afromestiza (los cuales se publicaron en artículos de revistas y de periódicos y en libros como: *Jamás fandango al cielo* y *Cállate burrita prieta*).

Asimismo, se dieron a la tarea de rescatar la danza de la artesa. Se formó el grupo “Sones de artesa”, que ha producido grabaciones de recuperación de los sones que se conservaron en la memoria. Taurino Hernández publicó en los años 90’s, algunos artículos sobre los legendarios armeros que lucharon contra el terrateniente durante la reforma agraria y sobre lo que denominó “la cultura afromestiza del agua”.

Cristina Díaz ha hecho el estudio del parentesco, primero su tesis de licenciatura y luego la de maestría sobre parentesco en tres poblaciones afromestizas, entre ellas San Nicolás. Carlos Ruiz (2001) hizo su tesis de licenciatura en etnomusicología sobre el baile de la artesa en San Nicolás Tolentino.

John Chegue (1999) y Laura Lewis (2000) efectuaron estudios de relaciones interétnicas, lo cual será tratado en otro capítulo.

En los estudios sobre afromestizos se parte de contrastarlos con los grupos indígenas y con los mestizos. Se hace alusión a la etnicidad aunque se plantea el problema de no poder hacer una distinción precisa con lo mestizo ni en la vestimenta ni en el habla (Alicia Barabas, 1990). Sin embargo, como diría Cardoso de Oliveira (2001) la etnicidad se pone en juego en las relaciones interétnicas.

III Voy a San Nicolás a mirar a mi morena

“Voy a San Nicolás”

(Valente Tomás Marín, 1989)

Voy a San Nicolás a mirar a mi morena
Llevo mi pistolita y mi carrillera llena
pues dicen que en ese pueblo a las muchachas se llevan (2)

Cuando conocí a mi negra se celebraba una boda
Negros tan descarados me tumbaron en la bola
Por bailar con las morenas se avientan como las olas

Dicen que el negro enano se llevó presa una chata
Como no le salió virgen se la regresó a su tata
Toda la gente decía esa “disonhoró” su casa
Decían pobre de la negra no hubo cuetes por su traza

Como voy seguido al pueblo fui al entierro de una negra
Como decían que era alegre fue alegre hasta el camposanto
Y alrededor de su tumba le formaron un fandango (2)

Ya me voy a despedir no se enojen mis negritos
Decir la pura verdad no es pecado ni delito
Nomás me llevo a mi chata no vuelvo por este sitio
No me la vaya ganar uno de tantos prietitos.

A) La Costa Chica

Entre las regiones que conforman el estado de Guerrero podemos mencionar la Costa Grande y la Costa Chica. Esta división territorial está fijada a partir del puerto de Acapulco: “los españoles utilizaron el término *Costas de la Mar del Sur* desde el siglo XVI para designar las faldas meridionales de la Sierra Madre Occidental y sus correspondientes planicies costeras” (Rudolf, 1990).

Roberto Cervantes (1984) ubica a la Costa Chica como:

El litoral comprendido entre Acapulco (Guerrero) y Puerto Ángel (Oaxaca)... conformada por las estribaciones y los declives de la Sierra Madre del Sur, que se diluyen en extensas sabanas hasta las playas del Océano Pacífico. En esta porción territorial, de más de cincuenta kilómetros entre la sierra y el mar y que ocupa aproximadamente partes iguales de los estados de Guerrero y Oaxaca, se localiza además la llamada subárea cultural de la mixteca de la costa (Cervantes, 1980: 49).

Para el estado de Guerrero se estima que la faja costanera mide alrededor de 30 ó 40 kilómetros de ancho (Manzano, 1991). Entre sus principales poblaciones, dentro del estado de Guerrero, podemos mencionar a San Marcos, Cruz Grande, Copala, Ayutla, Cuautepec, San Luis Acatlán, Igualapa, Azoyú, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca, Ometepec y Cuajinicuilapa. En este espacio coexisten amuzgos, mixtecos, tlapanecos, nahuas, afromestizos y mestizos, lo cual da a la región una diversidad cultural que se manifiesta en sus variedad de costumbres, alimentos, vestimentas, danzas y lenguas. Además del español se habla amuzgo, mixteco, tlapaneco y, en menor medida, náhuatl.

B) Dos poblaciones afromexicanas: Cuaji y San Nicolás, una historia compartida.

San Nicolás pertenece a la región del estado de Guerrero conocida como la Costa Chica. Su cabecera municipal es Cuajinicuilapa, más conocida como Cuaji.

San Nicolás y Cuajinicuilapa comparten mitos de origen y una historia con varios puntos de intersección. Ocuparon, durante la época de la Conquista, el

territorio de Quahuatlán que pertenecía a la provincia de Ayacastla. Más tarde formaron parte del enorme latifundio del Mariscal de Castilla, el cual, según Aguirre Beltrán: “desde el siglo XVI hasta la Revolución de 1910, pasó de unas manos a otras sin sufrir graves menoscabos”. Hacia 1560, se establecieron en la región estancias de ganado mayor que pertenecieron a don Tristán de Luna y Arellano, y posteriormente a su yerno, don Mateo de Anuz y Mauleón:

Valían más las haciendas de ganado que el exiguo tributo de los aborígenes y éstos fueron condenados a la muerte por inanición a cambio de una engorda de novillos [...] Doscientos cincuenta años después los indios fueron despojados por lo que luego fue la hacienda de Cuajinicuilapa [...] La antigua hacienda había devorado a los indios y se hallaba ocupada [...] por negros y mulatos. Eran los descendientes de los esclavos criados y vaqueros de don Mateo, a los que se habían agregado negros cimarrones huidos de los lugares cercanos [...] que buscaron refugio de la persecución judicial en los acogedores llanos de Quahuatlán, tan grandes y tan desolados [...] La legislación española negó a todos estos sujetos *mal nacidos* el derecho a la tierra; por ello el hacendado los amparaba y consentía ya que no podían aspirar, como los indios, a inquietar el dominio de sus extensas propiedades y, en cambio, suministraban la mano de obra fácil y barata. Vio así la Hacienda con verdadero beneplácito cómo se ensanchaban las pequeñas cuadrillas de negros y tomaban en Cuajinicuilapa, en San Nicolás y Maldonado las características de verdaderos pueblos (Aguirre, 1989: 44, 48).

Durante la época colonial San Nicolás y Cuaji estuvieron sujetos al comunal de Huehuetán, herencia de la cacica doña María Ambrosia Vargas. Más tarde, la etapa Independiente –comenta Aguirre Beltrán– sirvió para concederles la ciudadanía a los afroestizos. En el siglo XIX los pobladores de ambos lugares acudían a bautizar a sus descendientes a Santa María Cortijos, hoy perteneciente al estado de Oaxaca (información oral de la historiadora Salomé Hernández).

En el próximo capítulo analizo la leyenda de la cacica y de las relaciones que se dan entre afroestizos, donde no siempre hay una identificación, sino también pugnas y riñas, lo que no ha permitido verlos como un grupo claramente diferenciado.

C) Ubicación y descripción de San Nicolás Tolentino

San Nicolás pertenece al municipio de Cuajinicuilapa, población estudiada por Aguirre Beltrán en *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1989). “Cuajinicuilapa se ubica al sur de la República Mexicana, limita con el estado de Oaxaca, al oeste con el municipio de Azoyú y al sureste con el Océano Pacífico. El municipio tiene una superficie aproximada de 918 Km² “(Manzano, 1991: 12).

Localizado en una planicie, rodeado de extensos llanos en los cuales se practica la agricultura de riego y de temporal, el municipio de Cuajinicuilapa se ubica entre el río de Santa Catarina, situado al norte, y la costa del Océano Pacífico que lo limita hacia el sur y oeste. Otro río importante de la región es el Cortijos. El clima es caluroso, alrededor de los 30 grados centígrados en promedio. San Nicolás colinda al este con el Cacalote, al oeste con Cuajinicuilapa, al norte con Barajillas y al sur con el Océano Pacífico.

A la orilla del mar tiene playas extensas y médanos cubiertos de zarzales, de pastos y de bosques de icacos. Después están los llanos que son extensas planicies cubiertas de zacate, donde suele haber montículos boscosos y manantiales de aguas zarcas. En estas llanuras se encuentra la fertilísima llamada “Mata de zarza” regada por el río chiquito y por Barranca Honda. Por último tenemos las planicies de los “Bajos”, sobre el río de Santa Catarina o Río Grande hasta el mar. Su clima es tórrido en todo el municipio, pero lo refrescan un poco la brisa del mar, las humedades de los ríos y charcos, sus vergeles y bosques (imagen de la región de Vázquez Añorve, 1974: 96-97).

San Nicolás “se localiza entre los 16° 25’ de latitud norte; y los 98° 31’ de longitud oeste, y tiene una elevación aproximada de 30m sobre el nivel del mar” (Ruiz, 2001: 16).

Cuenta con energía eléctrica, agua entubada (que toman de un pozo que está dentro del mismo poblado), servicio telefónico particular, aparte de la caseta telefónica. Hay un centro de salud de la Secretaría de Salubridad y Asistencia.

San Nicolás está aproximadamente a 21 kilómetros de Cuajinicuilapa, la cabecera municipal. La vía más transitada pasa por Montecillos, en donde vivió parte

de sus últimos años el pintor Francisco Goitia, quien primero llegó a San Nicolás, pero como la gente fue hostil con él se fue a Montecillos (al respecto hay una canción “Tata Jesucristo de Montecillos” del autor chilpancinguense Héctor Cárdenas). Otra manera de llegar al pueblo es por el camino de “los canales”. Por la calle que se entra a San Nicolás está el salón de usos múltiples; por ahí también está el tanque, que abastece de agua a la población, está pintado de azul cielo y montado sobre unos postes de acero; cerca de ahí hay un árbol de “lluvia de estrellas” lleno de flores amarillas [que en otras partes es conocido como Primavera]. En julio del 2003 se pavimentó la carretera de Montecillos a San Nicolás y también las calles del centro del pueblo. Las demás calles son de tierra roja. Las casas del centro tienen, como en la mayoría de los pueblos del país, la fachada sobre la acera y un solar en la parte posterior. En las colonias aledañas predominan los inmuebles con solar alrededor de la construcción, algunos cercados con tela de alambre y postes hechos de algún árbol regional (quebrachos, espinos...); otros están rodeados con alambre de púas. San Nicolás es un pueblo que se está transformando. Esto se percibe en las construcciones de sus casas.⁶ La mayoría de las nuevas edificaciones se financian con dinero enviado por los migrantes, que se van principalmente a Carolina del Norte y a Santa Ana, California.

Sus calles son sucias. Manadas de cerdos, a los que llaman “coches” o “cochis”, pasean a lo largo y ancho del pueblo y se entretienen husmeando con más dedicación en las barrancas; también se pueden ver aves de corral: pollos, gallinas, guajolotes o “totoles”. En la mayoría de las casas hay perros, flacos, mal alimentados, pero buenos guardianes que por las tardes ladran desconfiados a la gente que pasa. Detrás de una barda de ladrillos está la iglesia del santo de quien toma su nombre el pueblo. Dicen que se apareció en la laguna que está a la salida de Maldonado, aunque el santo verdadero se quedó en Zitlala, una población indígena cercana a Chilapa, a donde fueron a bendecirlo. El que se conserva en el templo de San Nicolás es una copia. La feria del pueblo es del 6 al 8 de enero.

Viviendas particulares habitadas con paredes de material de desecho y lámina de cartón: 30.
Viviendas particulares habitadas con piso de material diferente de tierra: 337 (INEGI, 2000)

Durante esos días el centro se llena de juegos mecánicos y de puestos de feria. El zócalo de San Nicolás lleva años en construcción. Ya se le ve el techo pintado de rojo al quiosco. La Comisaría ejidal, del lado derecho de la iglesia, es una construcción con columnas de tipo griego que también tiene una barda de ladrillos al frente y en una de sus paredes tiene grabada la fecha de dotación del ejido: 1932.

Una fuente seca. Algunas bancas de cemento alrededor de dos toronjiles que se yerguen cual testigos. Uno de ellos, el más famoso, es conocido como el “palo del chisme”, pues a su sombra suelen reunirse a conversar los lugareños. Ahí está, contiguo, el sitio de taxis, pintados de blanco y rojo, que hacen recorridos dentro del mismo pueblo y viajan frecuentemente a Cuajinicuilapa. Hay jardín de niños, dos primarias, una secundaria técnica agropecuaria y un Colegio de Bachilleres. Debido a la escasa población (3 275 habitantes, según datos de INEGI, 2000), la caseta de sonido es un medio eficaz de comunicación, se anuncia la mercancía que se vende: “La carne de marrano y de res gorda”.

Cuando llegan los apoyos del programa Oportunidades (antes Progresá), las personas que reciben los beneficios se reúnen en el centro y se hace una especie de verbena popular: se instalan puestos con mercancías diversas y vendedores ambulantes, aboneros que ya quedaron de acuerdo con sus clientes, y la gente aprovecha para hacer compras. Más de 500 familias (como 80% del pueblo) reciben apoyo económico de dicho programa (información del médico Humberto Castro), que consiste en becas para los niños a partir del tercer año de primaria (les dan \$ 350.00 mensuales), también hay un apoyo económico por familia (\$135.00 mensuales) El pago es bimestral. Por parte de este programa las familias reciben consultas médicas gratuitas. También les dan papilla cada mes a los niños de 6 meses a 2 años de edad.

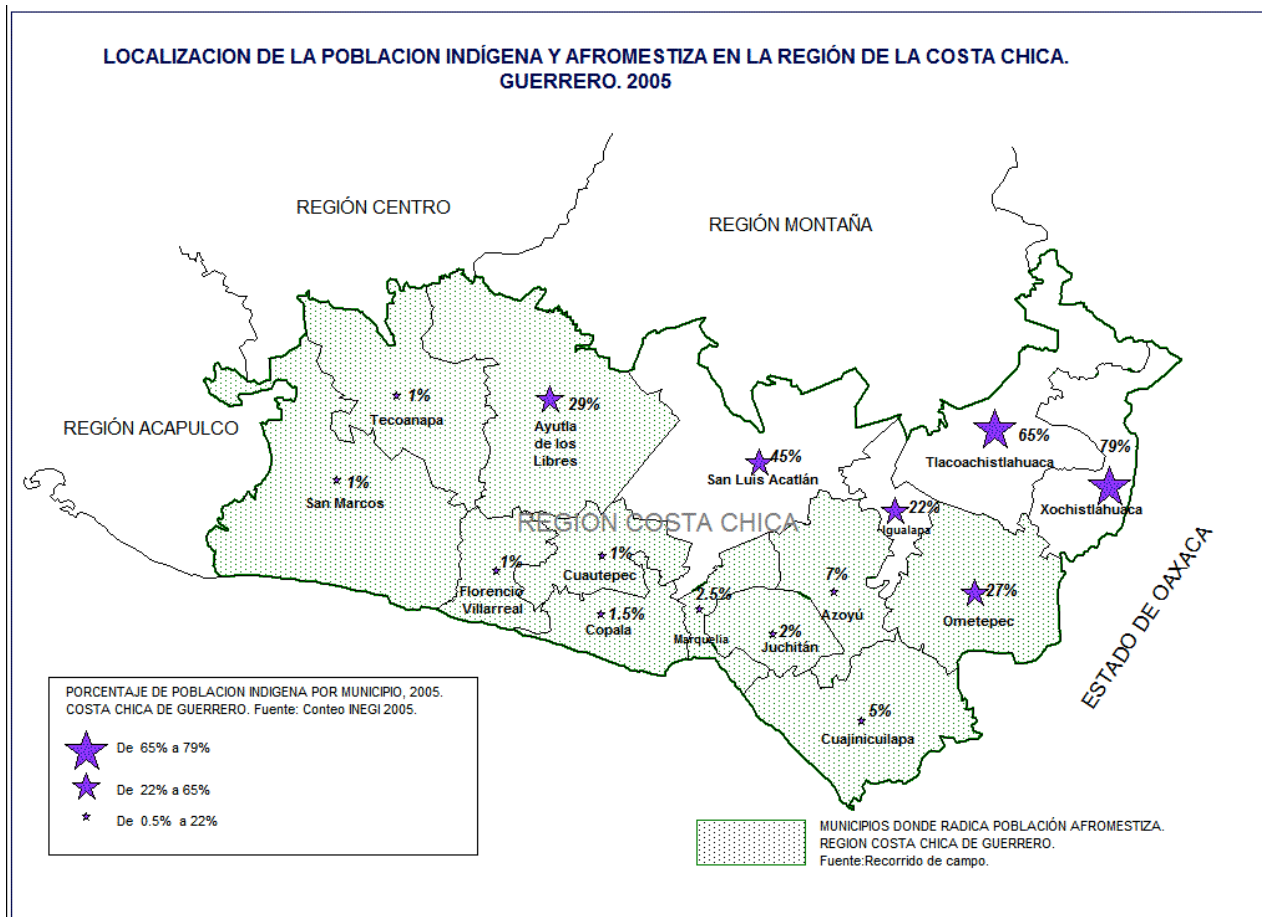
La comisaría municipal está frente a la iglesia. A un costado de ésta hay una cancha de basquetbol, donde se hace el reparto de tamales durante la fiesta del Santiago, el 25 de julio. También es el lugar donde se realizan los bailes. La gente de San Nicolás es “alegre y fiestera”. La mayoría tiene la piel oscura y rasgos negroides.

Mapas

Mapa 1

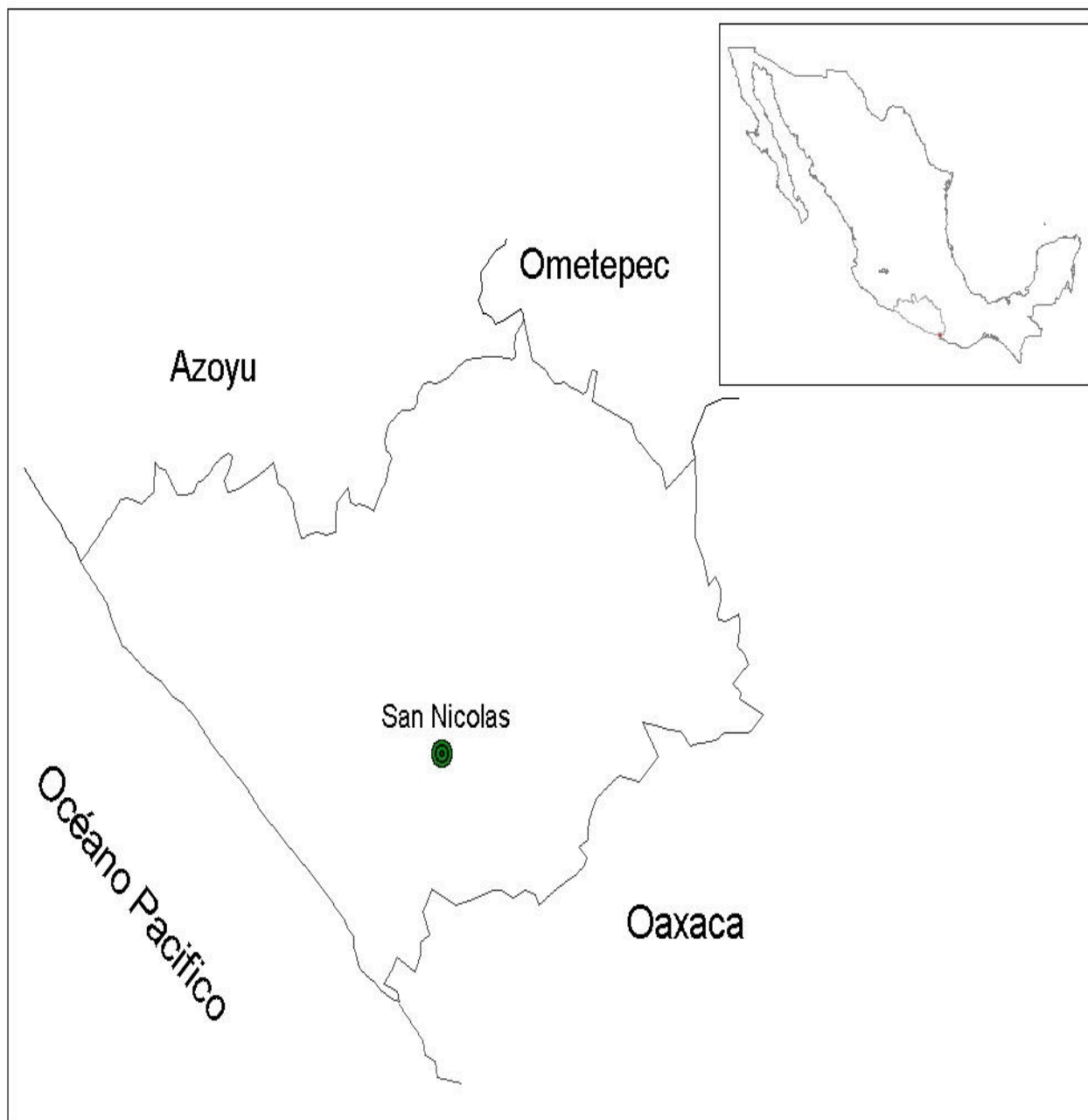


Mapa 2

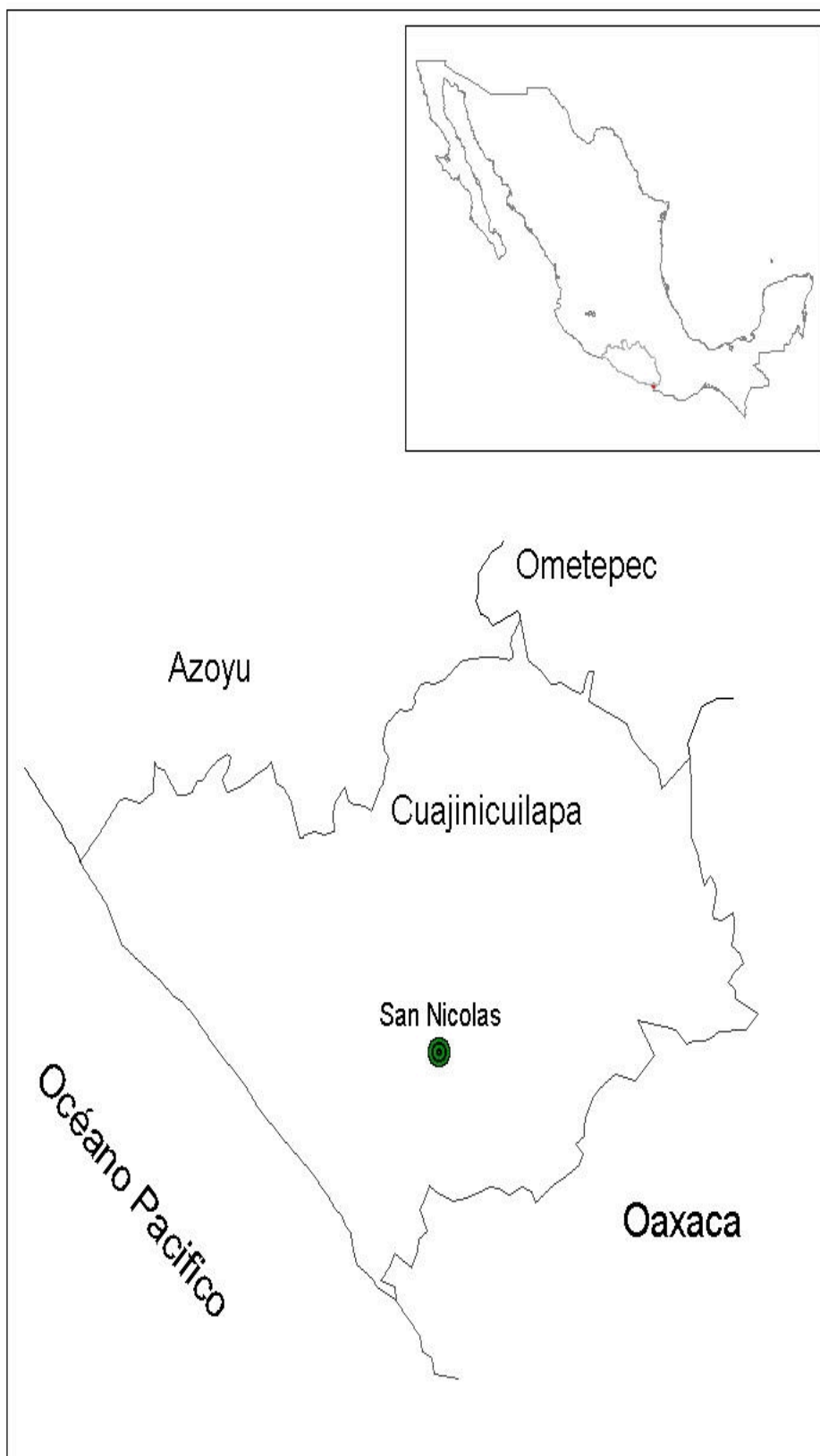


Mapas 1 y 2, elaborados por la Mtra. Isabel Osorio Salgado, basado en datos del INEGI-2005

Mapa 3



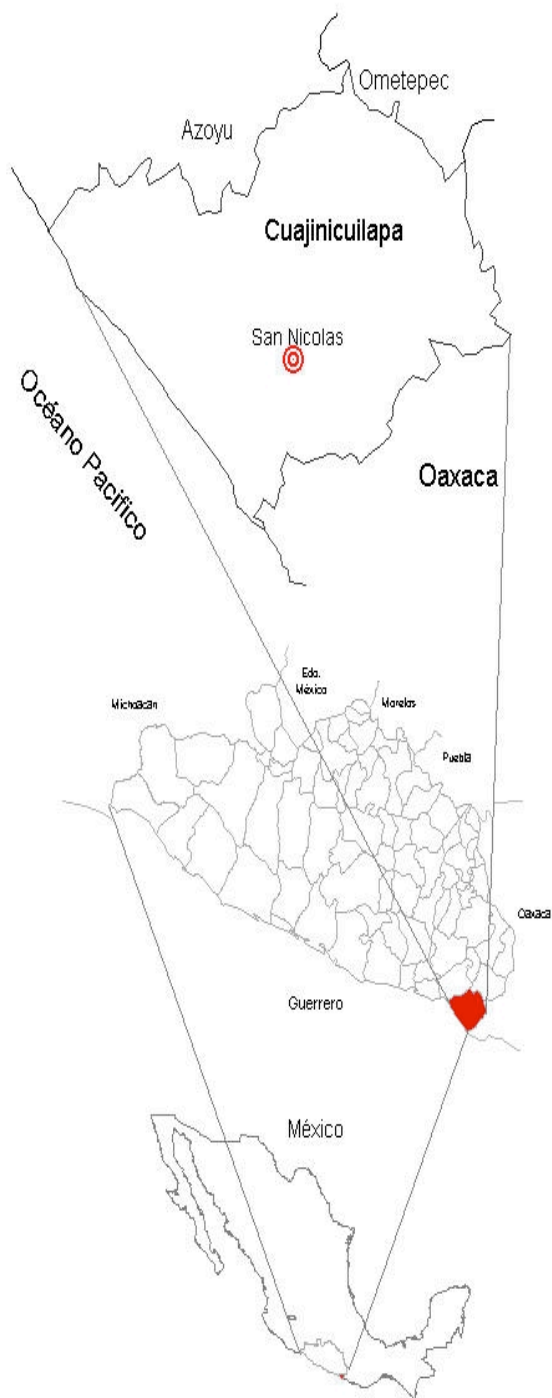
Mapa 4



Mapa 5



Mapa 6



Elaboración de los mapas 3, 4, 5 y 6: Nancy Martínez, con base en el programa Mapinfo.

D) Estructura de poder. Grupos políticos de Cuaji

Cuando declinó el poder económico de la Casa Miller que dominaba el territorio que actualmente ocupa el municipio de Cuajinicuilapa, la familia Añorve, procedente de Ometepec y de Huajintepec, pasó a ocupar un lugar importante tanto en lo económico como en lo político. Los primos hermanos Antonio y Silvino Añorve, quienes se dedicaron al comercio, acaparaban productos agrícolas regionales, y en su tienda se podía encontrar de todo. Silvino Añorve desempeñó el papel de consejero de los Principales de Cuaji, comenzó a tener el control político local, de tal manera que, aunque "no asistía a las asambleas del pueblo, recomendaba qué hacer, a quien poner". Destacan dos de sus hijos: Salvador y María Luisa. El primero tomaría con los años el lugar que ocupaba su padre. María Luisa, por su lado, se casó con Andrés Manzano Nava, médico que llegó a Cuaji a hacer su servicio social, procedente de la ciudad de México, y tuvieron varios hijos. Uno de ellos se dedicó a la política, Andrés Manzano Añorve, que estudió la carrera de Leyes en la ciudad de México. Se casó con Marilú, sobrina e hija de crianza de don Rodolfo Rodríguez Ramos, y fue apoyado por éste en una carrera que lo llevó a ocupar la presidencia municipal en 1977. Rodríguez Ramos había sido presidente de Cuaji y diputado local. Líder carismático, también ocupó un escaño como diputado federal, y en su tiempo gestionó diversas obras públicas de Cuaji.

Cuando Andrés Manzano apenas comenzaba su ejercicio como presidente municipal, mataron a su protector, el político Rodríguez Ramos. Se cree que lo hizo la familia Cruz, por razones políticas, y también porque existía una rencilla debida al asesinato de Aquileo Cruz, que fue atribuido a la familia Añorve. "Los Añorve han sido comerciantes, muy estimados. En cambio, los Cruz, se han hecho ricos con la política" (Luna, 1975: 121).

El asesinato del Rodríguez Ramos provocó la división del grupo dominante en Cuaji y el ascenso político y económico de los Cruz. "Esta familia toma su fuerza a partir del control político y de la acumulación de tierras, de ahí se deriva una parte de su poder económico" (Luna, 1975). Para Laurentino Luna el caso de los Cruz representa a la familia venida a más debido a la nueva situación de cambio dada por el movimiento revolucionario, porque gracias a los puestos públicos que ocuparon adquirieron prestigio dentro de la comunidad y obtuvieron riqueza, llegando a ser

una de las familias con mayor poder económico y político, el cual lograron debido a sus contactos con el gobierno estatal.

A partir de ahí se dio una alternancia en el poder entre las familias Cruz y Añorve. Así, en un periodo fue presidente municipal Andrés Manzano y en otro Andrés Cruz. Manzano buscó la presidencia municipal de Cuaji a finales de 1993, cuando era diputado federal suplente de Aguirre Rivero, y como no ganó le dieron una diputación local.

Don Adán García es uno de los promotores en la región del baile de la artesa. Es también un hombre dedicado a la política. Dice que estuvo nueve años en la presidencia del PRI en San Nicolás; ahora es militante activo del PRD. Nos cuenta de las elecciones municipales mencionadas:

Se hicieron unas preelecciones dentro del PRI, en las cuales ganó Andrés Manzano pero el gobierno se la dio a Andrés Cruz Castro. Desde entonces éramos "manzanistas"; ya no nos sentíamos de ningún partido, pero seguíamos a Andrés Manzano. En las pasadas elecciones Manzano también se postuló cuando los Cruz estaban proponiendo a Zimitrio Clavel. Si hubiera habido elecciones entre ellos, Manzano les habría ganado de calle, pero entonces el gobierno llamó a Manzano y le dieron la diputación local. Entonces todos los que seguíamos a Manzano nos fuimos al PRD. Sin embargo, a la gente de San Nicolás, a la hora de las votaciones, le dijimos que pusieran, para diputado PRI, y para presidente PRD (el candidato era Bulmaro, que ahora es regidor y dirige la Asociación de Ajonjolineros). Para presidente ganamos por 12 votos, pero después le metieron 500 boletas a la urna, y así hicieron ganar al PRI. Desde entonces tenemos problemas con Zimitrio, y él ha tratado de dividir al pueblo. Las elecciones de presidente ya pasaron y hay que reconocer que el presidente es Zimitrio y respetarlo como tal; pero hay gente que no entiende y le echa de cosas a Zimitrio. Conmigo es muy respetuoso. Por ejemplo, las invitaciones para salir a bailar la artesa le llegan a él, y él entonces me llama y me dice aquí te están invitando (Sr. Adán García: noviembre de 1995).

Datos de la familia Cruz:

1. Salvador Cruz tiene como oficio carpintero. Aunque no es ejidatario, al poco tiempo logró dirigir el ejido. Luego llegó a la presidencia municipal. Sin embargo, todavía no contaba con el poder para imponer a su sucesor.

2. Más tarde, un hijo ["de fuera"], Miguel Cruz Candela, a principios de los años setenta llegó a presidente municipal.

3. Después del asesinato del político Rodríguez Ramos, y al finalizar la gestión municipal de Andrés Manzano, se consolidó el control político de la familia Cruz. Esto se evidenció con la llegada a la presidencia, en 1984, de otro hijo de Salvador Cruz.

4. Andrés Cruz Castro, presidente (1984-1987)

5. Manuel Mendoza Bandín fue impuesto en la presidencia y posteriormente asesinado por el grupo Cruz (1987).

6. Andrés Cruz Castro, nuevamente presidente (1990).

7. Zimitrio Clavel, presidente (1993-1996). Casado con la hermana de Miguel Cruz Candela, y "media hermana" de Andrés Cruz Castro. Ha sido servidor incondicional de la familia Cruz.

Los Cruz tienen una fábrica de hielo, venden agua embotellada y en pipas.

En lo político y económico, Ometepec, que antes era la ciudad señorial de la región, sigue teniendo un papel importante, aún cuando en otros aspectos ha sido desplazada por Cuaji y por Pinotepa. En Ometepec hay escuelas superiores y hospitales del sector salud, oficinas de gobierno. Son dos los grupos políticos poderosos de la región: "Pero no están muy unidos esos grupos. En Ometepec, un grupo lo encabeza Jaime López; el otro, el síndico Velasco, que es la gente más fiel a Aguirre Rivero, y con quienes están ligados los Cruz" (Saúl H. delegado de Seguridad Nacional, Ometepec, julio de 1993).

En 1993 hubo un rompimiento entre los dos grupos, ya que el presidente municipal de ese tiempo, Andrés Cruz, quiso imponer a su cuñado Zimitrio Clavel, por lo que varios priistas amenazaron con pasarse al PRD. Como se llevó a cabo la imposición salieron del PRI los que no estuvieron de acuerdo.

En San Nicolás tiene minoría el PRI. Algunos viejos como don Melquíades proponen que para acabar con esa división se elija "como pueblo, y no como partidos. Así, se elige al que quiera el pueblo sin importar el partido":

Se ha dañado mucho la convivencia en San Nicolás. Se aplica la ley y no la gracia. Antes, los viejos conciliaban y no quedaban agravios. Ahora no. También los partidos han dañado. En las pasadas elecciones de comisario, propusimos que no se elija por partidos, que PRI, que PRD; que se elija como pueblo y entonces elegimos a nuestro comisario votando por quien tenga las simpatías. Desde hace muchos años yo soy del PRI, antes fui cívico. Pero como no nos arreglaban la matrícula de la lancha que yo tenía en la laguna de Puerto Marqués, me pasé al PRD. De eso hace ya muchos años (Melquíades Domínguez: julio de 1994).

En San Nicolás hubo intentos de formar un grupo político en el que supuestamente no importaban los partidos sino la participación política para contribuir a mejorar el pueblo; sin embargo, el grupo mayoritario era del PRD. Después de que pasaron las elecciones del 2003, como no ganaron, el dirigente principal, Valentín Molina se fue de San Nicolás. Este grupo apoyaba a Francisco Baños, el candidato del PRD a la presidencia municipal.

La gente de San Nicolás rompió con los políticos de Cuaji cuando no se respetó la candidatura de Andrés Manzano para el PRI, por lo que él y su gente se pasaron al PRD, y con ese partido ganaron la presidencia; sin embargo, la perdieron con el sucesor de Andrés y otra vez ganó el PRI con Cristino Cisneros ligado al grupo de los Cruz, quien tiene parentesco con el ex gobernador René Juárez Cisneros. Posteriormente se dio otra división en el PRI, de donde salió Alejandro Marín a contender por la presidencia municipal por el PAN y tuvo el apoyo del grupo de Manzano, por medio de una alianza entre el PRI y el PAN, y llegó a la presidencia Alejandro Marín, perteneciente a la asociación de ganaderos de Cuaji (2003-2006). El actual presidente es del PRD, Vicente Cortés.

E) Comisaría municipal de San Nicolás

San Nicolás es la segunda población en importancia de Cuajinicuilapa. Ha estado sometida a los grupos de poder de Cuaji. Los de San Nicolás sienten que su pueblo, por ser más viejo, debería tener más importancia. Las relaciones con los grupos de poder de la cabecera municipal no han estado exentas de resentimientos y hostilidades. Incluso hay una inquietud desde hace varios años por llegar a formar otro municipio. En la historia de la comisaría municipal ha habido conflictos con los presidentes municipales, consideran que ha faltado una gestión de obras que beneficien a San Nicolás y que gente del pueblo ocupe lugares estratégicos en la política local y regional. Dicen que: “El conflicto viene de lejos. Antes incluso de la elección de Zimitrio Clavel, al cual San Nicolás no apoyó”. En cada elección de comisario en San Nicolás han tenido que enfrentar al presidente municipal que ha querido poner a alguien que la asamblea no quiere. A continuación transcribo una entrevista con el profesor Sergio Peñaloza, quien trata sobre esos conflictos políticos:

Dicen que esa mala impresión que hay en San Nicolás de la gente de Cuaji puede deberse a dos cosas: una por el límite de los ejidos. Anteriormente, los de San Nicolás han reclamado que su ejido llega hasta la iglesia de Cuaji. Y eso no es cierto. Sí es cierto que alguna gente de Cuaji ha comprado tierras en San Nicolás, pero eso no tiene que ver con los límites oficiales de cada ejido. Ellos creen que Cuaji les ha quitado tierras. La otra es que San Nicolás es más viejo que Cuaji y ellos creen que la cabecera debió ser San Nicolás y no Cuaji. Incluso la carretera vieja iba de San Nicolás a Ceniza, y con la nueva quedaron fuera. También se sabe que han gestionado formarse como municipio, pues lo que ellos pagan no se les retribuye en obras. Y eso es cierto. También reclaman que deben tener por lo menos la sindicatura, pero no se les ha dado. Punta Maldonado

pertenece al ejido de San Nicolás y los ingresos van para Cuaji (Sergio Peñaloza: septiembre de 1995).

Los comisarios se han enfrentado con algunos presidentes municipales de Cuaji por el control de ciertos recursos, como un banco de gravilla que se encuentra en el ejido de San Nicolás y que se utiliza como material para construcción o de relleno del asfalto. También ha habido conflictos por el control de puestos y por la venta de cierta marca de cerveza, ya que éste es uno de los recursos que ingresan en San Nicolás porque las cerveceras les asignan recursos especiales, por ejemplo, con el apoyo de la cerveza Corona construyeron el salón de usos múltiples a la entrada del pueblo. Don Juan Molina nos cuenta al respecto:

Las malas relaciones entre San Nicolás y el grupo que tiene la presidencia de Cuaji —dice don Juan— "es muy simple". Es que, hasta la fecha en que llegué a la comisaría, los Cruz llegaban con el comisario a cualquier hora del día o de la noche, y nomás le decían "fírmale aquí en este documento". Nosotros dijimos así no es la cosa. Y todo empezó cuando a mí me dijo Zimitrio "quiero la arcilla del banco de materiales" para hacer obras en el municipio. Yo le dije "cómo no, pero dame una obra para el pueblo". Dijo que no, que todo estaba ya muy caro, entonces le dije, "pues no hay arcilla". En realidad quería hacer negocio para él, ya la había vendido. Esos Cruz han hecho dinero desde que agarraron los puestos, los apoyaba Robles Catalán, el secretario de gobierno. Nunca han hecho nada por San Nicolás, antes nomás pedían la firma del comisario; las obras que tiene el pueblo las hemos gestionado nosotros directamente en Chilpancingo, ellos al contrario, siempre se han opuesto a que el pueblo mejore. Nosotros apoyamos a Manzano, pero a él lo aplacaron con la diputación local. Es que sabían que si se iban a elecciones internas, Manzano les ganaba. El dinero todo lo daña, dizque tenemos un regidor, del Frente Cardenista, que es de San Nicolás, pero no hace nada. Se ve que como le han dado dinero, luego se olvidan de los problemas (Juan Molina: septiembre de 1995).

También cuando era comisario don Juan Molina, el presidente municipal de Cuaji quiso imponer a un incondicional en el registro civil, aun cuando la

persona que estaba tenía ya cinco años en el puesto y su nombramiento había sido ratificado en una asamblea y en Chilpancingo:

Cuando apenas tenía dos días que había entrado de presidente municipal Zimitrio Clavel se llevó presos al comisario municipal y a los policías de San Nicolás. Éste [su hijo Pedro, que es policía sin sueldo de San Nicolás] se salvó porque lo negué cuando vinieron por él. El presidente municipal se enojó porque el comisario sacó de unas cantinas una cerveza que nosotros no queríamos que se vendiera aquí en San Nicolás. Queríamos otra. Las cantineras se quejaron con Zimitrio, y él mandó traer presas a las autoridades de aquí. Entonces nos fuimos todos, mujeres y niños, y sacamos las bancas de la comisaría y allí estuvimos todos sentados para apoyar al comisario. El comisario ya tenía dos meses que lo habíamos elegido. El presidente quería que hubiera nuevas elecciones, porque quería poner a un pariente de ellos, del PRI, así que se hicieron nuevas votaciones, y les volvimos a ganar. Tuvimos 500 votos, ellos 300, y eso que anduvieron repartiendo masa y anduvieron acarreado a la gente en camionetas para que votara. Por eso Zimitrio no quiere a este pueblo. Tampoco nosotros lo queremos, no lo hemos apoyado (Cira Chupín: julio de 1994).

El actual comisario municipal es Juan Molina Medina.

F) Comisaría ejidal

La comisaría ejidal de San Nicolás es independiente de la de Cuaji y su ejido tiene una extensión mucho mayor que el de la cabecera municipal. Incluso la playa más cercana, Punta Maldonado, pertenece al ejido de San Nicolás, pero los recursos son asignados a Cuaji. El actual comisariado ejidal es Atilano Mariche Trinidad. La principal entrada económica del ejido es el banco de gravilla. Desde hace tiempo enfrentan serios problemas de límites con poblaciones vecinas. Me han comentado el interés que tienen de que autoridades de la reforma agraria intervengan en los conflictos y no sólo mediante documentación oficial, porque entonces los ejidatarios piensan que las órdenes proceden directamente del comisariado. Los comisariados y su equipo más cercano laboran sin recibir ingresos.

G) Actividades económicas

Entre las principales actividades económicas de San Nicolás podemos destacar la agricultura, la ganadería, el comercio y la pesca.

Aunque tal vez la mayor recepción de ingresos provenga de los “giros” que envían los migrantes de Estados Unidos, lo cual ha influido en la región ya que en la cabecera municipal se han abierto casas de cambio. Las remesas provenientes del “Norte” se invierten en la compra de camionetas, de ganado vacuno, en la construcción de casas, en compromisos: cargos en las fiestas comunitarias, en las ceremonias de los ritos de pasos: bautizos, bodas, funerales.

Las principales siembras del ejido son el pasto para el ganado y la sandía. En cuanto a cultivos cíclicos: el maíz, la jamaica, la papaya y el ajonjolí.

Los cultivos perennes son el mango, la copra, el limón y el plátano (Datos tomados de OIEDRUS Guerrero, 2008.) que han desplazado a otros cultivos que fueron importantes, como el algodón y los chilares.

El área que cubre el canal que viene de Barajillas se ha convertido en pastizal. Hacia el sur hay algunos huertos de sandía y se observan palmas de coco. En esta región los palmares no son tan abundantes como en la Costa Grande. En 2002 había 40 productores de coco (Datos del censo del cocotero, 2002)

Hacia la zona de la Bocana se encuentran los sembradíos de maíz. Este cultivo, aunque ha disminuido, sigue siendo importante. Hay quien prefiere expender el maíz en elote, que se vende en la parcela. El comprador se encarga del corte, mientras el dueño sólo vigila. Hay compradores de elote de "El Rancho" [Pitahayo], de San Nicolás. Son gentes que tienen camionetas y llevan el elote a Acapulco.

Los peones indígenas llegan por el mes de noviembre en adelante. Trabajan con ganaderos durante el riego. Les pagan 100 pesos diarios y les dan la comida, si no se les da comida entonces se les paga \$ 120. “En estas fechas [temporal de lluvias] los ‘inditos’ no vienen porque también ellos están trabajando en sus milpas” (Félix Calleja: junio de 1994).

La percepción de la gente es que las cosas están mal en el campo porque el gobierno es muy corrupto y es poco el apoyo que reciben. Por otra parte, el programa del gobierno para regularizar la propiedad de las tierras ejidales no se ha llevado a buen término. La gente no tiene sus tierras regularizadas.

A San Nicolás llega el pescado de El Faro y de Corralero, Oaxaca donde hay una laguna. También llegan camionetas, algunos días de la semana, a vender frutas y verduras. Se estacionan frente a la Comisaría.

Muchos de los negocios son de gente forastera. La mueblería es de una señora de Puebla, una tienda de regalos es de doña Leonor Nazario, originaria del estado de Oaxaca. En el centro hay una palettería, una fonda, una tienda popular, dos puestos de tacos, la tienda de abarrotes de doña Lucía, que tiene una caseta telefónica. La gente cría animales domésticos: aves: gallinas, gallos, guajolotes; marranos. La mayoría invierte en la ganadería y tiene sus “vaquitas”.

En Cuaji se estableció en 1995 un centro de acopio de becerros. De esa manera, el estado asume las funciones de las dos últimas etapas del ciclo pecuario: el control de la engorda y la comercialización final y subsidia el concentrado para alimentación animal que vende ALBACUAJI.

Sobre los principales cultivos en el municipio de Cuajinicuilapa. Se obtuvo del cultivo del ajonjolí en unidades de producción un total de 685, en superficie sembrada (HA) 2 114. 131, en superficie cosechada (HA) un 1 789. 090, y en producción obtenida (TON) 1 187. 009. De la cosecha de cacahuate en unidades de producción se tuvo un total de 18, en la superficie sembrada (HA) 459.000, en la superficie cosechada (HA) 459.000 y en la producción obtenida 851. Sobre el frijol en unidades de producción, un total de 19, en la superficie sembrada (HA) 6.250, en la superficie cosechada (HA) 2.363 y en la producción obtenida 0.991. Del cultivo de Jamaica en unidades de producción, un total de 5, en la superficie sembrada (HA) 15.000, en la superficie cosechada (HA) 15.000 y en la producción obtenida 7.050. Del Maíz en unidades de producción se obtuvo un total de 1867, en la superficie sembrada (HA) 5 086.000, en la superficie cosechada (HA) 4 052. 205 y en la producción obtenida 3 858. 386 (Datos tomados del censo agropecuario del municipio de Cuajinicuilapa, 1991).

“La gente de San Nicolás se surte en Cuaji, si no en Ometepec. Es que está más cerca que Pinotepa” (Modesto, tractorista de San Nicolás, julio de 1994).

Las personas han regularizado sus tierras ejidales con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales-Comunales (Procede), aunque sigue pendiente la regularización de sus solares.

Cuaji ha desplazado a Ometepec, que antes era la ciudad que regía el comercio local. También el pueblo afromestizo de San Nicolás estaba sujeto a Ometepec, pero en esta época ya se podía viajar también a Acapulco.

H) Un pueblo fiestero

San Nicolás es un pueblo fiestero, y es a través de sus rituales, escenificados en sus variados festejos, que se fortalece su identidad, su pertenencia como comunidad. Dice Juan Castaingts (información oral) que la identidad implica un proceso de reconocimiento que es el que se da en las fiestas. Como lo afirma, también Rodrigo Díaz Cruz (1995): “Los rituales se construyen a partir de la textura de las relaciones sociales. Los individuos son parte de y actúan en relaciones de contenido múltiple; a través de acciones sociales ritualizadas muestran su cooperación, lealtad y obediencia, su membresía se los exige” (Díaz, 1995: 182). El mismo autor da seguimiento a las ideas de Gluckman, respecto a la función de los rituales en la vida social:

Gluckman se propuso mostrar que la unidad social debe ser el principio explicativo de toda vida ritual: su origen y su punto de llegada, unidad que le es extrínseca. Para él los rituales en suma cumplen un papel profiláctico, no resuelven los conflictos pero sí alivian las tensiones y eliminan las perturbaciones naturales, desde el punto de vista de los nativos, que resultan de ellos; desde el punto de vista del analista, restauran el “tejido normativo” entendido como el orden moral general (Díaz, 1995: 187).

Por mi parte considero que una de las características que dan unidad al pueblo son precisamente sus fiestas.

El dinero que envían los emigrantes ha permitido la reactivación de algunas celebraciones, las cuales, por resultar costosas, se llevaban a cabo cada vez con menor frecuencia; algunos de estos festejos, como la feria de San Nicolás, habían dejado de realizarse hasta por un lapso de cuatro años, durante el transcurso de una década; otras, como las fiestas del Santiago, se efectuaban un año sí, otro no, entre otras razones porque para costear los gastos se tenía que vender parte del ganado o bien el excedente de la cosecha, o de plano endeudarse.

1) Calendario de fiestas

Enseguida muestro el calendario de fiestas:

Año nuevo	1 de enero.
Feria de San Nicolás	6 al 9 de enero.
Semana Santa	marzo o abril.
Fiesta del señor Santiago	24 al 27 de julio.
Novenario del corazón de María	15 de agosto.
Festejo del santo patrono señor San Nicolás. Hay un novenario, que empieza el 1 de septiembre. El 9 por la noche se vela. El 10 de septiembre, mañanitas A las 5 ó 6 de la mañana.	1º al 10 de septiembre
Fiestas patrias. El 15, "La América" da el grito junto con el comisario. Danza de los apaches. El 16 hay desfile de las escuelas, en el que también intervienen las comisarías. Terminando el desfile se hace una representación de la guerra entre gachupines y apaches. Danzan "los apaches" con la América. Hay toreadas por las tardes.	15 y 16 de septiembre:
Día de muertos: en estos días se baila en la cabecera municipal la danza de los diablos. Dicen que a San Nicolás iban los diablos de Montecillos. En el pueblo ya no se	1 y 2 de noviembre

representa esa danza.	
Festejo de la virgen de Juquila. La gente de San Nicolás hace peregrinaciones a la sierra de Oaxaca antes, durante y después de esa fecha.	8 de diciembre
Se festeja a la virgen de Guadalupe.	12 de diciembre
Empiezan las posadas. Doña Elida prepara a las pastoras desde principios de diciembre. Las pastoras cantan al Niño Dios en la iglesia y en las casas en las que ponen nacimientos.	16 de diciembre,
Navidad.	24 de diciembre
Despedida del año viejo.	31 de diciembre

Estas son las festividades religiosas y cívicas. Además están las fiestas que tienen que ver con la religión y con los diferentes rituales del ciclo de vida: bautizos, confirmaciones, primeras comuniones, huida de novios, el arreglo y las bodas.

La feria de San Nicolás

Son dos las celebraciones al santo patrono, San Nicolás Tolentino. Del 6 al 9 de enero se lleva a cabo la feria de San Nicolás y desde principios de septiembre se hace un novenario en honor al santo que culmina el día 10. La feria, aunque sigue siendo una celebración importante, sin duda ha perdido intensidad, ya que antes se escenificaba, en honor al santo, la danza de los Doce pares de Francia. Me tocó presenciarla la última vez que se realizó por esas fechas en enero de 1995. Los participantes tenían que gastar en el vestuario, los mayordomos en la música, y dedicarle bastante tiempo al ensayo. Después se hicieron algunas representaciones con niños en otras fechas, pero no perduraron.

Desde los primeros días de enero comienzan a llegar pequeños comerciantes de ropa, calzado, dulces y otras chácharas. También, es bastante notoria la presencia de migrantes que llegan de visita al pueblo. Durante estas fiestas se hacen competencias de juego de billar, peleas de gallos y bailes con los grupos que no pasan de moda en esta región “Mar azul”, “Apache 16”, también se hacen otros con sonido que les gustan a los más jóvenes. Para poder velar a san Nicolás se pide con tiempo. El 10 de enero se hace la entrega del estandarte. Trataré de este festejo más ampliamente en el capítulo de “identificaciones”.

Semana Santa

Durante la Semana Santa los católicos conmemoran la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, que corresponden a las celebraciones del año litúrgico. Las cuales se llevan a cabo durante la cuaresma que inicia después del miércoles de ceniza. Durante estas fiestas religiosas se realizan diversas actividades: vía crucis, procesiones, celebración de eucaristía o misa, ayuno y vigilia los días viernes y por la noche del sábado, la vigilia pascual.

Hay días festivos de la Semana Santa que tienen un significado muy especial, ya que a través de ellos se revive la pasión de Jesucristo. La historia religiosa cuenta lo siguiente: el Domingo de Ramos se conmemora la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, ya que su pueblo, que no lo quería, ese día lo reconoció como su rey, aclamándole con palabras de gozo y reconociéndolo como rey de los judíos. Fue el día en que llegó al templo y encontró gran cantidad de vendedores dentro, lo cual lo llenó de enojo y tirándoles sus mercancías les dijo: “Han convertido la casa de mi padre en cueva de ladrones”

Actualmente se hace una procesión en la que una persona montada en un asno representa a Jesús y otras a sus apóstoles; las personas que asisten a esta procesión llevan un ramo elaborado por palmas; el sacerdote les rocía agua bendita cuando llegan a la iglesia. El jueves santo es víspera de la pasión y muerte de Jesús. En esta ocasión Jesús se reúne con sus apóstoles para hacer la cena de despedida a la que se conoce como la última cena. En esa noche Jesús ofrece su cuerpo y su sangre representándolos con el pan y el vino (institución de la

eucaristía). Después de la cena Jesús sale con sus apóstoles Pedro, Juan y otros a orar al Monte de los olivos.

En este lugar se lleva a cabo la aprehensión de Jesús, quien es entregado por Judas Iscariote con un beso en la mejilla. El Viernes Santo se recuerda cuando Poncio Pilatos hace un juicio donde se decide la libertad de Jesús o la de Barrabás, quien era ladrón y asesino. En dicha deliberación el pueblo pidió que saliera libre Barrabás y crucificaran a Jesús, después de ser azotado y objeto de burla de los soldados, quienes le colocan una corona de espinas en la cabeza. Le entregaron luego una cruz para que él mismo la llevara al calvario donde fue crucificado, junto con dos delincuentes de los cuales uno se burló de él diciéndole:

“Si eres hijo de Dios sálvate a ti mismo y sálvanos a nosotros”, el otro le dijo: “Yo creo en ti, acuérdate de mí cuando estés en el reino de tu padre”.

A lo cual Jesús contestó: “En verdad os digo, que este mismo día estarás conmigo en el Paraíso” (Datos tomados de la Biblia y de www.Churchforum.org/Semana-santa.htm 46 k.).

Antes, el sábado de gloria se celebraba la resurrección de Jesucristo, pero ya que se cree que Jesús resucita al tercer día esto no puede ser. Por lo que actualmente es un día de luto, en el cual no hay misas, ni celebraciones. Por la noche celebran la Pascua y, según la tradición (aunque no es así en San Nicolás), sólo se consume café y pan sin levadura. El domingo de resurrección es cuando Jesús vuelve a la vida. Actualmente se realiza desde la noche del sábado la celebración solemne de la bendición del cirio y del agua. Se dice que “se abre la gloria” y se tocan las campanas. En San Nicolás se acostumbra que desde el primer viernes de cuaresma, “estén velados” los santos de la iglesia, esto es, que las imágenes religiosas sean cubiertas con mantos de color morado, para representar el luto.

Los viernes, durante este tiempo, como es costumbre para los católicos, no se come carne.

Jueves Santo

Pronto iniciará la misa son las 6:15 P.M. En el atrio de la iglesia, hay mucha animación: niños, niñas, jóvenes. El misionero de los oblatos está al frente de los muchachos vestidos de apóstoles, con una edad aproximada de doce años. Visten encima de su ropa una sábana blanca anudada al hombro y una toalla a manera de turbante. Encima de la artesa vieja hay bolsas de frutas que se usarán en la representación de la última cena: manzanas, naranjas, mandarinas, plátanos, un jabón grande, para el lavado de pies. Hay personas confesándose. Entró un perro en la iglesia y la gente le hacía sonidos para que se saliera, se reían.

Los niños, en el momento del lavatorio de pies, se acercaron a las graditas que separan el lugar de la celebración y vieron de cerca todo. El joven que hacía de Cristo no llevaba una vestimenta especial, iba con pantalón de mezclilla, playera blanca y guaraches, ayudaba al sacerdote que lavaba los pies a los “apóstoles”, con la toalla y con la cubeta de lámina. El misionero oblato también se acercó a ayudar al sacerdote. Se les repartió la fruta, plátanos, pan y tostadas pequeñas a los apóstoles para realizar “la última cena”.

Después les dieron dulces a los niños. Un chiquillo andaba con una bicicleta en la entrada de la iglesia.

Después de la misa se hará una lectura de “Las siete palabras” y “adoración de la Cruz”. Pasarán a besarla.

Se hace una procesión el viernes santo con la personificación de los 12 apóstoles. Empezará a las 9:00 de la mañana. Este día se hacen las confirmaciones. El sábado de gloria se tocan las campanas. Domingo de ramos: Se bendicen las palmas en la iglesia, y se sale en procesión. El padre viene de Cuaji.

El Sábado de Gloria no hay ceremonia religiosa. La gente se va a las playas, principalmente a Punta Maldonado, más conocido como El Faro o a los ríos de Cuaji a “abrir la gloria”.

El domingo de resurrección la misa es a las 6:00 de la mañana. Entonces se descubre a los santos. Se hace una fogata afuera de la iglesia y se prenden las velas que lleva la gente (Diario de campo JST, 12 de abril del 2001)

San Nicolás, jueves santo

A eso de las 7:00 de la noche empezó la misa. No estuvo el padre Ernesto. Estuvo otro sacerdote, Carlos Octavio, que hace tres meses llegó a la parroquia. Que por cierto él y otros misioneros llegaron a casa de doña Cira. En la iglesia se volvieron a usar los arreglos de la fiesta de San Nicolás, que fue en enero, cadenas de plástico, cortinas morada y blancas al fondo. También hubo “apóstolas”, cuatro muchachas, son integrantes del grupo de confirmación que dirige doña Virgen. No se presentaron dos de los apóstoles. Eran los dos Judas y dicen que no fueron por eso. Vestían de manera muy sencilla, sólo se cubrieron con una sábana blanca y una toalla atada con un listón a manera de turbante. Ahora ayudó Andrés Trinidad a lavar los pies y cada apóstol lavó los pies a otro. Participó el grupo juvenil, Tacho estuvo al frente de ellos, tocando la guitarra. Hubo unas 60 personas en la iglesia. Llegó por ahí doña Cira. El santísimo quedó expuesto, había cuatro velas en candeleros grandes pintados de azul, en lo que iba y regresaba el sacerdote a Montecillos. La gente pasaba a rezar al frente. Las muchachas del coro luego se salieron. Se quedaron cantando doña Adelfa y doña Virgen. Como a eso de las 10:30 regresaron por el santísimo. (Diario de campo JST, 17 de abril del 2003)

Viernes Santo

[Anoche hubo cohetes porque se huyó una muchacha con su novio]

En el altavoz avisaron que la procesión sería a las 8:00 de la mañana, también anunciaron el pescado de corralero. Se notó desorganización. La procesión empezó a las 10:00. No estuvieron las rezanderas doña China, Lupe Marín ni doña Elida. Estuvieron Adelfa Marín y doña Virgen, ellas se quejaban de que doña China no había llevado las vestiduras, ni las pelucas de las imágenes, una señora se ofreció a ir a su casa y otra la acompañó. Hay muy poca gente. Adelfa Marín y doña Virgen eligen los cantos para la procesión. Participan como Verónica: Lisete (con un vestido lila); María Magdalena es Dora Elia Medina. Hay seis muchachas que representan a “las lloronas”, mujeres que lloran la muerte de Jesucristo: Esmeralda Nayda Domínguez, Rosa Nélide Bernal Bacho, Ana Ruth Cisneros Mariche, Osmara

Oliva Cortés, Yoselín Pano, Naibi Medina. La samaritana, Italia Soriano Loyola. Los niños y muchachos que harán su confirmación están haciendo el papel de apóstoles: Mauro Serrano, Guadalupe Flores, Berna, Jonathan, Jairo Pérez Cruz. La primera estación es donde doña China. Hay una mesa con mantel blanco y una maceta con flores, una cruz de madera, un arco de palma. La señora Ocotlán Arellanez Marín viene de Montecillos, es de la orden franciscana, viste un hábito y trae un escapulario, dice que el padre le dijo que viniera aquí. Segunda estación, casa de la señora Braulia Castro. Hay un petate, una mesa con mantel, flores. Tercera estación. Es la casa del señor Juan Loyola. No pusieron nada, dicen las personas de la casa que no avisaron. Cuarta estación, hay un arco de palma, cojines morados en el suelo, mesa redonda de plástico con mantel de encaje. Imagen de Jesús que se encuentra con su madre, sábana blanca, es la casa de Juan Marín Macadán. En la procesión vienen unas 80 gentes. Quinta estación: casa del señor Zamora Domínguez. Hay una colcha de fondo amarillo y diversos colores en la mesa sobre la que están tres imágenes del sagrado corazón, arco de palma con flores, una ofrenda de vasos con granos de maíz, dan agua de tang. Adiel me llevó un vaso. Sexta estación donde el señor Jorge Villarreal y su esposa doña Adela: una imagen de la virgen de Juquila rodeada de plantas. Séptima estación, imagen del vía crucis sobre un mantel bordado, una cruz, flores en agua, almohada bordada, donde la señora Amparo Marín. Octava estación, con doña María Luisa León Calleja, donde se exhiben sobre una colcha, una imagen del vía crucis, una corona de espinas, dos vasos con flores y cojines. En la estación siguiente la señora Julia Silva arregló una mesa con mantel, cojines bordados, colcha amarilla, vasos con flores de bugambilias, cruz de madera. Un arco de palma con flores en la décima estación. La imagen de la virgen de Juquila, flores de bugambilias y otras silvestres sobre un mantel bordado de Xochistlahuaca, una cruz de madera y la imagen del vía crucis, la señora Lupe García regala agua de sabores en bolsas de plástico con popotes. Siguiendo estación, casa de doña Carmen Román: una virgen de Juquila, flores de bugambilias. Doña Toña Magadán arregló su altar con una colcha, veladoras, cruz con imagen del vía crucis, una imagen con la virgen de Guadalupe y un cojín. En la tienda de abarrotes de la señora Martina Molina García no pusieron nada. Tampoco donde doña Chenchá Soriano. Cuando llegó la gente de la procesión la iglesia se llenó. La cruz se cubrió con flores y pasaba la gente a besar las flores. Las flores

eran las que estaban en las mesas de las estaciones del vía crucis. Acabó a las doce y se invitó para la fogata del cirio pascual del sábado. Mañana sábado habrá baile con el sonido New kids, el sonido de Ricardito de San Nicolás. El boleto cuesta 25, va a ser en la cancha. (Diario de campo JST, 18 de abril del 2003)

El sábado de gloria. A eso de las 8 de la noche se hizo una fogata en el atrio de la iglesia. Se encendió un cirio pascual del cual pasaban las personas a prender sus velas y con ellas iluminaban la oscuridad porque se apagaron las luces eléctricas. La iglesia estuvo concurrida. La ceremonia duró una hora, porque después iba a realizarse un baile con un sonido local. (Diario de campo JST, 19 de abril del 2003)

Festejo de Cristo Rey de Maldonado

El quinto viernes es el festejo de Cristo Rey de Maldonado. Fuimos a la capilla con la familia Trinidad Serrano. Cuando llegamos ya había terminado la misa, pero todavía estaba el padre Ernesto y Adrián el misionero. Después de esa misa se fueron a la iglesia a los bautizos y confirmaciones.

Por la tarde sería la procesión. De la capilla al lugar donde se apareció el Cristo a doña Felipa. Dicen que a esta señora, cuando estaba lavando, en su jícara se formó la imagen de Cristo. Es una imagen muy pequeña, de color dorado. Esta capilla durante mucho tiempo no tuvo el reconocimiento de la Iglesia católica, sin embargo ya están celebrando misas. La gente asiste mucho a esta capilla. Los afroestizos vienen aquí a presentar a sus hijos a los cuarenta días, también las capitanas, el día del Santiago cabalgan desde San Nicolás a Maldonado y se hace una procesión del lugar donde se apareció en Maldonado, Cristo Rey a la capilla en su honor. Las rezanderas de San Nicolás: Doña China Cisneros, doña Elida y doña Guadalupe Marín han encabezado esta procesión. El nicho con "el Cristo de la jícara" ya está a la vista de las personas. En una de las paredes de la capilla hay fotografías con leyendas de personas que se han ido a los Estados Unidos, dando las gracias a Cristo Rey de Maldonado. Los peregrinos comenzaron a llegar desde el día anterior y muchos se quedarán también hoy. Gente con mantas, petates, unas muchachas jugando barajas. Dicen que muchos

de los que no pueden ir a Juquila vienen aquí. Afuera de la capilla hay vendedores de las miniaturas, a las que llaman “milagros”, veladoras, ramos de flores para frotar la imagen, venden refrescos, enchiladas. Afuera puestos de trastes, de plásticos, de horquetas para arreglar el cabello, ropa, música, juegos mecánicos. Han ocurrido algunas muertes en Maldonado. La noche de la víspera iban a tocar “Los Donyms”, pero se accidentaron en la autopista del Sol, murió uno de sus integrantes, otro grupo tocó en su lugar. También mataron a una persona al regreso de la feria. Mucha gente estaba esperando que les bendijeran los ramos de flores con palma, que después se ponen en las puertas. La capilla está adornada con una cortina morada con encaje y flores de papel color lila con colgandijos. A la señora que es la hija de doña Felipa, a quien se le apareció el Cristo, le llevan cooperación en efectivo, billetes de 50, de 20. Se venden imágenes del Cristo. Llegó un matrimonio con un niño de unos 12 años que venía de rodillas. Las personas vienen de Cuaji, de San Nicolás, del Pitahayo, también de Huehuetán, de lugares cercanos. Vienen peregrinos de Tecoyame, de la colonia Miguel Alemán... (Diario de campo JST, viernes 4 de abril del 2003.)

La celebración de Santiago Apóstol 25-27 de julio (Trataré de esta festividad en el siguiente capítulo).

Celebración a la virgen María

Se lleva a cabo un novenario en honor a la virgen María, que empieza el 7 de agosto para terminar el 15 de agosto, las niñas llevan flores. Este día se presenta la danza de mariposas.

Fiesta del santo patrono

Se reza cada mes un rosario. El día 01 de septiembre se comienza el novenario. Se buscan madrinas para las mañanitas que se cantan a la hora que se acuerde, puede ser a las 5, 6 ó 7:00 de la mañana. Se dan enchiladas, tamales, atole, pan.

La señora Guadalupe Hernández tiene una imagen del santo patrono. Participan con ella los niños “bailantes” de San Nicolás, que bailan en honor del santo patrono. Ensayan desde un mes antes. Son 24 los niños que participan. Unos están desde hace cinco años. El cuerno se llama coleta, “sus papaces se las compran”. Viene la música de viento. Temprano cantan las mañanitas en la iglesia. Llega la rezandera. En el altar hay flores, gladiolas rojas, blancas, moradas. Las garrochas de los bailarines [como bastones] están pintadas de los colores del toro petate: blanco, rojo y negro. También hay niños que se visten de Pancho y de Minga (Diario de Campo JST: San Nicolás 10 septiembre del 2001).

El 8 de septiembre del 2003 fueron a encontrar al nuevo santo a la salida rumbo a Cuaji. El nuevo santo lo mandaron hacer el señor Sóstenes Cisneros y su esposa, en cumplimiento de una promesa. Ellos son los mayordomos este año. En una mesa con mantel de flores traen al nuevo santo. Son las 4:30 de la tarde, la hora de la llegada del santo a San Nicolás. Lo mandaron hacer a Pinotepa. Los “bailantes” o vaqueros andan con pañuelos rojos, casi todos. Entre las personas que se turnan para cargar la imagen está el papá de Zacarías, Mingo Oliva y Efrén Noyola. Se van turnando mujeres con velos en la cabeza y flores en la mano, van cantando. Los “vaqueros” hacen reverencias, corren, se adelantan, regresan. Van los músicos de aquí a recibir el santo. Los “bailantes” también ayudaron en el arreglo del toro. En la mesa del santo hay gladiolas y una mujer lleva en la mano un rosario. Van los músicos: un trombón, tambor y dos trompetas, una tarola. Están las rezanderas China, Elida y Guadalupe. Está la mayordoma. Dice doña Elida que le van a poner color al santo, porque la gente dice que San Nicolás es moreno. El mayordomo trae los cohetes que se van a tronar. (Diario de campo JST)

15 y 16 de septiembre (Se describe en el próximo capítulo)

1 y 2 de noviembre, días de muertos

Tanto en Cuaji y en San Nicolás como en el resto del país, estos son días para recordar a los muertos. Se colocan altares en su honor. Aguirre Beltrán (1989) relaciona la creencia en la sombra con estas fechas:

El alejamiento de la sombra, transformada en espíritu, en el mundo de los muertos no implica un total abandono de la tierra baja. El cuileño sabe la obligación que tiene de procurar el bienestar y contento de sus muertos y un día de cada año, el 2 de noviembre o día de los fieles difuntos del santoral católico, en cada casa de Cuijla se adorna el altar y, frente a él, una pequeña mesa ocupada con melones, calabazas, tamales y variados alimentos, indica que se ha colocado la ofrenda destinada a los muertos familiares que ese día bajan a convivir con los vivos. Los gustos del difunto, los que tenía cuando aún era un miembro de la comunidad, se toman para siempre en consideración y “si el difunto sabía tomar, se le pone media botella de vino, no más porque se emborracha”; y si sabía fumar se le pone su tabaco”, dice Divina. Durante tal día se reza el rosario de difuntos y se colocan flores sobre la tumba de los desaparecidos (Aguirre, 1989: 183).

En Cuaji se ha hecho costumbre que en estos días se lleve a cabo la danza de los diablos, la cual se ha resignificado como una danza de afroestizos. El 31 de octubre del 2003, andaban los diablos en las calles y comercios pidiendo cooperación y bailando, por la tarde. También hay un grupo de diablitas. En San Nicolás no bailan esta danza. Se hacen tamales de carne cruda de pollo o de marrano, atole de arroz. En la mayoría de las casas ponen altares. Doña Leonor Nazario hizo arroz de leche con canela y azúcar. Se hacen tamales de masa, tamales de chile ajo, se preparan con carne cruda de puerco que se cuece junto con los tamales. Le ponen condimentos: pimienta, clavo, orégano, comino, ajo y jitomate, chile criollo y chile guajillo. Además, pueden poner comida en el altar. Algunas personas van este día al panteón, pero la mayoría va el 2 de noviembre por la mañana. Los niños pasan a “levantar ofrenda” y a cambio rezan algunas oraciones y cantan. Sobre esta costumbre me parece valioso el testimonio de Aguirre Beltrán que trata sobre el 1 de noviembre:

El día anterior se dedica a los muertos chiquitos, esto es, a los niños muertos, y, el posterior, al *Ánima Sola*, o sea a los espíritus que ya no tienen deudas sobre la tierra. En este

último día se colocan, al caer la noche, velas encendidas sobre cada uno de los árboles de los solares de Cuijla; el espectáculo férico manifiesta el respeto que el cuileño guarda por los muertos y el rendido culto con que los propicia; pero este culto, cuando menos en Cuijla, no tiene en modo alguno las características notables que presenta en África. En Cuijla no podríamos hablar de un culto a los ancestros practicado con esa intensa emotividad que lo hace resaltar en el viejo continente negro (Aguirre, 1985: 184).

En San Nicolás hubo dos muertos en estos días. De una dicen: “se la llevó su hermana”, que murió durante la fiesta de San Nicolás en septiembre, hace poco cumplió los cuarenta días. A San Nicolás en años anteriores venían los danzantes de “los diablos”. Pero ni el año pasado ni este 2003 vinieron. En casa de don Chico Petatán pusieron unas velas enterradas en el suelo y flores de cempasúchil. Una vela por cada miembro muerto.

En San Nicolás hay cambios en los altares. Los que ponen para el día último de octubre los modifican el día primero; hay quienes ponen hasta dos diferentes altares para los angelitos y para los difuntos grandes, ya sea que los cambien por completo o para el día de difuntos grandes les ponen más ofrendas.

El 2 de noviembre se celebra una misa en el panteón Este año la celebró el padre Ernesto. Había alrededor de treinta asistentes, bajo el árbol de amate, y un altar improvisado con algunas imágenes, floreros con flores y coronas y una mesa con un mantel de encaje y un tapete encima, en el suelo diversos recipientes de plástico de variados colores llenos de agua para que el padre la bendijera. Tinas de diversos tamaños, coronas, flores, agua, palas herramientas, escobas de varas. Se veían algunas personas limpiando tumbas. El padre leyó una lista de nombres de los difuntos, entre ellos mencionaron a los miembros de la familia Trinidad: a Cirita, a la mamá de doña Cira, a Porfirio Pastrana el héroe agrarista. Hay dos señoras que cantan con doña Adelfa. Algunas personas han llegado en camionetas, otras vienen caminando cargando las flores en la cabeza. En la lectura se habla de juicio a los muertos. Entre la lista de los difuntos se reconocen los apellidos de por aquí: Magadán, Petatán, María Bustos, Pablo Magadán, Adolfo Marín. Las mujeres vienen con velos negros, rebozos negros, toallas blancas y amarillas en la cabeza. El padre al final bendijo el agua y las flores. Después recorrió el panteón y rezó en algunas tumbas.

12 de diciembre

Aquí, como en otras partes, se hacen peregrinaciones a la iglesia. También hay quienes participan en la carrera guadalupana que se lleva a cabo en la mayoría de las parroquias del país. Hay mayordomías de la virgen que en su día, después de la misa y de la procesión, ofrecen comida en su casa. Puede ser pozole, barbacoa o mole con agua fresca de frutas.

24 de diciembre

La celebración de la navidad se lleva a cabo con la misa que no suele ser muy tarde a las 18 o 19:00 horas, ya que aquí no hay sacerdote. Por la noche la gente se reúne con su familia o con amistades para compartir la cena, se bebe y se tiran balazos al aire.

31 de diciembre

De manera similar a la navidad se asiste a la misa y después la gente se reúne a cenar. Se pueden realizar diversas visitas entre amistades, se recorren varias casas en donde bailan, comen, toman bebidas alcohólicas y tiran balazos al aire.

Año nuevo

El primer día de enero los morenos se van a la playa o a los ríos, a recibir el año. Algunos van al Faro, otros a Corralero, playa cercana del estado de Oaxaca, a las playas de Marquelia o de Copala o a los ríos de Cuaji: al río de Barajillas o del Cuiji.

I) La religión

Algunas personas practican la religión evangélica, a los que llaman “los aleluya”, “los hermanos” o “los separados”. Hay tres templos de Pentecostés.

También hay un templo espiritista. La religión católica es la que tiene mayor presencia. En San Nicolás hay un sacerdote nativo que radica en una comunidad de Veracruz, y cuando viene de vacaciones es quien se queda a cargo de la celebración religiosa. Los sacerdotes pertenecientes a la orden de los oblatos, cuya sede es Cuaji, son los que vienen a realizar las misas los domingos y días festivos. Además, hasta hace poco (enero del 2003) venían las misioneras de la Inmaculada Concepción (una de ellas antes de hacer sus votos temporales declinó y se casó con Andrés Trinidad, el hijo de doña Cira Chupín), también adscritas a la parroquia de Cuaji, quienes llegaron el 6 de diciembre de 1986, junto con los oblatos, a una capilla pequeña de paredes de adobe:

6 de enero de 1986.

Hoy los misioneros oblatos de María Inmaculada de la naciente Provincia de México fundamos nuestra primera misión en la así llamada por el arzobispo de Acapulco, Rafael Bello Ruiz, “La pequeña África” de Cuajinicuilapa, Gro”. Arribamos a este lugar Luis de Anda Salinas... y Héctor del Castillo Salceda, acompañados por nuestro provincial electo, Gilberto Piñón Gaytán y el obispo local.

Asistieron también a la toma de posesión algunos oblatos y los presbíteros de la diócesis; Rafael Galván (párroco anterior), Manuel Padilla, Gaudencio e Isaías... Llegamos a medio día habiendo sido recibidos por el pueblo y acompañados por su expresión folklórica de la danza negra de la Conquista. Seguidamente celebramos la Eucaristía, en la que fuimos presentados ante el pueblo y donde tuvimos la oportunidad de compartir con él nuestros deseos de formar parte de este pueblo y descubrir en él la presencia de Jesús como los Reyes Magos descubrieron la presencia del mesías (Codex histórico de los oblatos de la parroquia de Cuaji)

La capilla a la que llegaron los oblatos se ha transformado en una iglesia bien ventilada y espaciosa, además, dentro de los terrenos de la parroquia hay una cancha de basquetbol muy concurrida por los muchachos. También se construyó un edificio donde se imparten cursos a los jóvenes.

La muerte de Luz Marina acercó a la comunidad a las hermanas misioneras, dicen que fue cuando conocieron la calidez y la solidaridad en el dolor de la gente de esta población. Por su parte, las misioneras influyeron en la participación tanto de adultos, principalmente mujeres, como de jóvenes en las cuestiones religiosas. Ellas visitaban sus barrios y cuadrillas. Fue precisamente en el lugar llamado Gloria Escondida donde asesinaron a Luz Marina, una de las primeras misioneras que

llegaron a este municipio. El 2 de marzo del 2002 se conmemoraron los XV años de su muerte. Por ese motivo sus restos se exhumaron y la condujeron a una cripta dentro de la iglesia del santo patrono de Cuaji: San Nicolás Tolentino. En la celebración participaron los obispos de Acapulco y Tehuantepec y alrededor de 10 sacerdotes, entre ellos algunos de los fundadores de esta parroquia. Luz Marina es la primera mártir de la arquidiócesis de Acapulco. En los días anteriores se realizó en Cuaji un festival y una procesión al lugar donde la violaron y la mataron. En el festival participaron los grupos juveniles de la iglesia, los grupos de confirmación, así como niños y adultos. Después de la misa hubo canto, poesía, bailaron las madres misioneras, salieron vestidas de tehuanas, hubo bailables de niños, venta de comida: enchiladas, plátanos fritos, mole, tacos, aguas frescas; se vendieron playeras con la imagen de Luz Marina, cantó el coro del Pitahayo y el de la colonia Miguel Alemán. Una muchacha de Cuaji se hizo misionera a raíz de la muerte de Luz Marina, ella es María de Lourdes Colón Bracamontes.

Durante la misa en la que trasladaron los restos de Luz Marina a la iglesia de Cuaji, asistieron los diversos grupos juveniles de las comunidades de Cuajinicuilapa, todos menos el de San Nicolás. De hecho, el grupo iba asistir a la misa, así como habían ido a los diferentes eventos que se habían celebrado con anterioridad: a la reunión de grupos juveniles, a la misa en Gloria Escondida, al festival por la paz, esta misa en la que se trasladaban los restos de la religiosa era el acto final. Los del grupo juvenil de San Nicolás decidieron irse a la playa, a Tierra Colorada. Aunque en sus casas creían que iban a Cuaji a la misa de Luz Marina.

El 21 de marzo del 2002 fue también el aniversario del Museo de Culturas Afromestizas. Alrededor de las 6:00 de la tarde hubo venta de antojitos, se rentaron juegos para niños. También participó el grupo "Sones de artesa" de San Nicolás.

Un reconocimiento especial por parte de la iglesia católica se dio el 14 de enero del año 2003, cuando el nuncio apostólico, Giuseppe Bertello, el representante del papa en México llevó a cabo una misa en la iglesia de Cuajinicuilapa, acompañado del arzobispo de Acapulco Felipe Aguirre Franco y del arzobispo de Antequera Héctor González Martínez, quien pidió el "fin a la invisibilidad en la que por siglos han estado los pueblos negros de Guerrero y Oaxaca y que es la peor forma de represión, y crear una sociedad justa y libre de

discriminación”. (Ossiel Pacheco “invisibilidad de los negros, la peor represión, denuncian ante Bertello. *El Sur* 15 de enero del 2003) En el programa cultural se escuchó la música tradicional, que nunca pasa de moda, las canciones que tratan de “los negros de la Costa” de Pepe Ramos. Bailaron los de la artesa de San Nicolás y no podía faltar el baile con la música y los versos de las chilenas.

**J) “Me voy pa’ Carolina”. La emigración y sus efectos en la
cotidianidad**

“Me voy pa’ Carolina”

(Grupo: “Mar azul”)

Sinceramente con ustedes el de Cuajinicuilapa, Guerrero. Sí, señores
Ya me voy pa’ Carolina y no voy arrepentido porque todas las mujeres no quieren estar
conmigo. (2)

Melitón Cisneros dijo: ¡Oyes, Esteban Bernal, dicen que tú ya no puedes y por eso ya se van!
Ah qué Melitón tan chismoso.

Yo le digo a Melitón, yo soy Esteban Bernal.

Vamos a tomar botellas y verás que así ya no se van...

A todito el hombre solo lo sigue la mala suerte.

Por culpa de las mujeres puede uno echar a perderse.

Eso me dijo Bartolo, cuidado con la mala suerte.

Por culpa de las mujeres puede echar uno a perderse.

(Saludos a todos los paisanos que radican allá en las Carolinas)

muévelo el chelo. Órale, pariente, púlele

Y saludamos a don Antolín García allá en San Nicolás, sí, señores.

Muévelo como tú sabes.

Y ese es el acordeón arrecho de Esteban Bernal.

La mujer si no te quiere ya no vayas a rogarle.

Si ella te dice que no

No te quieras tú matarte.

A todito el hombre solo lo sigue la mala suerte.

Eso me dijo Bartolo:

Cuidado con la mala suerte.

Por culpa de las mujeres puede echar uno a perderse.

Saludamos a todos los sanmarqueños que viven en Atlanta Illinois y California

De sus amigos del Mar azul.

Y un saludo a nuestro gran amigo el profesor Jorge Luis Cuevas Sandoval allá en las Vigas,
Guerrero.

Y también saludamos con muchísimo gusto a la señora Florencia Herrera y a don Evencio
Aguirre allá en el Cerro de la esperanza y para mi amigo el indio Ibarra allá en el Potrero.

Échale, Esteban.

Oye, Rafa, muchas gracias por el caldito.

Y por último, un saludo para la familia Vélez Román del Cuiji.

En San Nicolás, en Cuajinicuilapa, así como en el estado de Guerrero y, en general, en todo el país, la emigración a Estados Unidos se ha vuelto muy frecuente.

Sobre la emigración de los países en desarrollo a los Estados Unidos, Juan Diez-Canedo indica que:

Representa ventajas obvias: la mano de obra se califica, y las remesas son importantes. Los problemas más importantes a los que se enfrenta son también sociales: desintegración familiar, injusticia laboral, un sistema que si bien los recibe y utiliza, no los reconoce y los deporta, una política de inmigración poco clara y que decide subjetivamente y por áreas a quién deportar y cuándo (Diez-Canedo, 1980: 3-4).

La gente de San Nicolás va mayoritariamente al estado de Carolina del Norte y a Santa Ana, California. Estimaciones de los mismos pobladores indican que la tercera parte de la población de esa localidad se encuentra allá. Sin embargo, no ha sido una emigración definitiva, es decir, siguen en contacto con su pueblo, especialmente por medio del envío de dólares que han reactivado la economía local. Como reflejo de lo anterior hay alrededor de 300 casas construidas con dinero enviado del norte; Existen también alrededor de 70 camionetas americanas usadas que han traído o enviado los que se han ido (datos del INEGI, 2000). Es frecuente escuchar: "San Nicolás estaría jodidísimo si no existiera ese Norte. No hay semana que no llegue un giro". Estos "giros" también se invierten, sobre todo, en la compra de ganado. Otro ejemplo es que cuando a alguna jovencita del pueblo le "cae cargo", es decir, que tiene que encabezar como "capitana" las fiestas del santiago, entonces los papás la mandan casi de inmediato "al norte" a trabajar para esos gastos. Muchos migrantes regresan a San Nicolás en esos días de fiesta. En San Nicolás encontramos lo que García Canclini (1990) define como *hibridación cultural*, cuando se da un cruce sociocultural en el que lo tradicional y lo moderno se mezclan.

Roger Rouse dice que "Vivimos en un mundo confuso, un mundo de economías cruzadas, sistemas de significados que se intersectan y personalidades fragmentadas. De súbito ya no parece adecuada la confortable imaginaria moderna de estados nacionales e idiomas nacionales, de comunidades coherentes e

identidades consistentes, de centros dominantes y periferias distantes” (Rouse, 1988).

A semejanza del caso de Aguilillas del que trata Rouse, todas las familias de San Nicolás tienen miembros que están o han estado en Estados Unidos. Gracias al envío continuo de dólares se ha dado un auge en la economía local, aunque ésta no depende únicamente de las remesas de los migrantes; se invierte en la ganadería, en la compra de tierras, en la construcción de casas.

San Nicolás como Aguilillas pertenece al tipo de comunidad a la que Rouse denomina “circuito migratorio trasnacional”, en la que hay una comunicación continua con el pueblo del que se es originario por lo que como dice este mismo autor:

suelen estar reproduciendo sus lazos con gente que está a dos mil millas de distancia tan activamente como mantienen sus relaciones con los vecinos inmediatos por medio de la constante migración de ida y vuelta y el uso creciente de teléfonos [...] y más en general, por medio de la circulación de personas, dinero, mercancías e información, los diversos asentamientos se han entreverado con fuerza tal que probablemente se comprendan mejor como formando una sola comunidad dispersa en una variedad de lugares (Rouse, 1988).

La emigración ha modificado, por lo menos en cierta forma, el parentesco y el matrimonio; así como la familia extensa a la que hace alusión Aguirre Beltrán.

La familia de San Nicolás está compuesta, como la familia chilena, por un hombre, su mujer e hijos; deben mencionarse también como miembros la mujer e hijos de los hijos varones y, eventualmente, algunos otros miembros de la parentela. No obstante, en la actualidad no hay familia en San Nicolás que no tenga algún miembro en el norte. En cierta forma se da la desintegración familiar, ya que es común que se vayan los padres y los hijos pequeños se quedan a cargo de los abuelos, algunos niños no completan los estudios de prrimary, otros se van antes de terminar la primaria o la secundaria, que es el ciclo escolar donde más se van. Los migrantes siguen en contacto con sus familias, y algunos regresan en temporadas de fiesta o bien envían giros; o después de algunos años regresan y luego se vuelven a ir. Además, la gente que se va es porque tiene algún pariente con el cual llegar. La gente atribuye valores positivos y negativos a la emigración,

por un lado está la solvencia económica, por otro la rebeldía, la introducción de drogas, las bandas a las que llaman “brozas”, los cholos. Así también desde pequeños los niños piensan que cuando sean grandes se irán al norte

Tampoco podemos dejar de pensar que los migrantes padecen la hostilidad del país vecino. Pero la emigración ya es un *comportamiento habitual* para la gente de San Nicolás.

Mi interpretación es que con la fuerte emigración de los jóvenes, principalmente hacia los Estados Unidos, en algunos aspectos la cultura local se ha fortalecido al recuperar algunas fiestas que por falta de recursos económicos se habían dejado de ejecutar. También se observa que los jóvenes no sólo mantienen los lazos con su familia y su comunidad, sino que con el envío de dinero han reactivado estas y otras actividades comunitarias tradicionales. Sin duda, también se observan cambios provenientes del ámbito de la emigración, pero me parece más destacable la persistencia. A semejanza de los nahuas de Ameyaltepec, estudiados por Catharine Good (1988), quienes se adaptaron a la interacción comercial y revitalizaron su herencia étnica, los pobladores de San Nicolás participan de la modernidad sin perder su identidad y el sentido de pertenencia a su pueblo.

K) Rituales del Ciclo de vida

Las divisiones de cambios de estatus dentro de la vida en sociedad suelen ir acompañadas por ritos que marcan la transformación de una situación a otra. Edmund Leach (1993) nos dice al respecto: “En todas las sociedades humanas, la gran mayoría de los momentos ceremoniales son *ritos de paso*, que marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra: ceremonias de pubertad, bodas, funerales, ritos iniciáticos de todas las especies, son los ejemplos más evidentes (Leach, 1993: 47, 49). En general, estos ritos iniciales de separación dan como resultado apartar al iniciado de la existencia normal; éste se vuelve temporalmente una persona anormal, existente en un tiempo anormal. Como consecuencia del “rito de separación” sigue un intervalo de intemporalidad social, a la que Turner (1988) ha

denominado liminalidad. El mismo autor considera que los atributos de la liminalidad o de las personas liminales son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural: “Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial” (Turner, 1988: 102, 104).

1) Ritual de nacimiento

Los cuidados durante el embarazo incluyen satisfacer los antojos y protegerse de los eclipses usando ropa interior roja. Ya es muy raro que las mujeres se alivien con parteras. Las “mujeres panzonas” deben ponerse ropa roja cuando hay eclipse, cuando “cruza la luna”. Antes sonaban tambos o platos para ayudarle a la luna. Si una mujer embarazada estuviera desnuda durante el eclipse hay riesgo de que la cría nazca con labio leporino. Dice doña Cira que uno de sus hijos cuando ella estaba lavando en el aguaje, que nació sin un pedacito de labio. La mujer embarazada debe satisfacer sus antojos si no se le puede caer la criatura. La preñada le tiene que dar de comer a los niños de lo que come. Si en el momento del parto no se puede dar a luz la mujer debe darle de comer a los perritos pedazos de tortillas. Lo atribuyen a que la mujer es muy tacaña.

A los 40 días se lleva el niño a presentar al templo que puede ser en la iglesia del pueblo, aunque hay una predilección por ir a la capilla de Cristo Rey de Maldonado. Se buscan cuatro madrinas para que les recen los siete evangelios. Se va por la mañana y a mediodía se ofrece una comida con mole o barbacoa.

2) Ritual de matrimonio

En San Nicolás lo usual es que los novios “se huyan” y después se casen. Aguirre Beltrán denominó a esta modalidad de matrimonio “casamiento del monte”, lo cual se relaciona también con la actividad agrícola de este pueblo. Antes, cuando las muchachas iban a los aguajes, ahí se hacía una especie de teatralización de un rapto, aunque había pláticas previas entre la pareja, y las amigas representaban un

forcejeo para defender a la novia de sus captores. Lo cual se relaciona a su vez con el rapto a la fuerza, sin el consentimiento de la mujer. La pareja iba a los comunes de milpa, o si era la temporada de la siembra de chagüe o humedad, se quedaban en los bajos. Actualmente las parejas suelen irse durante los bailes. Y la reminiscencia del rapto a la fuerza queda en los decires de los jóvenes: “si no te vas te llevo a fuerza, porque mi amigo ya robó” (Virginia Trinidad Serrano: San Nicolás, enero del 2001).

La pareja de novios suele ir a casa del novio y el tronido de cohetes indica que la novia era virgen. Los parientes, en tanto, buscan algo prestado para que la novia se cambie al otro día, puede ser con la vecina o si ya la familia estaba avisada con anticipación se le compra ropa. A la novia la llenan de alhajas, y de ese modo si llegan los vecinos o los parientes del novio a preguntar quién es la novia lo sabrán porque es la mejor vestida y alhajada. Va la madrina de pila o de bautizo del novio o cualquier madrina, suenan cohetes que indican que ya cambiaron a la novia, le llevan ropa nueva, hasta una semana se la pueden pasar cambiando a la novia. Esa noche o día siguiente el comisario va a avisar a la familia en dónde está la hija y se levanta un acta en la comisaría.

La mamá del novio le avisa al comisario que vaya donde la novia al otro día, para ver cuándo hacen el arreglo. “Tu hija amaneció en la casa. Nosotros te avisamos”. Ya el papá de la novia dice si quiere baile, música de viento, pone las condiciones. Se les avisa a los padrinos. Buscan un señor grande, que puede tener o no parentesco con la familia, para que hable. “Se hace pozole donde los papaces de la novia”, llegan los papás del novio, si tienen la edad se ponen de acuerdo en la fecha. Tiran cohetes. La boda por lo civil la pagan los padrinos de bautizo o de pila del novio. Van al perdón y ahí van donde los padrinos que les hacen una comida. Los padrinos pagan la boda por el civil o regalan una vaca. Se casan por el civil y por la iglesia el mismo día, primero por la iglesia en la mañana, van al perdón y por la tarde se casan por el civil. (Virginia Trinidad Serrano: San Nicolás: enero del 2001)

“La gente de San Nicolás se casa con los mismos de aquí, por eso de la convivencia. Hasta los que se van lejos, se siguen y allá se juntan y regresan casados o arrejuntados”. (Pedro Trinidad: San Nicolás, enero de 1995)

En San Nicolás predomina la endogamia, pero también existen los matrimonios mixtos con indígenas amuzgos o mixtecos.

a) Cambios en las reglas matrimoniales debido a la emigración

A continuación transcribiré algunas pláticas que tratan de las modificaciones en el matrimonio debido a la emigración:

Hoy en la mañana, a la hora del café, y con la motivación de haber escuchado el tronido de cohetes y música, doña Cira nos dice de una chamaca "que no tiene la edad", que se fue anoche con el novio. Pero qué, bueno, que hubo cohetes. Quiere decir que salió bien [que fue virgen]. Si no sale virgen [no habría cohetes ni música] los papás la llevan con el comisario para que allá "diga quién le debe". Hay algunas chamacas que son necias, y no quieren decir quién les debe. A las necias se les encierra, se les meten mujeres [al encierro] para que les "saquen la verdad", de quién "se los hizo". Si no "salió bien", el novio puede decir que así la quiere, que así se queda con ella. Pero a veces los papás de la novia no quieren, porque los familiares del novio la tratan mal, le recuerdan en cada pleito que ella no salió bien. Y así, "la muchacha no puede levantar la cara". Ahora, con eso de que se van lejos, las muchachas no se cuidan bien, y no salen bien. Antes, cuando una muchacha no salía bien, algún viejo que no tenía mujer ofrecía casamiento, hablaba con los padres, y así se hacían de mujer los viudos, los dejados. Ahora, si una no sale bien, los padres no quieren que se casen así, "para eso está el Norte", les va mejor en el norte (Cira Chupín: San Nicolás, 14 de agosto de 1995). [Tomado del Diario de campo de Taurino Hernández Moreno]

Comentó doña Cira que hacía unos días la había llamado su vecina para que le ayudara a "revisar los trapos" de la muchacha que se había ido con su hijo:

Luego nos dimos cuenta: nada. No había nada en esos trapos. Me encerré con ella, no me quería decir quién "le debía". Yo le decía, "tienes que decirme". Tiene que pagar el que te lo haya hecho. Al fin me lo dijo. El muchacho que se lo había hecho ya se había ido de San Nicolás. Desde que se enteró que esta muchacha se había huido, él se fue. Entonces yo le dije, mira, te tengo que entregar a tu casa. Si tú quieres vivir con este muchacho, después te vienes, pero ya sin compromiso. Y si él te busca. Así fue. A los pocos días que yo se la entregué a su mamá, ya

estaba de vuelta con ese muchacho. Pero ya sin compromiso de casarse. Algunas muchachas que no salen bien, cuando uno las confiesa, dicen que se los hizo alguien que ya se murió, o que ya se fue de San Nicolás, que ande por el Norte. Así se salvan de que las lleven al comisario. (Cira Chupín: San Nicolás, 25 de agosto de 1995). [Tomado del Diario de campo de Taurino Hernández Moreno]

3) Un ritual de muerte

Vimos antes que el 21 de marzo del 2002, los restos de Luz Marina fueron depositados en una cripta dentro de la iglesia de Cuaji, y que hubo una misa a la que asistieron todos los grupos juveniles de las comunidades de Cuajinicuilapa excepto el de San Nicolás. De hecho, el grupo iba asistir a la misa, así como había ido a los diferentes eventos celebrados con anterioridad, pero decidieron irse a la playa, a Tierra Colorada. Aunque en sus casas pensaba que iban a Cuaji a la misa de Luz Marina.

Dicen que fue Cira, quien manejaba la camioneta, quien los animó a irse a la playa. Cuando llegaron al barriecillo de Tierra Colorada vieron que no podían seguir rumbo a la playa pues había en el camino montones de tierra que estorbaban el paso, por lo que decidieron estacionar la camioneta y seguir a pie. Era un grupo animado de once jóvenes, entre muchachas y muchachos. En la playa jugaron a la botella y tenían que cumplir los castigos; jugaron también baraja, y luego se metieron en el mar. Un señor que andaba por ahí les advirtió que tuvieran cuidado pues estaba la marea alta, que no se alejaran mucho de la orilla. Una ola grande se andaba llevando a un muchacho que logró regresar con mucha dificultad. En ese momento vieron a Cira alejarse y ya no la vieron regresar. Dos de los miembros del grupo fueron a avisar a la familia Trinidad Serrano que Cira se había perdido en el mar. Esa noche mucha gente de San Nicolás anduvo en la playa buscándola.

Supe que Cira se había perdido ese día que fue la misa de Luz Marina. La busqué por ahí pues habíamos quedado de vernos desde la semana anterior. No la encontré. Puse atención en la ceremonia, en la iglesia adornada con muchos carteles. A las seis y media de la tarde era la celebración del Museo de Culturas Afromestizas, su tercer aniversario. Por ahí estaba doña Hortensia Zapata vendiendo, su hija Adalilia cobrando el uso de los juegos a los niños. Andaban,

también, los señores de la artesa y los fui a saludar. Don Efrén me dijo, eso oí, que Cirita estaba drogada, cómo qué drogada, repliqué, “ahogada en el mar”. Y me contó que no la encontraban. Había pensado quedarme ese día en Cuaji, pero mejor le pedí a los de la artesa si podía irme con ellos a San Nicolás. Me fui a arreglar mi mochila a casa de los Peñaloza y después regresé a la explanada fuera del museo, alcancé a verlos tocar y bailar la artesa. Me dijeron que me fuera en la parte delantera de la camioneta con doña Catalina Bruno, la bailadora y versificadora de la artesa. En el centro de San Nicolás bajaron la mayoría de los señores y a mí me dejaron afuera de donde doña Cira. Cuando llegué había alrededor de 30 personas sentadas en sillas blancas de plástico. Virginia, la hija menor de doña Cira, era la que estaba a cargo de todo. Cira se ahogó, me comentó Adiel. Nos íbamos a quedar a velar, pero una vecina dijo que qué caso tenía, que mejor nos durmiéramos porque al día siguiente habría mucho trabajo. Como a eso de las doce la gente se fue. Al otro día que le llevaban comida a la gente que estaba en la playa, me fui con ellos. Cuando llegamos a Tierra Colorada, una camioneta venía de regreso con gente que se había quedado toda la noche buscando el cuerpo. Ahí en una enramada muy provisional, entre otras personas que los acompañaban estaban don Andrés Trinidad y doña Cira Serrano, los padres de Cirita. Abracé a doña Cira y se puso a llorar, yo también lloré, la gente comenzó a bajar la comida, cuando en eso se levantó don Andrés diciendo que ahí venía el de la cuatrimoto, corrió con mucha ansiedad a su encuentro. Era la noticia que esperaban: habían encontrado el cuerpo de Cira. Don Andrés se subió a la moto con el biólogo que la manejaba. Doña Cira lloraba y decía “Gracias, Dios mío, que me dejaste hallarla, pa’darle entierro”. Alguien me dio la botella de alcohol para que le frotara. A Cirita la taparon con una toalla y la subieron en la camioneta, cortaron hojas de palma y la cubrieron, varias personas se subieron alrededor. Cuando llegamos a San Nicolás bajaron su cuerpo, mucha gente estaba esperando y se metieron a la casa detrás del cuerpo de Cirita. Parecía que estaba dormida, la movían con facilidad, preguntaron si la bañaban y doña Cira dijo que no.

Seguía llegando gente. Después llegó el médico a prepararla y pidió que la gente se saliera. Sólo le inyectaron líquidos. La vistieron de novia, con un ramo de flores rojas, aunque ella siempre vestía “cholo”: pantalones anchos, con grandes

bolsas, camisa a cuadros, el pelo con el corte de hongo. Confieso que fue algo que me molestó, me dio la impresión de que le quitaban su personalidad. La vistieron así porque esa es la costumbre cuando una mujer muere siendo “señorita”. Desde las 12 de la noche estuvieron tocando “vinuetes” (minuetes) con los violinistas de aquí y los niños bailaron.

En San Nicolás, como en muchos lugares de Costa Chica, se acostumbran los nueve días o el levantamiento de la sombra el “alevante de sombra”.

La gente al día siguiente, 22 de marzo, comenzó a llegar, algunas desde las 6:00 de la mañana. Cuando yo me levanté después de las 7:00, había varias señoras: Hilaria, la que hace pan, Silvia, la vecina de la familia Trinidad, andaba barriendo. A Cirita le hicieron una almohada rellena de hojas de cacahuananche. En la casa se celebró una misa de cuerpo presente por el padre Juan Francisco Martínez.

El día 23 enterraron a Cira, después de las 10 de la mañana, iba saliendo el cortejo de su casa. Por la mañana llegó el grupo juvenil del Pitayo con su órgano, cantaron. Fue muy emotivo. Cargaron el ataúd de Cira sus parientes desde la casa hasta el panteón.

Iba el grupo de San Nicolás. También vinieron Paula y Araceli, novicias de la Inmaculada Concepción. Ayer estuvieron los del grupo juvenil del Cerro del Indio.

a) Nueve días. El levantamiento de sombra

Transcurridos los nueve días en que la sombra permanece en la baja tierra, una vez realizada la ceremonia del levantamiento, se traslada al mundo sobrenatural de los muertos. Para entonces las nociones de alma del muerto y sombra del muerto se confunden en un solo concepto: el de espíritu del muerto. Sin embargo, el cuileño, por lo general, piensa que la sombra es la que se transforma en espíritu y sólo cuando es compelido a informar sobre el destino del alma la hace también transformarse en espíritu. El alma, como ya dijimos, juega un papel de secundaria importancia en el pensamiento del cuileño y las ideas sobre su transcurso por los lugares de castigo, purgación o premio, apenas si le preocupa y turba (Aguirre, 1985 [1958]: 183).

En San Nicolás, como en Cuaji y en otros lugares de la Costa Chica y de la Costa Grande, cuando una persona muere se acostumbra poner una cruz de cal. Se velan dos noches cuando muere la persona y la otra cuando la entierran. Las comadres llevan una cruz de vela, es decir, llevan cuatro cirios durante la velación y en el “alevante” [levantamiento] de sombra, las cuales se prenden durante los 4 rosarios que acostumbran rezar por un difunto y en las letanías finales se prenden las velas que sostienen las asistentes.

Cuando un cuileño muere lejos de su casa, si el lugar es accesible, se recoge un poco de tierra del sitio en que cayó muerto y se conduce a Cuijla para enterrarla junto con la cruz que se levanta en los segundos funerales. La cruz, hemos dicho, es el símbolo y representación del cristiano; conforme a tal pensamiento, los parientes del muerto hacen sobre el sitio en que se aposentó el cadáver una cruz; esto es, la dibujan sobre la tierra y van tomando, con el dedo pulgar y el índice, pequeñas porciones de polvo de los lugares en que suponen está la cabeza, el cuello, el pecho, las manos, las articulaciones del codo, el ombligo, los órganos genitales, las rodillas y los pies. Esta tierra, así recogida, contiene la sombra del difunto. Cuando el cuileño muere violentamente y ha habido efusión de sangre, esta sangre se recoge y entierra, pues en ella va la sombra del muerto; si va parte de la sombra o la sombra entera, es algo que el cuileño no informa; tampoco dice, como pudiera imaginarse, que la sangre es, en lo particular, la que contiene la sombra (Aguirre, 1989: 181-183).

La cruz de cal se levanta cuando lo van a enterrar. Este es uno de los rezos que se acostumbran: “Alevántate alma cristiana, despierta si estás dormida que Dios te viene a buscar a su gloria te convida”. Cuando alguien muere se le reza un novenario, se hace el “alevante de sombra” a los 9 días, también se hace una misa a los 40 días y en el “cabo de año”, se repite la ceremonia del velorio. Por la noche se reparte brandy, aguardiente, café, pan, pozole cigarros.

A los nueve días, después de la misa se lleva al panteón la cruz de madera. Se hace “la molienda” para dar de comer a las personas que acompañan. En la noche se vela y se termina levantando la cruz de cal y de flores que representan el cuerpo de la persona, la cual, junto con las coronas, las flores y algunas veladoras se llevan al panteón por la madrugada.

En la conmemoración de los nueve días de la muerte de Cira fuimos al panteón a dejar la cruz de madera, regresando dieron mole con arroz blanco. Esa noche se veló igual que el primer día, se rezaron 4 rosarios en la noche.

b) 40 días

Cira se ahogó el 21 de marzo, los cuarenta días cayeron el primero de mayo. Se hizo un rezo en la casa a las 10:40. Dos fueron las rezadoras que estuvieron a cargo de rezos y cantos. Vinieron como 60 personas. Al final llegaron nueve muchachas de secundaria que son las que integran el grupo juvenil de San Nicolás. En un altar sobre una mesa con mantel blanco estaba su fotografía: Cira vestida de cholo, con lentes oscuros; había seis floreros en latas de chiles y de choco milk, otros tenían unas figuras de Walt Disney y otros tres adornos de canastas con flores, más pequeños. Después del rosario se siguió cantando. Al final se repartió agua fresca de jamaica y mole de guajolote, con arroz blanco, hervido. La misa estaba programada para la una de la tarde, porque a esa hora pasaría el sacerdote que venía de Maldonado. Terminando el rezo dieron unas bandejas de plástico a los que habían asistido, también algunas mujeres se llevaban de dos o tres vasos en donde habían estado la cera de las veladoras que la gente llevó al velorio. Cuando terminaron los rezos las muchachas de la secundaria se quedaron cantando, mientras la gente comía, otros se llevaron la comida a su casa y las bandejas que dieron de recuerdo. Los rezos y cantos terminaron a eso de las doce del día. Luego fuimos a la iglesia y nos llevamos cargando las flores en los floreros de latas, las coronas, una señora llevaba algunas veladoras, las que estaban más llenas las llevaba en una cubeta de plástico cargándola en la cabeza. Íbamos poco más de diez personas, entre ellas: Picha Adiel, doña Cira, don Andrés, Marilú. El altar se desbarató, y las flores, coronas, veladoras, e incluso la fotografía de Cira se llevó a la iglesia, en donde se volvió a hacer el altar. Se acomodaron las flores, las coronas y la foto de Cira en las gradas del altar. El padre llegó como a la 1:30. El sacerdote dijo el motivo de la misa y recordó a Cira como alguien que había hecho mucho para lograr la unidad del grupo juvenil de la iglesia, que en su corta vida había sido capaz de transmitir el entusiasmo que hacía que los jóvenes de San Nicolás estuvieran participando en las actividades religiosas. Al final de la misa invitó a los integrantes del grupo para que dijeran su testimonio. Dos muchachas fueron las que se animaron a hablar. La primera dijo que aunque Cira era muy criticada, que

siempre estaba alegre, la otra mencionó que le había consolado debido a sus problemas familiares.

Se acordó de ir al cementerio a dejar las flores más tarde, porque a esa hora estaba el sol muy caliente. A las cinco pasamos a la iglesia para ir al panteón. Íbamos 33 personas, entre adultos y niños; nos formamos en tres filas. Los del grupo juvenil iban cantando. Cuando llegamos al panteón, quitaron las flores secas, hicieron a un lado las coronas que se habían llevado en el “alevante de sombra”. Se acomodó lo que se llevó; también don Andrés le prendió lumbre para quemar la basura que había. Las muchachas cantaban. Doña Cira se despidió de su hija, “Dios te quiso llevar, hija, allá estarás mejor...” En el camino a la casa se habló de la unidad del grupo juvenil y de que había una muchacha que se había salido. Aída dijo que había soñado a Cira: “Yo y mi papi íbamos en el carro y del otro lado de una ciénaga estaba Cira, yo le dije que por qué nos había espantado, que por que había hecho eso de esconderse, Cira me contó que la tenía una persona, me dijo su nombre, pero no me acuerdo quién, dijo que estaba bien, pero que le había quedado el pendiente de ir a El Rancho. Le pregunté si se había andado golpeando con las piedras en el mar, ella contestó que sólo se había golpeado en la frente y me señaló en donde tenía la marca del golpe, dijo que no había sufrido”.

Doña Cira también compartió el sueño que tuvo su nuera, que vive en Wiston Carolina, y que se lo contó por teléfono. Que Cirita le había dicho que había estado muy equivocada por no querer usar vestido.

c) Celebración del cabo de año

La misa de Cirita fue a las 4:00 de la tarde. Apenas y llegué. Ese día fue el aniversario 16 de la muerte de Luz Marina y el cuarto del Museo de Culturas Afromestizas. A mediodía hubo misa conmemorando la muerte de Luz Marina. Como parte del aniversario del museo, la investigadora María de la Luz Martínez Montiel iba a dar una conferencia a las 4:00 de la tarde. También estaba el Encuentro de Pueblos Negros en Santo Domingo, que había comenzado desde el jueves. Cuando tomé el taxi a San Nicolás sólo había dos personas más, de hecho un señor no estaba muy seguro de ir a San Nicolás, más bien quería que le

hicieran un mandado. Le dije que se fuera que yo pagaría los tres pasajes que faltaban, lo bueno que luego se subió un muchacho y ya sólo tuve que pagar dos pasajes. Cuando llegué alcancé a ver a Picha que iba llegando a la iglesia. Saludé a doña Cira y le di las flores que compré en Cuaji, eran unas flores amarillas. Abracé a doña Cira. Don Andrés no fue a la misa, ni Adiel. Poco a poco se fue llenando la iglesia. Estaban los del grupo juvenil, los nuevos integrantes y algunas muchachas que ya se salieron: Dalia, Aída, la Cuata. Llegó la hermana Virgen y Adelfa Marín. El padre en la misa hizo referencia a Cira que había acercado a los jóvenes a la iglesia. En el altar había coronas de flores, floreros con flores, y la foto de Cira que mandé amplificar estaba enmarcada. Saliendo de la misa dieron agua fresca de chía. Como 40 personas fuimos a casa de doña Cira y sirvieron mole de pollo y arroz. Doña Cira dio en su casa un juego de *topers*, algunas de la muchachas del grupo no alcanzaron y les dio unos jarros, a otros bandejas. El mole de pollo se terminó pero quedaba el de guajolote. A eso de las seis pasamos a la iglesia por las flores, íbamos alrededor de 40 personas. En la iglesia fue llegando la gente, en la misa llegó a haber más de 100 personas. Cuando salimos con las flores, las coronas eran nueve, fuimos cantando. Ya no iban Aída ni Dalia. Adiel llevaba la cruz, pero doña Cira le dijo que mejor la dejara en la iglesia porque se tenía que llevar cemento para colocarla en la tumba. En el panteón se cantó, doña Cira quiso que la acompañaran con una canción, que no recordaba muy bien doña Adelfa, pero la cantaron, era una canción muy emotiva, nos hizo llorar. Doña Cira después de esa canción se puso a llorar y a pedir fuerzas a Dios para resistir, dijo que sentía que cada vez perdía más a Cira, que cuando llega a su casa piensa que Cira anda en Carolina y que pronto va a llegar.

Uno de los temas relacionados con la muerte es el de la herencia, del cual trato brevemente en el siguiente apartado.

4) Quién hereda

En San Nicolás no hay una sola regla sobre la herencia, aunque muchas veces heredan los hijos mayores, también se dan casos en los que los padres heredan a todos los hijos varones. Las mujeres no heredan porque cuando se casan pasan a formar parte del grupo familiar del marido.

5) Curaciones tradicionales

Aguirre Beltrán hace 60 años encontró el acoplamiento entre la medicina científica y la tradicional. Actualmente la presencia de la medicina científica ha aumentado; sin embargo, hay ocasiones en las que se considera contraproducente la asistencia al médico y el uso de la medicina de patente, como en el caso de una *enfermedad del tono*: “Si a alguien que está enfermo del “*monte*”, del “*tono*” le ponen medicina o suero se envenena”, en eso coinciden las curanderas Julia Soriano de San Nicolás y Emilia Hernández de Cuaji. Al respecto trato en el siguiente capítulo.

En Cuaji y San Nicolás además de *tratarse del animal*, siguen curándose de *aire*, de *vergüenza*, de *empacho*, de *ojo*, de *latido*, levantando *molleras caídas* y curando a los niños que padecen de mozouelo. Otras prácticas a las que se recurre ya sea para buscar la sanación o para que el niño “se logre”, es decir, que no salga enfermizo son las de *tirar al niño a la barranca* o el de buscarle *madrinas* que sean “mujeres de la vida” para que lleven al pequeño al templo y que el sacerdote o una rezadora les rece los evangelios.

Las prácticas de sanación a las que recurren están relacionadas con las oraciones para cada tipo de enfermedad.

Cuando la gente se siente triste, sin apetito, puede deberse a que su *sombra* ande vagando y es entonces cuando se recurre a la curación de *espanto*. Es el caso del hijo de Socorro: César, de 14 años, porque “en el monte, arriando las vacas, me espantó una sombra. Ando acongojado, sin hambre, no me siento bien. Fui primero con el doctor Hugo, pero no me encontró nada, luego el otro doctor me dijo si no tendría espanto, que me curara de eso”.

Para Aguirre Beltrán el concepto de *sombra* no es un concepto occidental y atribuye su introducción y difusión en México al negro africano.

Asimismo, Françoise Neff (1986) señala: “La sombra al extraviarse pone en peligro la vida del cuerpo ya que es un principio vital; pero puede sobrevivir al cuerpo y entonces convertirse en una amenaza para los vivos”. La investigadora considera que el cuerpo ocupa un espacio delimitado que se puede representar con una cruz; es el centro de la sombra que por el contrario puede expandirse, divagar en espacios y tiempos múltiples (en particular durante el sueño) saliendo del cuerpo por

la boca. Esta movilidad de la sombra, en caso de espanto o brusco desplazamiento, provoca desde enfermedad hasta peligro de muerte (la sombra una vez que se aleja no puede volver a su cuerpo). La disociación cuerpo-sombra, tanto en la vida como en la muerte, hace correr un riesgo de muerte al individuo o a la comunidad. Por esta razón los entierros se efectúan en dos tiempos: “se entierra primero el cuerpo que debe salir de la casa con la cabeza por delante para evitar que ‘jale muertos’ con sus brazos. Nueve días después se entierra la sombra que durante este lapso se había quedado en la cruz de cal dibujada en el pozo de la casa donde yacía antes el cuerpo del difunto. Este segundo entierro previene de un posible contagio de muerte a los otros miembros de la familia, incluso a la colectividad”. (Neff, 1986: 72-73)

Tanto Aguirre Beltrán como Françoise Neff coinciden en que la sombra de los muertos es pesada. También en que los curanderos tienen la sombra más pesada que el común de los individuos. Aguirre Beltrán describe en *Cuijla* algunos casos de espanto de susto (espanto de sueño, espanto de río, espanto de temblor) “toda esa serie de motivos por los cuales un individuo puede perder su sombra y que se catalogan dentro de la entidad indiferenciada de espanto, de susto” y que actualmente es conocido simplemente como espanto.

Doña Cira Chupín, curandera de San Nicolás, nos habla de los síntomas de esta enfermedad:

Cuando la persona, como ahora está espantada se siente desmayada, sin fuerza, hay veces, si la sombra de la persona está en el sol, le dan calenturas, calenturas cada tres días, empieza con calofríos, ajá sí con calofríos, y no tiene apetito y el cuerpo desmayado, sin fuerza y con tantito le da miedo, puro soñando, mucho sueña cosas, ajá, que muertos, que sueña animales, esa persona dice: “pues no sé qué tengo, que no puedo dormir”, muchas veces no jalla el sueño, es que está espantada, ya uno garra ve uno los pulsos de su mano, y según vaya el pulso, si está apenitas, porque cuando uno está buena, buena, garra uno el pulso, y el pulso late bien, seguido, seguido sin detenerse y si está espantada no, atonces si rechina el pulso, de cuando en cuando late y rechina, eso es una persona que está espantada y ya la que puede le empieza a rezar, los evangelios, el padre nuestro, el credo, lo que uno sabe, y ya uno lo reza y lo llama, con agua bendita y rama verde y ya cada ramazo, lo está llamando: “ven fulano, ven conmigo no te espantes, espíritu santo ven conmigo”, dos o tres veces según sea. Como

ahora cuando se espantan en el río. O que como veces, cuando se espantan cuando matan una persona, que lo ven tirado, el espíritu del muerto agarra el espíritu de la persona. Entonces tiene que ir a traer tierra de donde está el muerto, de donde lo entierran. Esa tierra la baten y le ponen un cuellito así como cadenita, para que lo larguen y si no va uno mero allá, al panteón a darle su regañada a aquel muerto. (Cira Chupín: San Nicolás, 19 de noviembre del 2001)

Doña Berta Calleja, de Cuaji, practica la curación más tradicional de espanto. Para saber si la gente está espantada le toma el pulso y “si el pulso late débil es porque está espantao, si casi no se percibe el latido del pulso se trae un espanto viejo”. Para curar pide una rama de albahaca y un huevo. A la albahaca le pone loción de siete machos con amoniaco o aceite de coco. En una bandeja con agua le forma una cruz con “flor de muerto” o con ramitas de albahaca. La paciente se sienta y ella le reza a la vez que le va frotando fuertemente con la albahaca de la cabeza a los pies. De pronto arroja agua con la boca tanto del frente como por la espalda. Después da manotazos fuertes con el manajo de la albahaca. Dos veces arroja el agua con la boca.

A la maestra Ángela le enseñó a curar don Felícitos González, de Santa María, y él le dijo que arrojar el agua con la boca era antihigiénico:

No yo no escupo, le roseo con la mano... con la boca decía el señor que me enseñó a curar que era antihigiénico; así con la misma albahaca, la mete uno a la jícara con agua y le rosea uno. Ese señor como era cantor y de los cantores buenos, hablaba en latín algunas cosas. Los sacerdotes en aquel tiempo lo buscaban mucho, le decían don Licho. Él me enseñó a curar de espanto y me dijo que cuando fuera espanto de muerto que le rezara yo la letanía mayor, siete credos, la oración de San Miguel de Arcángel y la oración que es especialmente para el espanto:

Gran apóstol celestial
 O príncipe poderoso
 Con tu poder milagroso
 Líbranos de todo mal
 ...
 En cerros monte y llanos,

tú nos curarás de espanto
de enfermedades, de brujos
y de hechiceros que intenten
hacernos mal

...

En el nombre del padre, del hijo
del espíritu santo, amén.

y ya con las ramas de albahaca le mienta uno el nombre de la persona: “ven yo te llamo, no te acobardes, ven yo te llamo”, de tres hasta siete veces y ya rezando con la misma albahaca se rocía con agua bendita y se limpia, se limpia todo, y a veces el enfermo, tal vez, por su debilidad o que podría yo decir empieza a sudar, se pone flor de tila y se hace un té y esa flor de tila se le da a tomar, y ya se le dice que compre la flor de tila y que la esté tomando nueve días para que sus nervios se fortalezcan, si no, pues hojitas de naranjo, si hay tizana le da uno la tizana y también se le dice que si no se compone que puede ver al doctor porque el sistema nervioso es muy peligroso. No cobro ni un cinco, nada más me vienen a dar las gracias.

Aguirre Beltrán observa que “el extravío o pérdida de la sombra parece implicar siempre su captura por algún ente sobrenatural”. La profesora Ángela piensa lo mismo:

La sombra se aleja, el espíritu se va... Sepárate dice uno de los espíritus malignos que te rodean. En cualquier caso, los llama uno que se reconcentre a su centro, que se aparten de los espíritus malignos que los rodean que uno está creída que esos espíritus que rodean al espíritu lo enferman, eso cree uno. (Profesora Ángela: Cuaji, 17 de noviembre del 2001)

La profesora Ángela considera que: “El espanto de muerto es más complicado porque ya se reza su réquiem y la letanía mayor”.

A veces es necesario asistir al panteón o en la cama del enfermo regañar al muerto que tiene agarrada la sombra y a él se dirige la curandera con palabras groseras:

Llevé a mi hermana Ticha que se le murió su marido al panteón a las doce del día y en la tumba de mi cuñado le dije: Ya déjala en paz, espíritu, te lo pido a la buena, ese espíritu no te conviene, vete a chingar a tu madre, Dios ya te quiso porque si no quieres dejarlo en paz te vamos a echar chile. (Doña Berta Calleja: Cuaji, 18 de noviembre del 2001)

Eso no falla, dice Doña Berta Calleja (Cuaji, 18 de noviembre del 2001).

El espíritu de su suegro, hace varios años, causó que se enfermara doña Cira, también ella sabe cómo dirigirse al espíritu de un muerto:

Lo regaña uno fuerte, con palabras pesadas para que él tenga miedo y ya lo largue porque si no, si uno está que ay, tú, que lárvalo, no, le habla uno palabras fuertes: “Hijo de tu chingada madre, hijo de esto hijo desto lotro, lárvalo porque ya no perteneces aquí”.

En el templo espiritual “La paloma de la nueva alianza”, que está en la casa del hermano Ladislao en San Nicolás, hay días en los que se llevan a cabo curaciones tradicionales, a las cuales les han hecho algunas modificaciones. Las curanderas que hacen las limpias son tres, pero una de ellas hace algunas semanas que ya no viene, porque se le murió su hermano y le teme a los malos aires de la gente que asiste a curarse.

Hoy es martes 20 de noviembre del 2001, día de curación. Ahorita están las señoras Leonarda Zárate y Julia Soriano, quienes se disponen a curar lo que la limpia con huevo indique, puede ser vergüenza, aire, latido, ojo... Las personas que vienen a buscar remedio a sus males traen sus ramas de hojas de cacahuananche o de albahaca, también una veladora y dos huevos. Antes de iniciar lo primero que hacen es una oración junto con el guía del templo que pertenece a la Hermandad Espiritualista Trinitario Mariana. Los que van a curarse están de pie y las curanderas al principio a sus espaldas. Ellas le untan bálsamo a las ramas y simultáneamente las dos de pie inician su limpia primero con la “rama verde”, empiezan por la cabeza,

les dicen una oración al mismo tiempo que van frotando todo su cuerpo con las ramas, después hacen lo mismo con los dos huevos, al mismo tiempo que les rezan, iniciando por el lado derecho; después de que estuvieron a las espaldas se pasan al frente. Luego salen al corredor a lavar la cabeza del paciente, regresan, vacían los huevos en un vaso de agua, las curanderas comentan entre sí lo que ven en el huevo y dan su veredicto: la vergüenza sale rameadito, arde, le arde el cuero, le pica, le duele; si salen gotitas ese es aire. Si al huevo le sale una gotita arriba, eso es grande, eso ya no lo puedo curar. Quien cura de espanto es el hermano Ladislao (Julia Soriano)

Sobre lo que se puede ver en el huevo que se vacía al vaso de agua dice Berta Calleja: "Cuando se tiene espanto se levanta como nublina, como unas velitas arriba, y en la punta como una luz"

Si alguien lleva vergüenza o aire, proceden otra vez pero con rezos distintos. Cuando vacían el huevo puede salir que la paciente necesite curarse de *vergüenza*, como fue el caso de Estrella, a quien le hicieron la primera de cuatro curaciones. A Estrella le dijo doña Julia que andaba confundida, que ya no quería estar con su marido, que por eso su veladora se apagaba, no tenía la llama firme. Que lo pensara bien porque si ella se iba su marido la buscaría pero no para llevarla con él sino para matarla, que pensara bien las cosas por sus hijos. Estrella agradeció el consejo, y dijo que era cierto lo que le decían.

Para la vergüenza doña Julia Soriano hace la siguiente oración:

Vergüenza no te avergüences
que yo no me avergoncé
en un llano zacatoso
te apareciste, blanca mujer
Eres blanca, pero blanca eres
Eres bonita, bonita pero blanca eres

Vergüenza no te avergüences
que yo no me avergoncé
en un llano zacatoso te apareciste blanca mujer
Eres roja, pero roja eres ...
Verde eres pero eres bonita,

[Esta parte se repite con otros colores: colorada, verde, amarilla...]
 Y eres colorada, y eres prieta, y eres verde y eres prieta, verde y amarilla,
 Eres tenco a la mar
 Y le soplas
 Cañefistro cañefistro si yo no te levantaría
 A donde te quedarías
 En el sol, en el agua o en el aire

(Se sigue diciendo tomando las hojitas de albahaca: “eres mala, grosera, desobediente ya vete, porque fulana o fulano [se dice el nombre de la persona] no te necesita, ya no te quiere, eres mala, desobediente y eres grosera”)

Eres tenco a la mar
 Y le soplas
 Cañefistro cañefistro si yo no te levantaría
 A donde te quedarías
 En el sol, en el agua o en el aire.

Doña Julia Soriano y doña Cira Chupín piensan que si no se cura a tiempo la vergüenza es peligrosa “cuando la vergüenza cae en las tripas la gente se muere”. (San Nicolás: 20 de noviembre del 2001).

El miércoles 21 de noviembre doña Cira me acompañó a buscar a doña Julia Soriano; estaba en casa de una vecina, pero nos dijo que la esperaríamos en el templo. Esperamos como una hora. También esperaba el hijo del héroe agrarista Porfirio Pastrana, que tiene embolia y César con su madre Socorro. La señora Cira platicaba en el templo con el señor Ladislao y luego mejor nos fuimos a casa de doña Julia que vive enfrente del templo. Doña Julia se estaba bañando y ahí estaba Bayeya, su mamá. Seguimos platicando de otras enfermedades.

Viernes 23 de noviembre. Fui al templo a buscar a doña Julia, le pregunté sobre el número de curaciones para cada enfermedad, Naye también participó.

—*¿Cuántas curaciones son necesarias para quitar el aire?*

—Pues de aire a según eso es como depende, digamos si te vas a curar de aire son tres curadas, de aire pues de mal aire, ajá, de espiritual son tres curadas que se tienen que dar y de limpia son las veces que tú te quieras ir a limpiar, tres o cuatro limpias te las vas a dar.

Para curarse de vergüenza tres o cuatro limpias con su rezo. Para el coraje, con una curación. El latido dos veces porque se soba en las noches y se soba temprano. Para el garrotillo con una sobada. De espanto son cuatro veces.

—¿De ojo?

—Son cuatro veces porque se hace cruz y la cruz son cuatro veces.

Cuando platicábamos llegaron cuatro mujeres, una de ellas con una niña de un año que iba enferma y querían que la viera Julia. Ella la palpó y dictaminó empacho de agua, pero quien la sobó fue la hermana Naye, Julia dijo que sus manos estaban tiesas, que eran un palo, Naye le pidió a su hija el aceite de coco y la sobó. Julia le decía: *alrededor de estómago, en la espalda se siente una bola*. La niña lloraba y se veía molesta. ¿Qué le van a dar?, leche Lala y magnesia; la mamá fue a comprar la magnesia.

Curaciones adicionales para chiquitos

En ocasiones desesperadas se va a tirar al niño a la barranca o se le buscan siete madrinas prostitutas que se visten de rojo al igual que al niño y al que llevan a rezar los evangelios con el sacerdote.

Tirar al niño a la barranca

Doña Berta Calleja me cuenta de esta práctica:

Cuando el niño está enfermo que no puede sanar que lo vayan a tirar al basurero, a una barranca y ahí lo van a levantar, la que lo va a levantar esa va ser su madrina. Ella dice “¡Ay, ¿por qué tiraron aquí a este niño?”, y ya lo lleva con su mamá, a su casa. Eso también es muy bueno.

Mi nieto estaba puro enfermo y lo fui a tirar allá a la barranca, a la basura, y fue esta vecina de aquí y lo fue a levantar. Lo envolvió bien en su pañal, levantándolo y diciendo: “Aquí está un niño, por qué lo dejaron aquí ¡Ay!, ha de ser de una huinza”, lo

cargó y lo trajo a la casa y desde entonces ya no se enfermó mi hijo”. (Doña Berta Calleja: Cuaji, 18 de noviembre del 2001)

Doña Cira también me habla de estas costumbres, aunque ella se refiere a que es “para que el niño se logre”, es decir, que no crezca enfermizo.

Cuando el niño nace puro enfermo, puro enfermo y veces que se ponen graves, graves ya pa’ morir. Ay, tú, búscale unas madrinas a tu hijo. Cuando lo van a botar a la barranca y aquella familia no tenga hijos y llega a tener, o sea el primer hijo, ahí están con aquella ilusión de tener al hijo, y ya naciendo lo van a botar a la barranca pa’ que el niño se logre:

A ver, este chamaquito no lo queremos aquí, lo vamos a botar a la barranca y lo van a botar, aunque sea nomás al patio pa’ que digan, el chiste es irlo a botar, enredao con su pañal, no lo van a botar nomás, como botar... así, enredao con su pañalito pa’ que se logre el niño pa’ que no salga enfermizo, porque ya ves que mucha gente que uff, están con la ilusión de aquel hijo que el niño consentido también poco se logra. Cuando lo acaban de nacer, naciendo y botándolo, nomás le trozan el ombligo y lo van a botar. Otra persona con la que ya te pusiste de acuerdo dice no, no tú yo lo quiero a ese chamaquito yo lo voy a recoger pa’ mí y ya se lo trae a su mamá. Lo va a poner nomás pa’ que se diga, nomás pa’ que se logre, pa’ que no se muera. Después ella misma puede ser madrina aunque sea que la ofrezcas para algún santo si no la quieres pa’ bautizo. Hasta un niño de diez años: “hijo, qué estás haciendo, vente yo te voy a levantar y te voy a llevar a tu casa.

Las madrinas también, veces son mujeres de la vida, no buscan una mujer casada digamos mujeres malas, unas cuatro madrinas y ya las llevan a representar, sea que a la iglesia, sea donde está el Cristo Rey aparecido, mucho van a Maldonado donde está el Cristo, van a ofrecer van las madrinas, las mamacas y van a ofrecer el niño, buscan una mujer que les rece, una rezanderas, pues si no está el padre en ese momento. Si no está el padre buscan una representante que sepa rezar, pa’ que le rece el Padre Nuestro, las Aves Marías y la ofrezcan al señor Jesucristo. Estas sus madrinas representan esta niña; que son sus madrinas, la representan delante de ti, en presencia de ti, que tú eres el testigo, que bendigan estos padrinos este niño. Ya nomás le echan agüita bendita aquí en la cabeza. (Cira Chupín: San Nicolás, 19 de noviembre del 2001)

Doña Berta piensa que sí ha disminuido la asistencia de la gente con los curanderos, pero que después de probar con varios médicos, [y que no les da resultado] entonces llegan a curarse de espanto, a darse una limpia...

IV) Relaciones interétnicas

En la Costa Chica cuando se hace alusión a los “afromestizos”, implícitamente se está contrastándolos con los otros grupos con los cuales conviven y comparten el espacio: indígenas (amuzgos y mixtecos) y blancos o mestizos, grupos que han derivado del antiguo régimen de castas colonial.

Como nos dice Alicia Castellanos:

...pese a que el surgimiento de la nación significara en su momento la ruptura de relaciones feudales o coloniales, su unidad sería constituida con base en la negación de las diferencias, sea incluyendo, a condición de renunciar los grupos a sus particularidades, o excluyendo y separando a los Otros, en cuyo caso se preservan las diferencias pero en situación de desigualdad o de una permanente negociación y conflicto con los estados nacionales. En última instancia, aún no se concibe la unidad de la nación en la diversidad, un modelo que resuelva y armonice lo particular y lo universal, las múltiples pertenencias de los agrupamientos en las naciones modernas que no son mutuamente excluyentes e intrínsecamente incompatibles, fincada en el encuentro y el diálogo intercultural (Castellanos en Castellanos/Sandoval, 1998: 15)

Es precisamente el reconocimiento a la tercera raíz lo que ha originado los estudios afromexicanistas, aún cuando no hubo una continuidad de la cultura africana.

Los rasgos que los estudiosos han destacado como propios de esta etnia se han contrastado con lo indígena y lo mestizo que ha pasado a tomar el lugar del español, y que han sido los componentes reconocidos de una sociedad mestiza como la mexicana. Ahora, sin embargo, se está considerando la diversidad del mestizaje y en esta diversidad de culturas que componen al mestizo mexicano es necesario tomar en cuenta al afromestizo y su cultura.

A) Sobre razas y racismo

Lévi-Strauss (1997: 304, 323) afirma que en el estado actual de la ciencia, nada permite afirmar la superioridad o la inferioridad intelectual de una raza en relación con otra, aunque sólo fuera para restituir subrepticamente su consistencia a la noción de raza, pareciendo demostrar que los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, en tanto que tales, contribuciones específicas al patrimonio común.

En el periodo colonial se originaron los procesos simbólicos que definen a los grupos humanos por el color de la piel y su correspondiente asignación en la escala socioeconómica de la colonia. El prestigio para los blancos, conquistadores y el estigma para los que no lo eran: los indígenas y los negros.

Catharine Good (1998), considera que, a diferencia de África y Europa medieval, aquí la categoría esclavo coincidió con diferencias fenotípicas entre los dueños europeos blancos y los esclavos de origen africano negros. La coincidencia del estatus esclavo con el tipo físico negro se generalizó a pesar de que había esclavos no africanos, que algunos negros eran dueños de esclavos, y que existía un importante número de negros no esclavos en todas las colonias. La experiencia de la esclavitud ha determinado hasta hoy la percepción del africano y sus descendientes en el nuevo mundo.

Cuando Aguirre Beltrán hizo su investigación en Cuajinicuilapa, entre 1948 y 1949, encontró la persistencia de ideas racistas y la reminiscencia de las divisiones fenotípicas que se habían dado en la época de la Colonia.

En los orígenes de las relaciones hostiles entre indígenas y afroestizos se encuentra el papel que al negro le tocó desempeñar como administrador o mayordomo del conquistador:

Su ocupación es la de cobrar los tributos que la comunidad india ha de cubrir a su encomendero o la de vigilar, látigo en mano, las labores a que están obligados los indios siervos o los de repartimiento, en las estancias y haciendas de los españoles. Esta ingrata labor de recaudar exacciones o velar por el incremento de ganancias ajenas, impuesta al negro esclavo por el amo ausentista, pronto le acarrea la envidia de los indios y, con ella, la de los misioneros evangelizadores que, como fray Toribio de Benavente y Motolinía toman el partido de los naturales. (Aguirre, 1958: 52)

Sin embargo, siguiendo con Aguirre Beltrán, la situación de privilegio del negro dura poco y después él será el objeto de explotación:

Para el siglo XVIII el esclavo indio es reemplazado por el esclavo negro. El proceso de relevo se lleva a efecto desde la mitad del siglo anterior. Las grandes epidemias de 1546 y 1576 que merman catastróficamente la población indígena y el temor de las autoridades coloniales a quedarse sin el concurso de los vasallos rústicos de S.M. propician la inmigración de africanos en cantidades cada vez mayores. Se dice que el cambio o sustitución de la esclavitud india por la

negra toma su origen en la solicitud que los frailes antillanos, entre ellos fray Bartolomé de las Casas, hacen al rey para que los trabajos que pesan sobre los naturales, que son muchos, se descarguen sobre los negros a quienes reputan robustos, vigorosos y resistentes. (Aguirre, 1958: 52)

Los antropólogos Miguel Bartolomé y Alicia M. Barabas encontraron en la Costa Chica de Oaxaca que: “hasta la actualidad las manifestaciones neocoloniales del racismo, el desprecio étnico, la estigmatización cultural, la interiorización lingüística y la subordinación económica y social, conservan toda su dramática vigencia”. (Bartolomé/ Barabas, 1990)

Los investigadores cuestionan la definición lingüística de etnia, ya que existen casos en los cuales la filiación cultural se establece con base en la adscripción comunal, por lo que individuos que han perdido el idioma pueden llegar a autoconceptualizarse como indígenas por el hecho de vivir en una comunidad mayoritariamente indígena. Si bien en cuanto a los rasgos que constituyen una etnia: el lenguaje, el vestido, el territorio ni los mestizos ni los afro-mestizos pueden considerarse estrictamente como etnia; no obstante se trata de explicar la supervivencia de las ideas racistas coloniales en cuanto a los procesos de interacción entre los tres grupos. Diversos autores han señalado que los procesos simbólicos de cada grupo son distintos y tienen que ver con su conformación histórica.

Para Barth (1976) los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos. Las siguientes son las características que da Barth, basado en Narroll, para definir un grupo étnico que es utilizado generalmente en la literatura antropológica para designar una comunidad que:

- 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente;
- 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales;
- 3) integra un campo de comunicación e interacción;
- 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. (Barth, 1976: 10-11)

1) Estereotipos y distinciones étnicas

Catharine Good (1998) comenta que:

las personas aprenden un código local para clasificar a las personas y los grupos relacionados con el fenotipo y que consideran que las normas de conducta, los atributos y los estereotipos están determinados por la naturaleza. El código nace de circunstancias históricas y sociales particulares, muchos concluyen equivocadamente que las diferencias raciales o étnicas expresadas en estos sistemas clasificatorios explican y justifican las estructuras del poder y dominio en la sociedad donde viven. Por eso los códigos raciales tienen un peso político considerable y son parte fundamentales de la ideología del poder. Diversos antropólogos físicos entre ellos Boas, desde principios del siglo XX, atacaron por medio de la ciencia el “determinismo racial” que funcionaba desde el periodo esclavista como ideología para explicar las jerarquías políticas y económicas; sin embargo, el racismo persiste (Good, 1998: 114-115)

Para Goffman (1998: 15, 16), la identidad es puesta en juego desde las perspectivas de los normales y los estigmatizados, considerando ambas categorías como las dos caras de una misma moneda; ya que todo individuo puede en un momento de su vida considerarse estigmatizado. O bien serlo de manera permanente.

Sin embargo tanto el estereotipar como estigmatizar son en todo caso una manera de clasificar, ya que un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo. (Goffman, 1998: 24, 40)

Amaranta Castillo (2000: 205), señala que los estereotipos sirven a veces para presentar una estrategia afectiva frente a los otros grupos. Asimismo son resultado de un largo proceso histórico en donde se conformaron las identidades étnicas actuales. Para Tajfel: Estereotipar implica “...dibujar inferencias acerca de las características de otra gente...en situaciones de este tipo, cada pedazo de información almacenada en el pasado es explotada más allá de los límites que serían una garantía de su estabilidad y su confiabilidad”. (Tajfel citado y traducido por Amaranta Castillo, 2000)

Otro aspecto de estereotipar —que señala esta investigadora— es asignar una etiqueta a un ser humano. Esta etiqueta o marca implica un dominio asumido

muchas veces por la persona que está siendo estigmatizada y se refuerza a través de los rumores, la literatura, los cuentos, los medios masivos de comunicación, la historia oral y la escrita, etc. El hecho de considerar subjetivamente a ciertos seres humanos dentro de una categoría formará las bases cognitivas para que busquemos reforzar nuestras ideas sobre ese grupo, enfocando la atención en algunos aspectos y desviándola en otros. Al “estereotipar con prejuicio” lo que se señala son las diferencias. (Castillo, 2000)

Los autores José Antonio MacGregor y Carlos Enrique García Martínez consideran que es muy probable que los negros hayan vivido entremezclados con los indios y los mestizos, en una convivencia tolerante pero nunca pacífica, ya que existen numerosas actas judiciales que hacen constar las peleas de los mulatos contra los indios y mestizos, o las agresiones de los esclavos negros a mujeres indias, aunque estos conflictos al parecer nunca tuvieron mayor relevancia en la vida de la comunidad (MacGregor/ García, 1993)

También Arturo Motta y Jesús Antonio Machuca afirman que la colonización crea al indio como clasificación racial y jurídica; éste sólo tenía sentido frente a otros personajes nuevos: el europeo y el negro. “Había, y sigue habiendo, una enorme diversidad lingüística; así como también las formas de organización social entre los pueblos nativos que se pierden con el término “indio/indígena” Igualmente, la etiqueta negro o africano suplantó las formas de diferenciación social existentes en África. Asimismo el europeo cobra existencia como tal y como blanco”. Los investigadores afirman que “seguimos viviendo con la herencia de este periodo histórico en las categorías reduccionistas de indio, negro y blanco”. (Motta/ Machuca, 1993)

La investigación etnográfica realizada en Cuijla, deja entrever la existencia de una cultura de la violencia en esta comunidad y en todas aquellas otras que arrancan sus orígenes de las formas de vida que idearon los esclavos para dar significado a su existencia. La rebelión contra el sistema imperante, la fuga de los esclavos, su asociación como negros cimarrones en palenques independientes de la dominación colonial, la hostilidad permanente que caracterizan las relaciones entre amos y esclavos, entre españoles, indios y negros, indudablemente deja huellas en la población negra actual (Aguirre, 1989: 26).

Tanto Aguirre Beltrán como los autores Motta y Machuca Ramírez (1993) suponen que los negros que poblaron esta región eran negros ladinos o mulatos, motivo que consideran puede explicar también la hostilidad entre los afroestizos y los indígenas: “A la esencia ladina de estos primeros esclavos negros se atribuye el carácter despótico que con frecuencia adquiere el trato que dan a los indios cautivos”. (Aguirre, 1958: 52)

A pesar del tiempo transcurrido y de los matrimonios mixtos los grupos todavía se siguen definiendo respecto a los otros en las relaciones interétnicas.

Existe una visión estereotipada del afroestizo, los autores José Arturo Motta Sánchez y Jesús Antonio Machuca Ramírez (1993), indican las diferencias notables que surgen de la coexistencia entre indígenas y afroestizos; la opinión que se forman los unos de los otros. La diferenciación que se da desde el imaginario social. Las siguientes características, las presentan los autores como una visión de los mixtecos sobre los afroestizos; aunque a mí me parece que es mucho más generalizada, que no corresponde sólo a una percepción de los mixtecos.

Así, pues, a los afroestizos se les puede encontrar como:

Vaqueros, pescadores o peones agrícolas, dedicados a la recolección de coco, papaya, limón; hábitat en medio natural, fértil en la región costera, mayor alfabetismo; trabajo poco esforzado en un medio de gran abundancia; fuerte físicamente, pero ocioso; históricamente no han establecido asentamientos perdurables: gran movilidad y hasta un cierto nomadismo ganadero. Emigran más que indígenas a interior del país y a EU. Su origen es incierto: provienen de lugares distantes y han llegado por el mar; Usan vestimenta de tejido burdo y no hacen tallado en madera; experto jinete y gusta de jaripeos; poco religioso. Prefiere jugar. Su alimento es grasiento y a la par seco, porque no contiene verdura; hermandades menos formalizadas y jerarquizadas; escaso número de danzas, pero gusto por el baile (Chilenas, danzones, cumbias) Son alegres; escasa tradición oral en relación a sus orígenes. Se tiene la idea de que el negro vestido negro se queda; el moreno mira insolente a los ojos. ...se nos da una imagen del afroestizo de carácter más hedonista y dionisiaco, con una actitud dispada ante la vida. Aun así resulta curioso que se diga que el negro se siente superior al indígena y que, aun siendo flojo, es gente de razón en contraste con la idea del afroestizo de que el indio es burro y atrasado. (Motta/ Machuca, 1993: 22-26)

Luis Eugenio Campos (1999) subraya que la adscripción como “moreno”, en que se suaviza la diferencia a través de la ideología del mestizaje, como en el caso de la categoría “negro”, la cual puede utilizarse como forma de lucha, son ideologías de valorización de sus propios aspectos culturales y de la lucha por sus derechos. (Campos, 1999)

En los encuentros de pueblos negros las discusiones han girado sobre los términos con los que se les clasifica, lo cual lo veremos más adelante.

Luis Eugenio Campos observa que los aspectos simbólicos que según los costeños diferencian a un grupo étnico del otro son caracterizaciones, representaciones ideológicamente motivadas que se fundamentan en aspectos culturales, considerados como *predominantemente* de los negros y morenos de la costa. El autor recalca que:

Esta *cultura negra*, no es sólo la expresión de una primaria africanidad mantenida a lo largo de los siglos, ni tampoco una forma de ser independiente del ser costeño, mexicano y mesoamericano, de vivir en la Costa Chica y de expresarse en una manera de ser regional que se construye hoy a partir del aporte de los indígenas, de los mestizos y de los negros, pero que no suprime las identidades sino que más bien las refuerza en la interacción. Los actuales negros y morenos de la costa no pueden ser definidos de acuerdo con una variable lingüística como en el caso de los indígenas, ni por medio de un criterio absolutamente racial, es decir los que tienen la piel más oscura o que poseen el pelo chino, que tienen boca y nariz ancha. (Campos, 1999)

Luis Eugenio campos considera que el factor racial es importante para definir quién es negro y quién no lo es, eso se realiza sobre la base de tipos puros, que si bien en un extremo son la imagen del negro, del africano, del cimarrón y del vaquero, en el otro están el *indito*, que sólo habla el *idioma* y se viste tradicionalmente, y los mestizos considerados como blancos y españoles. (Campos, 1999)

Amaranta Arcadia Castillo (2000: 205), quien analizó el papel de los estereotipos en Pinotepa Nacional y en la comunidad de El Ciruelo, Oaxaca señala que estos sirven a veces para presentar una estrategia afectiva frente a los otros

grupos. Asimismo, son resultado de un largo proceso histórico en donde se conformaron las identidades étnicas actuales. Un sistema poliétnico y estratificado en donde los tres grupos han delimitado muy claramente sus fronteras plantea un sistema de interacción en donde se ponen también en movimiento los estereotipos y en donde estos sirven como fundamento de una ideología que aquí se percibe como un sistema de símbolos en interacción, que además conforma esquemas que suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales. De esta forma los estereotipos transmitidos funcionan como conductos o más bien imágenes para las cuales se plantea y se actúa de una forma específica de interacción con los otros. Los estereotipos transmiten valores y emociones que permiten la perpetuación de las fronteras étnicas. (Castillo, 2000: 205)

Para Fredrik Barth (1976[1969]) las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Los límites persisten a pesar del tránsito de personal a través de ellos. Las distinciones étnicas categoriales implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, queda demostrado que ciertas relaciones sociales estables, persistentes y a menudo importantes, se mantienen por encima de tales límites y, con frecuencia, están basadas precisamente en los status étnicos en dicotomía. El autor cita a Crews y Bindon para dar lo que para Adams sería una característica externa de la etnicidad: "la etnicidad es una construcción sociocultural que a menudo es coextensiva a aspectos discernibles en un grupo de individuos. Estos aspectos incluyen al lenguaje, al modo de vestirse y arreglarse, a la religión, a los patrones de interacción social y a los hábitos alimenticios, aunque no necesariamente se limitan a ellos (Barth, 1976[1969]: 63).

Cardoso de Oliveira (1992) propone entender el concepto de etnia como: “un clasificador que opera en el interior del sistema interétnico y al nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta” (Cardoso, 1992: 19,22).

En la Costa Chica la gente de un lugar puede adjudicar el ser más negros a otras poblaciones. Sin embargo, con la ideología que se está transmitiendo a través de los “Encuentros de pueblos negros de Oaxaca y de Guerrero” algunas personas comienzan hablar de un orgullo negro. Asimismo, por medio del prestigio o la posición socioeconómica de las personas, éstas pueden ser consideradas como “blancas”.

En Cuaji y en San Nicolás como en el resto de la Costa Chica hay un manejo de estereotipos en las relaciones interétnicas (afromestizos, indígenas, *blancos* o mestizos). Al respecto Laura Lewis (2000) escribió algunos artículos, la investigadora señala que hay una relación un tanto paradójica respecto al trato con los indígenas por parte de “los morenos de San Nicolás”, ya que por un lado los discriminan, pero en el vocablo moreno reconocen su herencia común con el indio, así como en el rito de los apaches y gachupines. Lewis afirma que los morenos se anclan a sí mismos por medio de los indios a la nación. Yo pienso que hay una identificación con los indígenas, que precisamente se expresa en dicho ritual, pero también en el mito del santo patrono. Lo cual trataré en el siguiente capítulo.

John Chege (1999) en su investigación doctoral se enfoca a los términos socio-raciales (indio, *blanco*, negro y moreno que se utilizan en San Nicolás “como etiquetas de identidad social”. Ilustra las relaciones entre los temas léxicos que son parte de las estructuras superficiales del lenguaje, su uso en el discurso y lo que revelan de la identidad social de los que las utilizan. Mientras estos significados locales parecen estar informados por un contexto social confinado a esta forma particular de la comunidad también pueden estar relacionados a dominios de habla mucho más amplios. En general, sus datos muestran que el uso de términos socio-raciales es una característica importante del discurso de la comunidad en San Nicolás: “Los usos son definidos causalmente por cierto (lenguaje independiente)

propiedades del contexto como hablante/ estatus del referente insider/ outsider, relaciones de poder/ solidaridad o como un mecanismo de diferenciación interna. Estos componentes del contexto entonces forman la base del despliegue de términos socio- raciales dentro de la comunidad” (Chege, 1999: 28, 31-33)

El investigador considera que los afromexicanos se identifican a sí mismos o son identificados con una “raza” social (negros, morenos); también son “mexicanos”, miembros orgullosos de un estado nación. Señala que la continuidad de identidad “racial” puede cambiar. Por ejemplo, a través del “blanqueamiento” en el contexto del mestizaje (mezcla racial en el contexto latinoamericano), los *negros* “se hacen menos” en número a medida que los afromexicanos se “mezclan” con otras razas. El proceso es dinámico, ya que también es posible que las generaciones se “oscurezcan” haciendo lo opuesto al “blanqueamiento”, i.e. casándose con compañeros de piel más oscura. El fenómeno social asociado con identidades sociales –como “limpiar la raza”- llega a articularse en usos simbólicos del lenguaje que se basan en significados sociales, por ejemplo términos socio- raciales. Esto da coherencia al discurso que de otra forma sería ininteligible o sujeto a una mala interpretación. En este caso, también puede proveer pistas acerca de cómo un grupo (los afromexicanos) se identifican a sí mismos en relación con los otros. El objetivo de su investigación es la preocupación con significados pretendidos como definidos por el contexto, el escenario/ lugar y los participantes, su marco de trabajo analítico es el discurso más que centrado en la oración y destaca la relación entre forma (o locución) e interpretación (o perlocución) como guías o determinados por factores socio- culturales. Su hipótesis general es que los “antecedentes culturales” de la corriente principal de la sociedad mexicana difiere significativamente de la de San Nicolás (i.e. in-group) y da razón de las importantes diferencias con relación a la evaluación de términos socio- raciales, lo que produce dificultades comunicativas. (Chege, 1999: 31-33)

En lo que este autor hace hincapié se refiere a que precisamente en la Costa Chica sobreviven las minorías y su manera de relacionarse entre ellas es por medio de las interacciones étnicas, que se definen por el color de la piel y los rasgos somáticos. Lo cual tiene que ver con el lugar que cada grupo ocupa en la escala socioeconómica. En donde el lugar más alto lo ocupan los mestizos y los

afromestizos se han movido de la escala más baja que ocupaba en la época colonial, a un lugar intermedio.

2) De qué manera se ve la gente a sí misma y a los demás y como consideran que la ven.

En Cuaji y en San Nicolás la población mayoritaria es afromestiza. Las entrevistas que a continuación transcribo tratan sobre como la gente se ve a sí misma y a los demás y como consideran que la ven.

Una misionera de la región, quien se considera mestiza siente muy marcada la diferenciación entre indios y negros, quienes le parecen discriminativos con los indígenas: “A quienes tienen el pelo lacio, le dicen pelo indio, aunque no hable otra lengua. Los negros no hablan bien. Dicen sijos por hijos”. Ella dice que los negros son sucios. “Los negros hacen fiesta por todo; cuando se huyen, fiesta; para el arreglo, fiesta; para la entrega de presentes, fiesta; cuando se casan, fiesta. Los indígenas no hablan castilla, los negros los consideran ignorantes y sucios”. A los mestizos los considera más educados y atentos, menos discriminativos que los negros. Me comentó que: “los indígenas pagan misa para contrarrestar los efectos de la brujería o cuando tienen sueños feos”.

Doña Consuelo Jacinto Nazario, originaria de Ayutla, dice que ella tiene raíz de gente indígena. “Mi abuelito el papá de mi mamá era mestizo, alto, moreno”. Llegó de 5 ó 6 años a Cuaji está casada con un negro, se considera y es considerada indígena, estuvo a cargo de la secretaría de la mujer en el ayuntamiento de Cuaji y es directora de asuntos indígenas por lo que trata con amuzgos y mixtecos avecindados en el municipio. Es una persona con prestigio que se ha incorporado a la población. Su percepción de los grupos es la siguiente: “La gente de color es un poco racista, la gente lacia, forastera para ellos es india. La gente morena de color son gente de razón, la gente de razón siempre humilla a los indígenas. Ellos se sienten siempre humillados ante la raza de color, cohibidos a los ojos de otro. Se sienten humillados de ver a la cara. El carácter de la gente indígena es más noble, más sencillo. La gente indígena tiene sus animalitos: totoles, gallinas, patos, el chivo, el borrego. A diferencia de los afromestizos no tienen ganado

vacuno. Muchos de ellos se dedican a trabajar de vaqueros en los ranchos, ordeñan, cuidan las vacas. La gente negra es más agresiva, hablan brusco, con palabras muy vulgares, muy corriente su manera de expresarse, mocha la palabra, sin acento. La mayoría de la gente rica es blanca. La gente se expresa muy diferente tiene más respeto, su lenguaje mide su vocabulario para expresarse respetuoso”. Doña Consuelo Jacinto piensa que los políticos mestizos y afromestizos se aprovechan de los indígenas: “Los inditos de la Petaca traían sus totoles para pagar la multa”.

“Hay unas 60 viviendas de mixtecos en la colonia Los Lirios. En el Cuije hay amuzgos y mixtecos de Xochis y de Oaxaca, la mujeres hacen huipiles bordados para vender, así como en la colonia nueva en donde hay unas 30 casas de amuzgos y mixtecos, hay mucho apoyo por parte de Alianza para el campo. Los hombres trabajan de peones 2 ó 3 días aquí en la cabecera, viene mucha gente de peones de Cochoapa, cada 15 días se van. Vienen con su machete. Les pagan \$120 al día sin comida con 2 comidas \$50.00, en la temporada de secas, en lluvia se regresan a sembrar. Vienen por semanas 8 ó 15 días, de octubre, o noviembre a mayo o junio, se van en tiempo de lluvia, para ver sus propias siembras de temporal”.

La categoría de “blanco” suele coincidir con el ser rico, como lo expresa doña Consuelo: “Los blancos de Cuaji son Natalí Castillo, Los Cruces, dueños de hieleras, carros de agua, la güera del mercado que hace préstamos de dinero, los Añorve”.

Considera que el municipio ha progresado un poco a raíz de que la gente se va a Estados Unidos.

Doña Onoria Arellanez Vargas y su hijo Guillermo Mauro, ingeniero civil y comerciantes ambos, se consideran morenos opinan que “ya todo está muy mezclado”. El padre de doña Onoria es negro y su mamá blanca. Comentan lo siguiente: “Antes negros y blancos no se mezclaban. El negro rechaza al indio, lo ve inferior. Antes el negro veía con respeto, el negro es malillo. Los indígenas hablan dialecto. Ya está muy mezclado. Por la manera de hablar el negro habla mocho, en San Nicolás hay mucha gente negra. El blanco siempre fue de los ricos por esa razón tenía respeto. En el pueblo ya no hay esa sumisión. El indígena siempre anda trabajando de peón con los ricos, chaponando. El negro es más flojo. Se van al río a pescar, venden la mitad, lo cambian por jitomate, chile, cazan iguanas, conejos, recolectan. Hay que rogarle para que vaya a trabajar. El negro es bronco. Si el indio

tiene rencor a alguien, no hecha bronca, saca el machete y lo machetea. El negro en cambio hecha bronca. El negro de todo hace fiesta. Les llaman gente de razón a los blancos de dinero. Gente blanca: Doña Eva Miller, doña Mara, María Añorve, los Marín, los Añorve, la dueña de la farmacia santa Isabel. Ya está todo revuelto”. Dice doña Onoria que su nieta es blanca puchunca, por el pelo rizado. Apellidos de familias negras: Noyola, Peñaloza, Colón.

Doña Justina Mendoza, originaria de Copala se considera blanca o mestiza. Sus hijos que son blancos o mestizos se dedican a la ganadería. A la compra-venta de ganado. Uno de ellos, Alejandro Marín fue presidente de Cuaji en el periodo pasado. Doña Justina es propietaria del hotel Marín de Cuaji, también tiene un rancho en El Tamale. Trabajan con ella indígenas de vaqueros para ordeñar, cuidar el ganado. Considera blancos a los Miller, los Añorve, los Castillo.

“Yo me considero como ellos [los negros o morenos]. Llegué en 1973. Mi familia vivía en el Carrizo, en Bajos de Oro. Nunca me creí más que ellos que son personas humildes”. Ella vivió de pequeña en San Marcos y Copala. “Antes había mucha gente morena. La gente no se preparaba, hablaban mal *mocho*”. Vivió entre San Nicolás y Maldonado en un lugar que ya no existe: El Carrizo. “La gente morena es renuente, floja, quedadita para trabajar. Los indígenas son más dóciles y trabajadores. Vivimos entre puro negro, antes puro redonditos sus casas ahora son mejores. A la gente de acá no le gusta trabajar. No tiene aspiraciones de vivir mejor. En San Nicolás ya hay más vida. Desmontó el gobierno, les pusieron la zona de riego. Los que tienen ganas de progresar de trabajar son los blancos. A los negros les daban celos que la gente de fuera progresara. Antes había mucha más pobreza. Los indígenas que hay aquí en el hotel son todos de Xochis [Xochistlahuaca]. Siempre he tenido gente que me dilata, gente de confianza, muy respetuosos. Señoras que trabajan en el aseo, en la cocina”.

La familia Peñaloza es muy conocida en el municipio, todos ellos son profesionistas, se dedican a la educación como profesores y a la enfermería. Son participantes activos de la política local y de los movimientos intelectuales que tienen que ver con las manifestaciones de la diáspora africana. Varios de ellos son integrantes de México Negro, la asociación civil que organiza los *Encuentros de*

Pueblos Negros. También han formado parte del comité del museo de culturas afro mestizas.

Eva Peñaloza es profesora de primaria se considera negra por los rasgos:

“Yo me considero negra. No son negros los que siguen conservando rasgos de los blancos como el pelo lacio, color más claro, no tan oscuro. Hay negros muy mustios, otros más amables, muy sociables. Hay gente blanca, los Miller, los Castillo. Los indígenas trabajan en los servicios, en las tortillerías, en el hotel Marín o como peones. Mucha gente indígena ha estado sobresaliendo como profesionistas. Algunos se agarran a la política y por el acceso a la educación están sobresaliendo”.

El profesor Sergio Peñaloza es un participante activo de la Asociación Civil México Negro, que se encarga de organizar los encuentros de pueblos negros. Él opina que no se puede hablar de pureza. “Yo soy moreno. Como negro tengo una función muy específica, consciente de mi realidad y colaboro para que otros se acepten. Participo con Afro México, con ganas de ser igual como todos. Siempre hay una discriminación. La he vivido en carne propia. Eres de Veracruz o eres cubano. Estudié la preparatoria en México, el CCH había quienes me discriminaban, yo no les hacía caso. En Veracruz hace algunos años un señor de alrededor de 50 años, blanco, comentó que no quería tratar con un negro tan feo.

A mi me interesa lograr la aceptación como negros convencidos. Hay discriminación entre nosotros mismos cuando se pregunta en dónde hay negros la gente dice “vete pa’ Tapextla, pa’ Santo Domingo”. Lo cual hace que nos vean como inferiores quienes tienen el poder económico, político los mestizos o los más blancos.

Desde ahí se ve que no somos gentes capaces para poder dirigir nuestras comunidades, no tenemos disciplina como los indígenas, el indígena va a terminar de estudiar, el negro va a ser policía. Dicen que los negros somos violentos, chundos, sucios. Los indígenas nos ven con rivalidad, que es histórica, el español usó al negro como capataz, como instrumento para controlar. Después cuando el negro comienza a liberarse el indio se va a la montaña. El negro se apropia de los terrenos, el negro lo discrimina. Hay gente indígena que se ha integrado a la comunidad. Depende del tiempo para integrarse, es un proceso muy lento, hay algunos negros e indígenas que son compadres. Considero en un 1% la integración

del indígena a la población afroestiza. Es una población poco representativa la indígena. Somos malinchistas porque el blanco que tiene dinero tiene las puertas abiertas, el blanco tiene un mayor status social, por ser blanco tiene mejores posibilidades que el indígena o el negro por tener dinero. Si organiza una fiesta, la gente lo ve de otra manera. Los indígenas se dedican a la venta al menudeo, a los servicios. En el Hotel Marín hay 3 indígenas trabajando, ellos se dedican a los servicios, también venden en carretilla. Cuando llegan, no tienen tierras. El indígena que quiere tener trabajo propio no tiene recursos para un negocio establecido. Se dedican a lo que les permite sus posibilidades”.

Sergio Peñaloza cree que los encuentros de pueblos negros no han penetrado de manera suficiente en el tejido económico social. “Es poca gente la que participa. Muchos cooperan en actividades como en la cocina, en arreglar el local, para que otras personas lleguen a las discusiones”. Considera su función de organizador del encuentro como un proceso de concientización, se plantea como lograr impactar más allá de la cuestión folclórica. (Cuaji: 13 de abril del 2007)

Orlando Agama es un participante activo con el museo de culturas afroestizas. Ha ejercido por varios periodos el cargo de director del museo. Él piensa que no son pueblos negros “porque no toda la gente es negra. Serían pueblos negros si todos fueran negros, además no conservan las costumbres, las mismas festividades, la misma comida”. Comparándose con los indígenas dice que: “ellos van a las mismas escuelas, conservan la vestimenta, aunque sus hijos, ya no”. Él se considera mestizo. Su familia es de Ometepe. En su familia hay indios, negros y blancos. Como parte del comité del museo de culturas afroestizas pretenden “rescatar la cultura y las costumbres de la raza afroestiza o afroamericanos. Hay sangre morena yo no veo discriminación por ser de billetes. Tino fue presidente, René Juárez Cisneros, gobernador. A los que sí discriminan es al indígena, ya depende de uno. El negro es flojo es un hecho real, el indígena es activo, la gente de aquí, no”.

Jorge Añorve Zapata, es profesor de primaria, pintor y participante activo con la ideología de la diáspora africana, junto con su familia colaboran con el museo y con la danza de diablos. Comenta que hace 20 años la diferenciación era muy

notoria, muy evidente la cuestión racial. Él entre los negros es indio por el pelo, entre los indios es negro. Los negros se burlaban de los indígenas por el pelo lacio les decían “Pelo de indio”. Comenta: “En la familia de mi mamá unos eran indios y siguen siendo a pesar de la consanguinidad”. Su abuelo paterno era blanco “Silvino Añorve dejó la mujer blanca en Ometepec”. Sus abuelos maternos son indígenas. “Me siento negro. El negro es demasiado platicón, suelto de la boca”. Considera que con las danzas están asimilando ser negros, “por ejemplo con la danza de los diablos”. “Antes había presión de los grandes por limpiar la sangre, mejorar la raza, decían: que tus hijos no sean negros”. “Ha ayudado que se ha dado un movimiento a nivel mundial, No es malo ser negro. El negro era peón del blanco. Hace 40 años no existía carretera y el matón era el chingón. El negro del monte vivía a ras del suelo. Antes nadamás querían comer. No tenían aspiraciones. El indígena que viene llegando y el que tiene tiempo aquí son vaqueros de los ricos, algunos son comerciantes, hay indígenas que tienen fruterías. Los indios tienen 2 mujeres en la misma casa. Hay más indígenas en la brujería. El tono es negroide. El indio tiene tono de rayo, de centella”. Jorge Añorve observa que el campo está siendo abandonado: “La mayoría de los niños no conocen el arado. Ahora la gente se dedica al comercio. No hay jóvenes en campo”. Hace una diferenciación de festividades: “La danza de los diablos es para negros, la fiesta de San Nicolás es para pobres, gente mestiza e indígena. El santiago para gente rica. Los señores blancos eran los ricos, los caciques que se dedicaban a la venta de semillas y a la cría y venta de ganado. Ahora los Miller venden tortillas. En Cuaji hay broncas entre barrios”.

En San Nicolás hay muy pocos “blancos”, quienes son más bien forasteros como la dueña de una mueblería que es de Puebla. Varias personas me han dicho que para los morenos de San Nicolás todas las personas de pelo lacio son indias y efectivamente es el caso de la dueña de un comercio de telas, la consideran india de Oaxaca. Aunque yo la consideraría mestiza.

Los amuzgos que viven en San Nicolás no se han integrado al pueblo, dicen que los de San Nicolás no los dejan. Ellos se emplean en las tortillerías, en los comercios y trabajan como peones. Las mujeres bordan. Van de observadores a la iglesia, a la misa, pero no participan en los cargos.

También hay negros de peones, pero ellos mismos prefieren a los indígenas. “Los negros entran a las 7 de la mañana y salen a las 4, los domingos no trabajan”.

Rosalino Santiago es amuzgo de Cochoapa. Nació en el ejido del Pitahayo: “Me considero buena gente. Me considero diferente por el hablar diferente del idioma.” No se siente integrado con los de San Nicolás. Califica a los de San Nicolás discriminativos y también a los blancos. También dice que los negros “son de gusto”.

Juana Marín Cruz, Minerva Herrera y Taide Rodríguez Candela se califican como morenos se sienten discriminados por la religión, ellos son testigos de Jehová. Dicen que la gente blanca discrimina por el color o porque tienen más que el pobre. El negro discrimina más. La gente blanca siempre ha sido respetuosa amable, el indígena puede ser despectivo. El indígena es más serio. De carácter fuerte. El moreno es más pachanguero.

Por otra parte con la Colonia Emiliano Zapata que se colonizó con algunas familias de origen mixteco y tlapaneco de los alrededores de Ayutla hay una convivencia que ha sorteado la hostilidad de la gente de San Nicolás, quienes se refieren a la colonia como el barrio de los indios; a pesar de que hay matrimonios mixtos de morenas con indígenas, y de indígenas con morenas. Los habitantes de esta colonia ya participan también en los cargos de las fiestas. Algunos comerciantes y también gente de aquí consideran a los afromestizos de San Nicolás como generosos que “no hallan que darles” o que cuando tienen algún festejo les mandan comida.

Don Pedro Valadez es uno de los fundadores de la colonia Zapata es originario de Tlapacholapa municipio de Mochitlán de los Mendoza. Su abuelo era de San Marcos. “Tengo parte de gente negra, mi abuelo era de San Marcos. Salí blanco por mi abuela que era blanca. Yo soy mestizo, no somos indios, ni españoles. Los negros no son de aquí. Los criollos de esta tierra somos los indios, los lacios los huancos. No nos querían nos decían indios-macuanos. Nos dicen indios por el cabello liso”. Considera que los negros en lugar de esforzarse se les hace más

cómodo que los hijos les manden dinero del norte o quedarse con la herencia de los padres: “Que pa’ que querían escuela, ellos [los negros] no querían escuela para quitar al padre y a la madre lo que tienen”. También piensa que son egoístas y desobligados “Siempre van las mujeres a las asambleas”. Trae a colación las pugnas y los decires de ambos grupos: “Les llaman a los indígenas indios o huancos, calzonudos, pollos de granja, puro calzón, inditos que hablan otro idioma, cuatreritos para hablar. Ellos, por su parte les decían: “ustedes son africanos, los verdaderos indios somos los de pelo lacio. Les dicen: “Prietos, frentones, ombligudos, cabellotes espantados”.

“Ya no nos tratan tan mal. Ya hasta van las autoridades a pedir cooperación a los indios. Los ricos que conocí puro negro: Margarito Villarreal, Melitón Cisneros”.

Cuando llegaron a San Nicolás la gente estaba muy pobre. “Sembramos en las parcelas, maíz, ajonjolí”. A diferencia de los morenos, ellos tienen poco ganado de 6 a 7 cabezas.

Don Pedro fungió como secretario con Zacarías Pastrana. “Cuando llegamos éramos unos 500 avecindados. Recuerda que los de San Nicolás les escondieron los certificados agrarios. Dice que los querían correr para quedarse con sus tierras “la gente estaba bravísima cuando nos dieron los papeles”.

Considera que ha cambiado la relación con la gente de San Nicolás: “Me siento con su apoyo de ellos, nadamás somos diferentes en el color.” Ya no siente que los discriminen porque “los viejitos ya murieron”.

Doña Atanasia Melchor Hernández de 60 años, doña Cesárea Mora Barrera de 50 y Carlos Castro, de 20 viven en la colonia Zapata, las mujeres mayores tienen alrededor de 30 años viviendo aquí coinciden en que la gente de aquí “es de gusto, bailan, toman, son groseros para hablar. Antes los negros no trataban bien a los forasteros, los cacheteaban”.

Doña Gorgona Rodríguez Castro de 70 años, era partera. Se califica a sí misma como “medio mestiza”. “Mi mamá era blanca, mi papá, moreno, los hijos salimos revueltitos. Yo desde que llegué se llevan conmigo bien. Antes los niños chiquitos los traían mal, desnudos no los cargaban bien, los traqueteaban. Se ha

cambiado el hábito de cargar”. Dice que los morenos “son buena gente, platicones, amistosos, groseros para hablar, no tienen disciplina, ya se visten mejor”.

Feliciano Pérez de 75 años. Cree que los negros casi no trabajan “su maíz es de agua de temporal, siembran cocos y mangos. No hacen nada esta gente sembraban chile, maíz, pasto para el ganado”. Ellos se definen como campesinos: “Sembramos jamaica y ajonjolí”.

Los mismos de la colonia Zapata dicen que antes los consideraban matones, aunque ellos consideran que los malos son los negros y hacen referencia a los armeros que andaban a orillas del pueblo a fines de los años 60's cuando llegaron a estas tierras.

Los morenos se consideran diferentes con los indígenas en el modo de hablar.

Doña Lucía se siente afromestiza: “mi papá era de raza negra. Mi mamá, india de Pinotepa, de las que usaban enredo. Mi abuelo era muy blanco, tenía su color bonito. El afromestizo en mi modo de pensar se debería llevar con el indígena y con el negro. El indígena por su modo de hablar, no se entiende con el negro. Yo a los indígenas los aparto por su dialecto. Los blancos son racistas, se creen mucho. No coincide el ébano con el blanco. Nosotros somos una mezcla, ni somos negros ni somos blancos. El blanco era negrero, tenía al esclavo haciendo trabajo. Los indios ven al afromestizo con humildad como que ellos son inferiores a uno. Yo una vez fui a Ometepec, allí imperan los indígenas, los blancos piensan que todos somos indios y nos van a tratar con la punta del pie”.

Como vemos de los testimonios de las tres etnias, tanto los mestizos, como los indígenas y los mismos morenos consideran que los negros son flojos. También consideran a los morenos “gente de gusto”, que por todo hacen fiesta.

De los testimonios de los mestizos (“blancos”) dicen que no se sienten superiores y se sienten integrados en la cultura de la región. Sin embargo algunos indígenas y afromestizos los consideran discriminativos. Asimismo, los de San Nicolás consideran que los indígenas son más malos que ellos “porque ellos matan

a machetazos”, pero también hay quienes consideran buenas gentes a los indígenas.

Los afromestizos por su parte piensan que los forasteros se aprovechan de sus recursos y se hacen de dinero de esa manera.

Aunque por un lado se puede hablar de mejorar la raza, expresando un deseo de ablanamiento, lo cierto es que también hay desconfianza hacia los “frasteros” mestizos que aunque vivan en el pueblo no son originarios de ahí y como me comentó un hijo de una comerciante mestiza, las muchachas en los bailes prefieren bailar con los morenos de San Nicolás. Porque creen que los “blancos” sólo pasarán el tiempo con ellas.

También las relaciones entre afrodescendientes son conflictivas y con el manejo de estereotipos que suelen ser negativos. Un maestro afromestizo, director de una escuela me comentó que entre la gente afromestiza hay el prejuicio de que piensan que un negro no pueda enseñarles pues creen que los “blancos” saben más. Aunque hay algunas personas mayores que consideran que los “blancos” como van a la escuela son más listos. Los alumnos de secundaria que estudian en San Nicolás tienden a regresarse a sus pueblos por conflictos entre bandas de estudiantes, eso pasa con los de Montecillos y los estudiantes del Jícara, que son poblaciones consideradas afromestizas, lo mismo ocurre con los de Maldonado, entre los jóvenes hay algunas pependencias; los indígenas amuzgos o mixtecos son más tolerados porque logran terminar sus estudios. En Cuajinicuilapa hay pugnas entre los barrios. Además hay conflictos entre los ejidatarios por cuestiones de límites del ejido; sin embargo durante la fiesta del Santiago las capitanas de San Nicolás acuden a Montecillos y a Maldonado. Esta última población es muy frecuentemente visitada por la capilla de Cristo Rey. Los de San Nicolás mantienen un contacto estrecho con Cuaji, la cabecera municipal, que es un lugar al que se trasladan con frecuencia a realizar sus compras, a tramitar documentos o a los servicios médicos. La rivalidad con esta población es antigua, como se ha visto en el capítulo etnográfico, y desde hace años existe la inquietud en la gente de San Nicolás de formar un nuevo municipio. Dicha animadversión encuentra sustento en su mitos y en la leyenda que continuación analizaré.

B) Legitimando el territorio por medio de una construcción imaginaria.

La Cacica Ambrosia Vargas y el ejido de San Nicolás.

Tanto los habitantes de Cuaji como los de San Nicolás se desempeñaron como trabajadores domésticos, peones y vaqueros de la familia Miller de Cuajinicuilapa, para la cual sembraban algodón.

El latifundio Miller abarcaba prácticamente todo el municipio de Cuajinicuilapa, con una extensión aproximada de 125,000 hectáreas, que según el censo de 1870 eran habitados por 3, 434 individuos (Aguirre, 1989: 50). Colindaba hacia Punta Maldonado con el Océano Pacífico, al norte con Ometepec y al oeste con los límites de Oaxaca hacia Pinotepa Nacional. Incluía los terrenos de San Nicolás y Maldonado –que pertenecían también al comunal huehueteco y que según Germán Miller fueron comprados a los descendientes de la señora Vargas de Huehuetán:

La Casa Miller era poseedora de un gran latifundio que propiciaba la producción intensiva para el mercado regional y nacional se dedicaban a la ganadería a gran escala, de manera secundaria a la siembra de zacate para el ganado y la producción de aceites y jabones. La extracción del excedente por vía de la renta de la tierra, no era la principal forma de explotación, sino la compra-venta de productos agrícolas, principalmente del algodón que los campesinos sembraban por su cuenta y riesgo, la renta de la tierra existió pero según la tradición oral de Cuajinicuilapa era insignificante, esto se debía quizá, a la baja densidad poblacional en extensos latifundios de excelente calidad. Aunque existió una tienda no era propiamente una tienda de raya, tampoco hubo peones acasillados. (Manzano, 1991: 73)

La política del reparto agrario de los gobiernos que surgieron de la revolución, no destruyó la hacienda, la situación agraria permaneció casi igual, los grandes latifundios de la época porfiriana, se mantuvieron varios años después del movimiento armado de Villa y Zapata. Fue con la política agraria Cardenista que la hacienda llega a su fin, dando paso a la nueva forma de tenencia de la tierra: el sistema ejidal y la pequeña propiedad. (Briones, 1983)

Asger Simonsen describe los inicios de la reforma agraria en la Costa Chica:

Con Castrejón en el poder la Reforma Agraria finalmente sería introducida en la parte Este de la Costa Chica, que es el Distrito de Abasolo. Aquí, unos pocos, aunque importantes pueblos,

ya antes de 1929 habían presentado su solicitud a las autoridades agrarias, entre éstas estuvo el municipio de Cuajinicuilapa, su cabecera municipal(1922) y el pueblo de San Nicolás, bien conocido por su rebelión espiritual (1925). En el municipio de Ometepec tres pueblos habían presentado su solicitud, éstos fueron Huajintepec (1917), Acataptec (1919) y Santa María (1921), los dos últimos mencionados, durante la guerra civil fueron aliados cercanos de Iqualapa. En el municipio de Iqualapa, el pueblo de Iqualapa fue el cuartel general de la rebelión, presentando su solicitud en 1919, seguido más tarde por el pueblo más pequeño del municipio, Chacalapa (1923). En la parte alta de las montañas, la cabecera municipal de Tlacoachistlahuaca presentó su solicitud en 1923, seguida por un par de más pequeños y menos importantes pueblos, tierra adentro: La Trinidad (1923), San Martín (1925) y Jicayan de Tovar (1926). La cabecera de Xochistlahuaca presentó su solicitud a principios de 1929. (Asger Simonsen: "Tierra y justicia. Agrarian Movement on the Costa Chica, Guerrero, 1910-1960" Manuscrito inédito) [Traducción Silvia Alemán Mundo]

Aunque en la Costa Chica crecía la inconformidad, ésta --señala Manzano:

no tenía raíces profundas en los campesinos cuijleños, seguramente porque no se había dado la expropiación masiva y violenta de sus terrenos, a pesar de vivir y trabajar dentro de los dominios de los Miller, mantenían cierta "libertad" y privilegio...no sentían la necesidad de tomar las armas y enfrentarse a los terratenientes como en el caso de Iqualapa y Huehuetán. (Manzano, 1991)

Durante la revolución mexicana fueron los *zapatistas*, aunque no los de aquí, quienes quemaron la Casa Miller. Tres eran los dueños en el municipio de Cuajinicuilapa que potentaban los terrenos de San Nicolás y Maldonado; Huehuetán que los reclamaba como parte de su comunal, los Miller que aseguraban haberlos comprado a los descendientes directos de Ambrosia Vargas y, los habitantes que pedían su recuperación y legislación (Manzano, 1991: 91).

En el imaginario de la región los Miller se habían adueñado de esos terrenos:

Hacia abajo por el río Cortijos le llaman "Charco choco". Es el límite con el ejido de Juchitán. También las tierras de La Poza, La Ermita, El Riyito, El Tamale, Mata de plátano. Don Carlos Miller era dueño de todo el Bajo, la Bocana, menos Charco Choco...Agarró los terrenos así nomás...su hijo, mandaba un ingeniero a medir, midió, Orizona, el Cacalote, agarró Mata de

Plátano, Tejas Crudas, El Terrero, Piedra Ancha, El Tamarindo, y se hizo dueño de todo antes de los ejidos. (Tobías Noyola, entrevistado por Hernández, 1996)

Durante el reparto agrario la gente de estas poblaciones disputó tierras a los Miller para formar sus ejidos. Lo cual no ocurrió sin violencia, ya que los antiguos dueños no aceptaban la expropiación de su extenso latifundio. Hubo desde luego, servidores de los hacendados que tampoco estaban de acuerdo con el reparto de tierras, ya que no entendían de lo que se trataba. Sobre los hacendados hay versiones encontradas, para algunos eran los explotadores, mientras para otros tenían una actitud protectora, paternalista. De la siguiente manera nos describe Francisco Vázquez Añorve dicha situación:

...Sin embargo, los pueblos de Cuajinicuilapa, San Nicolás, Maldonado y otras cuadrillas de esos lugares, desde hace algún tiempo demostraron inquietudes por desavenencias de límites entre sus propiedades territoriales y las del terrateniente don Carlos A. Miller, quien les había invadido parte de sus tierras al pueblo de San Nicolás y sin razón legal se apoderó también de las tierras en que estaban algunas cuadrillas. A tal grado llegaron estas dificultades y disputas y se ahondaron de tal manera, que, hubo una constante reyerta entre los negros del pueblo de San Nicolás que se creían lesionados porque se les habían quitado sus enormes campos sembrados de árboles de jícaros, de donde sacaban la jícara para los servicios domésticos, siendo uno de los medios de subsistencia de los habitantes de ese poblado; y en cuanto a los de Cuajinicuilapa, sus inquietudes provenían de que no tenían fundo legal ni tierras propias en qué edificar una casa, y aunque es verdad que el terrateniente Miller, como todos los terratenientes y ganaderos de la Costa, antes de la revolución, no prohibían a nadie que construyera una vivienda en sus propiedades de modo gratuito, no les daban títulos de propiedad, por lo que, aquella seguía siendo por derecho de accesión del terrateniente, lo mismo que la franquicia concedida a cualquier persona de aprovecharse de la leche, de las vacas cerreras o brutas, tenía su gran compensación en beneficio del ranchero, pues de esa manera, lograban el aprovechamiento de la vaca y del crío, que le eran entregados al terminar la producción de la leche. Era esa costumbre una cuestión de cálculos sabiamente implantados. Aunque en general, a muchos ricos de la región se les vio compartir el producto de sus campos y animales, con sus sirvientes, amigos y vecinos. (Vázquez, 1964: 139)

Entre los hacendados y las poblaciones que disputaban terrenos para sus ejidos se dio una lucha frontal. Mediante juicios legales pero también con disputas a mano armada. Los Miller armaron a sus vaqueros de confianza y en los pueblos surgieron las gavillas que mataban el ganado de los terratenientes:

En la última década del siglo pasado [siglo XIX], justamente alarmados por el constante proceso de absorción de los terrenos por parte de la Casa Miller, las poblaciones de Maldonado y de San Nicolás... entablaron juicio, nombrando su gestor al Sr. Manuel Guillén, quien residía en Acapulco. De acuerdo con las informaciones, lograron que la Federación enviase en 1895 al Ing. Vicente Zepeda para deslindar las propiedades en litigio conforme a los documentos que se le presentaron. Este profesionista declaró sin valor los exhibidos por los Sres. Miller y Noriega y otros; amaneció ahorcado con su sábana en el pueblo de Maldonado. Muchos terratenientes enjuiciados pasaron una temporada en buen recaudo para esclarecer el crimen, aunque sostuvieron que había sido cometido por vecinos del poblado; muy pronto se dio carpetazo al asunto. (Vázquez, 1974: 111)

Don Andrés Trinidad ofrece la versión de los del pueblo:

Cuando se hicieron los ejidos, Carlos Miller compraba a todos los ingenieros que venían a medir las tierras. Llegaban a Ometepec, y allí les ofrecía dinero y ya no querían medir. Un ingeniero que sí estaba midiendo lo colgaron. El gobierno exigió a Miller que les pagara a los familiares del ingeniero que habían matado los capataces de él. Después gente armada de San Nicolás tenía que cuidar noche y día al ingeniero que vino a medir las tierras para los ejidos (Andrés Trinidad, San Nicolás: 26 de julio de 1995).

La familia Miller también inició pleitos legales por conservar las tierras que – argumentaban– habían comprado a los descendientes de doña Ambrosia Vargas.

Sobre ello Francisco Vázquez Añorve nos informa:

De ese mayorazgo, [del “Mayoral de Castilla”] el pueblo de Huehuetlán, obtuvo por composición su vastísimo comunal, que nunca estuvo perfectamente deslindado que traspasaba el Río de Quetzala, colindando por el Oriente, con el Fundo Legal de Ometepec y por el Sureste, llegaba al Cementerio de Cuajinicuilapa, y comprendía tierras de San Nicolás y Maldonado, que trabajan estos pueblos como arrendatarios... Existen además las circunstancias de que Don Carlos A. Miller, en unas diligencias del año de 1894, hizo figurar con un documento, que los hijos herederos de la cacica Doña María Ambrosia Vargas de Huehuetlán, le habían otorgado una “promesa de venta” por todo el terreno ubicado al Sur de la “Zanja Grande” (Actual curso del Río Grande de Ometepec), es decir, prácticamente todas las tierras que reconoce el Municipio de Cuajinicuilapa” (Vázquez, 1974: 22)

María de los Ángeles Manzano señala que María Ambrosia Vargas heredó el latifundio de su padre don Francisco Vargas, cacique de Huehuetán desde tiempos inmemoriales y que heredó siendo aún menor de edad por lo que su tutor y administrador don Hilario López, se hizo cargo del cacicazgo mientras ella se educaba en un colegio en la ciudad de México. No se sabe cuánto tiempo el tutor de Ambrosia administró el cacicazgo, tampoco se conoce si cuando Ambrosia adquirió la mayoría de edad se hizo cargo de sus tierras, se cree que no tuvo descendencia, por lo que Ambrosia decidió escriturar las tierras en favor de su pueblo (Huehuetlán) y vendió la parte oriente del río Quetzala al pueblo de Ometepepec. (Manzano, 1991: 22)

Un rasgo histórico que contribuyó al sentido de pertenencia en la gente de San Nicolás fueron sus “armeros”, grupos armados que surgieron durante la reforma agraria de los años treinta, y que pervivieron hasta los años sesentas (Hernández, 1996), quienes se enfrentaron en contra de los terratenientes, lo que hizo percibir a los de San Nicolás como “guerrosos”.

De ese tiempo se recuerda a Porfirio Pastrana como un agrarista que se enfrentó a la familia Miller, mataba sus vacas y les daba de comer a mucha gente. A él también se le atribuye el que el ejido de San Nicolás tenga las mejores tierras. Voy a transcribir una entrevista en la cual don Tobías Noyola cuenta la historia:

En 1932, mataron a un Eliseo Noyola, eran armeros, cargaban armas. Aquí en San Nicolás se formó una gente bragada, que era Porfirio Pastrana, cargaba como 72 hombres armados, mataban. Aquel barrio, era de Germán Miller y este barrio era de los agraristas de Ometepepec, había unos Cisneros, Tadeo, Chico, todos de Ometepepec, a esos los mataron, él los mató Don Germán. Creían que Porfirio era agrarista. A ese lo fusilaron los guachos, en Montecillos, hay un lugar que le dicen El Quelele, ahí lo fusilaron. Así es que cuando se fundó el ejido, que ya lo dieron en el 54, yo era secretario del Consejo de vigilancia. Pero ya después, cuando vieron [los ejidatarios] el proyecto comenzaron a trabajar todos. Pero Germán ya no hizo daño. Antes, a todo cabrón que llegaba aquí lo mataban por parte de él. **Pero este terreno lo dio a San Nicolás una mentada Ambrosia de Vargas, ella regaló el terreno de los Bajos a Maldonado, a San Nicolás, a Juchitán, menos a Cuaji. Ese terreno era de ella.** Ya cuando era ejido comenzó la gente a trabajar. Don Germán tenía un rancho en la Bocana, uno en Mata de Plátano, otro en Orizona, en Tejas Crudas. Tenía más ranchos, pero en otras partes. Es que ahí eran bajos de humedad. Toda la Bocana eran camaloterías [pastizales] Entonces no había mucho

ganado de aquí de San Nicolás; el que tenía mucho ganado era sólo él [Miller], pero lo tenía encerrado, pero toda la Bocana hasta Rancho Alegre, hasta Rancho Muerto, toda esa parte lo tenía encerrado, y en la Bocana tenía una noria y una pila, ahí le daba agua. Pue', al ganado lo mataron, toda la gente mataba vaca gorda, la mataban [los armeros], la rajaban para sacarle el puro sebo y ya la gente a la carne, pero todo era a güevo, no por gusto pue'. Por ejemplo esa gente andaba armada, todo eso. Si uno salía al monte, luego le salía un soldado [se refiere a armeros] y lo llamaban, y no le estaban rogando. Le decían: "pele esa vaca y cómansela". Tenían que pelarla y como era mucha gente, en un ratito se despedazaba la vaca, y ya pa' mañana, mataba otra y así, no se andaba rogando, que, que, no, la mataba y vendía el sebo pa' comprar tiro. Porfirio Pastrana traía hasta 72 hombres, y al él lo fusilaron. [Se sabe que Pastrana anduvo en los años 30, la denuncia de su muerte está registrada en un documento de 1937]. Los armeros no hacían chagüe, pero aquí no había guachos, no venía policía, no había nada de eso. Aquí, el armero era "gobierno", era "la ley", era todo. Nomás que esa gente no mataba por matar, no. Nomás a los vaqueros de Germán, no los dejaban, esos no venían por aquí. Germán no venía ni a pararse, ¡cuándo iba a venir ese hombre! Pero el terreno lo quitaron a güevo, no lo dieron por gusto, y el gobierno ya lo dio casi comprometido, ya no le quedaba de otra. Había un líder y ese dio los terrenos. A Don Germán se los pagaron, se los pagó el gobierno. A punta de balazos quitaron esos terrenos. (Tobías Noyola en Art. cit.)

A continuación transcribo la información sobre los pleitos legales entre los pobladores de San Nicolás Tolentino y la familia Miller.

Con el reparto agrario de los años treinta, que no se hizo efectivo, sino hasta mucho después, iniciaron los reclamos de tierra. La Resolución Presidencial se dio el 5 de diciembre de 1967, siendo presidente el Lic. Gustavo Díaz Ordaz (Datos del expediente No. 2177 del Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gobierno del Estado de Guerrero).

Procesos de ampliación de los ejidos.

[San Nicolás: Expediente No. 1921, Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gob. del Estado, Chilpancingo]

1.- El 2 de julio de 1951 los ejidatarios de San Nicolás se dirigen al gobernador del Estado Alejandro Gómez Maganda solicitando la ampliación de su ejido. Señalan

para tal efecto, terrenos afectables de la Sra. Ambrosia Vargas. El gobernador transfiere la solicitud a la Comisión Agraria Mixta.

2.- El 8 de agosto de 1951, en San Nicolás, de acuerdo a como lo exige la Ley, se forma un comité de ampliación de ejido formado por las siguientes personas: Presidente: J. Romeo Fuentes. Secretario, Neftalí Hernández y vocal Rogelio Prudente.

3.- La solicitud de ampliación de ejido se publica en el Periódico Oficial del Gob. del Estado, el 22 de agosto de 1951, Año XXXI, # 34.

4.- El 23 de marzo de 1952, el Srio. Gral. de un llamado Frente Zapatista, envió un telegrama a la Comisión Agraria Mixta de Guerrero exigiéndole la activación del expediente de ampliación de San Nicolás.

5.- Del 21 de noviembre al 17 de diciembre de 1951 se realizó un censo, que dio los siguientes resultados: 935 habitantes; 222 jefes de familia, 404 con derecho a dotación.

Dictamen del censo: "De las 487 parcelas [a 486 beneficiados + la parcela escolar] de la dotación original, solamente se encuentran cultivadas 317, y las restantes 170 se encuentran incultas y abandonadas, ya que los ejidatarios que han fallecido, sin dejar sucesores como los que se han ausentado del lugar. Ese ejido no se encuentra debidamente aprovechado".

6.- El 20 de marzo de 1952, Jacoba Miller Reguera, Albacea de los sucesores de Miller y Reguera, se dirige al gobernador para argumentar su oposición a la ampliación del ejido, afirma que las tierras dadas anteriormente no han sido aprovechadas debidamente.

7.- La Comisión Agraria Mixta dictamina en contra de la ampliación el día 2 de mayo de 1952. Más tarde, el 14 de mayo de 1952, el gobernador ratifica y comunica la negativa con los mismos argumentos.

Defensa de los Miller contra la ampliación de varios ejidos

1.- En noviembre de 1951, Germán Miller, acompañado del Juez Mixto de Ometepec, habilitado como Notario Público, hizo un recorrido de inspección "en avioneta", para constatar el porcentaje de las tierras cultivadas en aquellos ejidos

que estaban solicitando ampliación sobre las tierras que todavía le quedaban. Estos fueron los resultados que aparecen en actas notariales:

Ejido El Terrero: de 800 has. dotadas, están cultivadas sólo aprox. 200, el 30 %.

Ejido Cuaji: 100 has. cultivadas en los Bajos y " es el 30 % de las tierras bajas que tienen el ejido, más las tierras altas, se calcula un cultivo del 25 % de la dotación original.

Ejido: Piedra Ancha: 150 has. cultivadas, de las 1 000 de la dotación; un 15 % aprox.

San Nicolás: 100 has. en Bajos, y las llanuras están sin ganado.

Ejido el Tamarindo:

2.- El 1 de marzo de 1952, la familia Miller presenta una "Memoria Descriptiva de los terrenos de la finca ganadera perteneciente a los sucesores de Carlos A. Miller y de Laura Reguera de Miller". En esta "Memoria", con argumentos aparentemente técnicos se afirma que todas las tierras son aptas para los pastos. También en el documento se trata de demostrar que los campesinos beneficiados con el reparto no están haciendo un uso óptimo de esas tierras.

3.- El 20 de marzo de 1952, Jacoba Miller Reguera, "Albacea de Sucesores de Carlos A. Miller y de Laura Reguera de Miller", dirige un escrito al Lic. Alejandro Gómez Maganda, en donde señala lo siguiente:

a) Que la familia Miller tiene más de 80 años [aproximadamente desde 1872] produciendo ganado, que lo siguen haciendo, que es un ganado que se va a Puebla y de allí a abastecer el mercado de la ciudad de México.

b) Que los campesinos a los que les fueron dotadas 28 600 hectáreas de su propiedad sólo aprovechan un 5 %.

c) Que los ejidatarios dotados están rentando esas tierras a extranjeros.

d) Que en esa afectación a la familia Miller les fueron quitadas las mejores tierras de humedad.

e) Todos los argumentos anteriores tenían una finalidad, señalada al final del escrito: "que se niegue la ampliación a los ejidos de San Nicolás, Cuajinicuilapa, El Terrero, El Tamarindo, Piedra Ancha, El Quizá, Piedra Labrada, y Lo de Soto (éste de Oaxaca).

Ejido de San Nicolás. Nueva solicitud de ampliación

[Expediente No. 2177 del Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gob. del Estado]

1.- El 4 de mayo de 1961 la gente de San Nicolás solicita por segunda vez, ampliación de ejido.

Esta solicitud se publica en el Periódico Oficial el 14 de junio de 1961.

2.- En la solicitud piden tierras de El Tamal y de Mata de Plátano, que fueron propiedad de Ambrosia Vargas, y que Miller se quedó con ellas, ya que la gente de San Nicolás tiene derecho a ellas porque la Sra. Vargas se las regaló.

3.- Dicen que las habían solicitado antes, pero entre "1934 a 1935 Germán Miller mandó matar a Fabián Olmedo, comisariado Ejidal de San Nicolás, y que él tenía ya los planos de estas tierras."

4.- En el momento de esta solicitud, son autoridades ejidales las personas siguientes: Presidente, Wenceslao Abraham Rodríguez; Srio. Concepción Marín; tesorero: Silvano Salinas Zárate (firma con huella) y del Consejo de Vigilancia: Simón Molina Magadán (firma con huella)

5.- Afirman que son 237 campesinos sin parcela.

6.- El 28 de junio de 1961 los ejidatarios de San Nicolás solicitan que se niegue la dotación de ejidos, que se pretende hacer a costa de sus tierras, a los solicitantes de Montecillos, Tecoyame, y Punta Maldonado.

7.- El 11 de agosto de 1961 se ordena realizar un censo para estudiar la ampliación al ejido de san Nicolás.

8.- El 1 de agosto de 1966 se ordena realizar un estudio y censo del ejido de San Nicolás [Se ignora si se hizo el anterior]

9.- El 12 de septiembre de 1966 por fin se realiza un censo, con los siguientes resultados:

Habitantes: 1 886

Capacitados: 509

Jefes de familia: 406

Solteros de más de 16 años: 103

Ganado mayor: 1 762

Ganado menor: 659

10.- El 2 de mayo de 1967 se declara procedente la ampliación del ejido de San Nicolás, al que le asignan las siguientes superficies: 8 159 has. De la propiedad de la familia Miller. De las cuales "el 30 % son tierras laborables. Se definen 122 parcelas laborables, el resto es pastoril y le tocan de 20 has. Quedan a salvo los derechos de 387 individuos"

11.- Hecha esta dotación, "le quedan a Miller una pequeña propiedad de 365 has, de las cuales el 30 % son laborables".

12.- El 5 de mayo de 1967, el gobernador Raymundo Abarca Alarcón, ratifica el dictamen de la Comisión Agraria Mixta (CAM).

13.- El 24 de mayo de 1967, se presentó a San Nicolás el ingeniero a dar posesión de los terrenos "que ya venían poseyendo los ejidatarios beneficiados". Recibieron la nueva dotación las siguientes autoridades ejidales: Pte. Zacarías Noyola, Srio. Marcelino Noyola, Tes. Leobardo Villarreal.

14.- La Resolución Presidencial se dio el 5 de diciembre de 1967, siendo presidente el Lic. Gustavo Díaz Ordaz.

San Nicolás reclamó sus tierras por restitución ya que consideraban que dichas tierras les habían sido regaladas por la cacica Vargas como una manera de agradecerles el que la hubieran llevado a curar cuando había estado enferma.

Aunado a la memoria de sus "armeros" el personaje de la cacica Vargas de Huehuetán contribuyó al sentido de legitimidad sobre las tierras que en el reparto agrario los de San Nicolás reclamaron como propias.

A continuación llevaré a cabo el análisis de la leyenda de la cacica Vargas de Huehuetán. Revisaremos algunos aspectos del análisis estructural del relato literario propuesto por Helena Beristáin (2004), sobre todo los que están llenos de significado como es el caso de las secuencias en las cuales puede haber un proceso de mejoramiento o degradación de los personajes, la tipología de los actantes, el tiempo y el espacio de la diégesis, y en el plano del discurso, sobre el narrador y las estrategias del discurso. En la primera parte se llevará a cabo el análisis y en la segunda los comentarios sobre el relato

I

Argumento

Cuenta la historia oral que:

Las tierras, antes de que fueran de Germán, fueron regaladas a este pueblo por una señora llamada Ambrosia Vargas. Una vez que la cacica se enfermó sólo la gente de San Nicolás la ayudó y la sacó en una hamaca por un camino para llevarla a curar, por eso en agradecimiento esa cacica le regaló las tierras a San Nicolás. Por eso San Nicolás tiene más tierras que Cuaji y que otros pueblos.

Secuencias. Procesos de mejoramiento o degradación.

En cuanto a la aplicación II del análisis estructural del relato (Beristáin, 2004) en el aspecto de las secuencias, la historia consta de tres microrrelatos que podemos identificar en una primera lectura. El primero aparece al principio de la leyenda cuando el narrador omnisciente en tercera persona cuenta lo ocurrido antes de que “las tierras fueran de Germán”. El segundo microrrelato lo encontraríamos en la posesión de dichas tierras por don Germán Miller y un tercer microrrelato se localiza cuando el narrador ubica en la época actual, sobre el porqué “San Nicolás tiene más tierras que Cuaji y que otros pueblos”

Hay una primera secuencia compleja en la cual el narrador omnisciente, quien sabe más que los personajes, va intercalando la información sobre la herencia de la cacica al pueblo de San Nicolás. En esta primera secuencia hay un proceso de mejoramiento ya que gracias a la generosidad de los habitantes del pueblo que nos ocupa, la cacica les regala sus tierras a ellos y no a los de Cuaji ni a los de Huehuetán. Habría una segunda secuencia de degradación, aunque no muy desarrollada en la aceptación de que esas tierras, después pertenecieron a Germán, aunque no queda claro como es que él se las apropió, ya que hay esa conciencia de que por alguna circunstancia dejaron de pertenecer a San Nicolás. La tercera secuencia es de mejoramiento ya que aunque Germán se haya apropiado de esas tierras, éstas fueron restituidas a la población merecedora. La leyenda avanza en un orden de secuencias de mejoramiento-degradación- mejoramiento.

Tipología de los actantes y personajes

En cuanto a la aplicación IV sobre la tipología de los actantes, de la siguiente manera los define Beristáin:

Los actantes se definen en el relato a partir de su tipo de intervención, es decir, de los rasgos más generalizables de su actuación: no por lo que son, sino por lo que realizan dentro de una determinada esfera de acción, por el papel que representan. Cada actante puede ser cubierto por distintos personajes cada personaje puede estar investido por más de una categoría actancial ya sea sucesivamente, en distintos momentos del desarrollo de la acción ya sea simultáneamente en un momento dado y quizá conforme a diversas perspectivas. (Beristáin, 2004: 76)

Asimismo existe otra doble relación entre los actantes. La cual es expresada en el siguiente esquema:

Destinador ----- Objeto ----->Destinatario
 Adyuvante -----> Sujeto ← ----- Oponente

El destinador se vincula con el destinatario en una relación que se produce a través del objeto de la comunicación, como el adyuvante y el oponente, se vinculan a él, como dos fuerzas de signo opuesto favoreciendo y obstaculizando su deseo, y como sujeto orienta su propia fuerza en la dirección del objeto de su deseo. (Beristáin, 2004: 77)

Enseguida Analizaremos la tipología de los actantes en el relato de la cacica Vargas de Huehuetán:

Destinador----- Objeto -----> Destinatario
 La cacica Vargas-----Las tierras----- --> El pueblo de San Nicolás
 A: La Cacica
 B: Las tierras
 C: El pueblo de San Nicolás
 A es destinador que se vincula con C a través de B

La cacica (A) es el destinador que hereda el objeto (B) representado por las tierras al pueblo de San Nicolás (C), quien es el destinatario de la herencia de la cacica.

Podemos ubicar, también como objeto al pueblo de San Nicolás, ya que pareciera que la cacica lo convierte en su objeto de deseo de agradecimiento y lo destaca sobre su propio pueblo. San Nicolás también tendría la función de adyuvante de la cacica, porque sólo la gente de San Nicolás ayuda a la cacica cuando está enferma y la lleva a curar, trasportándola en una hamaca. Huehuetán, el poblado de la cacica y Cuaji tendrían las funciones de oponentes, porque no le ayudan y por eso pierden su herencia. Respecto a los personajes o actantes. No hay personajes individuales de quienes se recuerden sus nombres, El pueblo de San Nicolás aparece en papel de actante, cumple la función de protagonista, ya que se está justificando el porqué tiene más tierras que Cuaji, la cabecera municipal. Como adyuvante aparece la cacica Ambrosia Vargas quien le hereda sus tierras. Sus adversarios, oponentes o antagonistas serían las poblaciones de Cuaji, la cabecera municipal y Huehuetán, que pierde la herencia de su cacica.

Los pobladores de San Nicolás pueden verse como mejores que los de las otras poblaciones ya que ellos son quienes llevan a doña Ambrosia Vargas a curar. La generosidad y el ser caritativos son las cualidades con las que aparecen en este relato.

Doña Ambrosia es agradecida porque les hereda sus tierras a quienes la ayudaron. Los pobladores de las otras poblaciones implícitas aparecen como mezquinos y desinteresados del malestar ajeno.

La configuración espacio-temporal de la diégesis

Siguiendo con Beristáin sobre la aplicación V, que trata de la configuración espacio- temporal de la diégesis. En donde se trata de “situar el análisis del espacio y de la temporalidad que a ella corresponden” (Beristáin, 2004:.81). Tomando en cuenta las informaciones que tratan del espacio (lugares, objetos, gestos) y del tiempo en que se desarrollan los hechos de la historia:

Dentro del plano de la historia hay que situar el análisis del espacio y de la temporalidad que a ella corresponden hay un espacio y un tiempo que no se dan dentro del discurso sino en los hechos evocados o imaginados por el narrador y que éste ofrece al lector en las unidades integrativas que denominamos informaciones y que son esos datos referenciales que sirven para identificar y situar los objetos en el espacio y en el tiempo que sirven para autentificar la realidad

del referente para enraizar la ficción en lo real. Mencionando sucesos, lugares, épocas y seres que podían existir o haber existido y que pueden confundirse con las de la vida real porque parecen verdaderas y porque el lector los acepta como posibles. (Beristáin, 2004:.81)

La significación del lugar puede influir en la significación de los sucesos que en él se desarrollan.

Los lugares que aparecen son las tierras del municipio de Cuajinicuilapa, y las tierras que también pertenecían al pueblo de Huehuetán. El tiempo va de un pasado más reciente, cuando el dueño era Germán Miller, a otro más lejano cuando las tierras eran de la cacica, quien las regaló al pueblo de San Nicolás y a un tiempo presente, actual: “Por eso San Nicolás tiene más tierras que Cuaji y que otros pueblos.”

Encontramos escasos gestos. El más significativo es el gesto de generosidad que muestran los de San Nicolás al llevar a curar a la cacica y trasladarla en una hamaca, que es un objeto que se usa en las regiones calurosas y que se convierte en una especie de camilla.

El narrador

En cuanto al narrador (aplicación X del análisis estructural del relato), Empezaremos dando su definición:

El narrador es el sujeto de la enunciación del discurso en el que el personaje dice “yo”, es el “yo” en torno al cual se organizan todas las otras instancias discursivas”...El narrador no sólo comunica la historia al virtual lector, destinatario o narratario, también puede explicitar que es él el organizador del discurso narrativo y puede aparecer como personaje o como testigo o tratar de manipular al lector con sus comentarios respecto a lo que él mismo narra. (Beristáin, 2004: 112, 115)

El tipo de narrador que encontramos en este relato es el omnisciente, en tercera persona, aunque no participa directamente de la historia, tampoco es del todo ajeno, ya que la cuenta un habitante del pueblo: “Las tierras, antes que fueran de Germán, fueron regaladas a este pueblo”, lo que cuenta el narrador al narratario que lo escucha es la justificación del porqué San Nicolás tiene más tierras que la cabecera municipal y que otros pueblos. Utiliza el estilo indirecto ya que no cede las

palabras a los participantes de la historia que ayudaron a la cacica, ni a doña Ambrosia Vargas, tampoco se inmiscuye él con la primera persona que le daría una calidad de participante a pesar del tiempo.

II

En la leyenda mítica de la cacica se encuentra el tema de la enfermedad de la cacica y el auxilio que le presta la gente de San Nicolás, pareciera que son los únicos que la ayudan y la trasladan en una hamaca; quizás la sacaron del pueblo de la cacica: Huehuetán y la llevaron a San Nicolás. Aunque no se mencionan, se alude a los vecinos: ni los de Cuaji, ni los de Huehuetán ayudaron a doña Ambrosia Vargas sólo los de San Nicolás. Se percibe un sentimiento de ser mejores que los otros: más comedidos, caritativos, por eso ellos fueron los que merecieron el regalo de la cacica. Encontramos aquí la justificación mítica del porqué tienen más tierras ellos que Cuaji, la cabecera municipal y porqué esas tierras no las donó la cacica a su pueblo. Por medio de esta leyenda hallamos el sentido de legitimidad de los de San Nicolás por sus tierras. Quedan excluidos del mito, los habitantes originarios del pueblo de Coyotepec, nombre antiguo de San Nicolás y que prácticamente fueron extinguidos.

La gente de San Nicolás por medio de esta construcción simbólica justificó su lucha armada y legal en contra de los terratenientes viéndolos como usurpadores de las tierras, de las cuales ellos se creían los legítimos propietarios.

Durante el reparto de tierras los de San Nicolás reclamaron ser los propietarios auténticos. “Es decir no le reconocieron a la familia Miller la legitimidad de su propiedad, por lo que reclamaron las tierras que consideraban les habían sido arrebatadas. Como consecuencia de ello les tocaron las mejores tierras y en mayor cantidad que Cuajinicuilapa, la cabecera municipal”. (Hernández, 1997)

Sin embargo la versión de los habitantes de San Nicolás acerca de que la cacica les había regalado las tierras que actualmente forman parte de su ejido, no pudo ser comprobada, ni refutada. Tampoco la versión de que la familia Miller hubiera comprado a los descendientes directos de doña Ambrosia Vargas, ya que la cacica no tuvo hijos.

Esta leyenda nos ilustra sobre la relación entre los afromestizos de poblaciones en las cuales hay rivalidad como es el caso de Cuaji y San Nicolás, como ya se ha dicho, las relaciones entre poblaciones consideradas afromestizas mientras más cercanas territorialmente son, asimismo, más conflictivas. En el análisis del relato llevado a cabo más que una cuestión étnica encontraríamos una justificación del sentido de legitimidad sobre el territorio ocupado por San Nicolás y la explicación sobre por qué su ejido es más grande, que el de la cabecera municipal, lo que los hace poseer parte de lo que era el comunal de Huehuetán, los habitantes originales los indígenas de Coyotepec o Cuyotepec no aparecen en la leyenda.

V. Identificaciones

En el capítulo anterior se revisaron las relaciones interétnicas que sobreviven como una reminiscencia de las relaciones que se dieron durante la época colonial a partir de las diferencias fenotípicas. En este apartado trato sobre otro aspecto que considero que se da en el complejo proceso del modo de relacionarse con los otros grupos. Uno de los aspectos de la identidad es la identificación, aunque ésta suele verse desde la perspectiva de los integrantes de un grupo, la identificación entre ellos. Siguiendo el planteamiento de la interpretación de la cultura como un texto literario he encontrado una identificación de los afromestizos con los indígenas en la apropiación de algunas prácticas culturales mesoamericanas, como el tonalismo y la de sentirse apaches (indígenas) en la representación de la batalla de “Apaches contra gachupines”; así como en el mito del santo patrono. Las identificaciones se dan, además, con los españoles; los afromestizos se sienten “gente de razón” y discriminan a su vez al indígena. Se saben mexicanos, mestizos y se celebran como tales el 16 de septiembre.

También trataré de la fiesta de Santiago Apóstol. Con ello espero mostrar las identificaciones de los afromestizos con los indígenas y las apropiaciones que provienen de los españoles. Lo central de este apartado es el contraste entre la fiesta religiosa en honor al santo patrono y la fiesta cívica, en la cual los afromestizos se celebran como mexicanos.

Sobre la identidad de los pobladores de San Nicolás, Laura A. Lewis (2000), quien ha escrito algunos artículos al respecto, sostiene que los residentes negros de San Nicolás de hecho se ven a sí mismos como morenos. Considera que dicho término significa su descendencia común con los indios, a quienes ellos consideran los seres centrales de la mexicanidad. La manera como los morenos entretejen sus identidades y experiencias y descendencias se relaciona estrechamente con los indios. Sostiene que: ellos también se anclan a sí mismos, a través de los indios a la nación. (Lewis, 2000)

A) Entre lo español, lo indígena y lo mexicano

1) La fiesta de Santiago Apóstol (identificación con lo español)

Haydée Quiroz (2004: 42) afirma que esta fiesta representa la conquista armada y que por medio de ella se da el intercambio entre los pueblos, por lo cual los días varían en las festividades.

Coincido con ella en cuanto que es una celebración en la cual podemos encontrar implícita una identificación con los españoles [aunque ella se refiera a una representación de la conquista armada]. Por supuesto, está comprendida la religión por la cual estuvo justificada la Conquista. Asimismo, este santo era uno de los que batallaban contra los moros. A continuación presento una breve etnografía de esta festividad. Lo central en este capítulo es la comparación entre la fiesta religiosa y la fiesta cívica en la cual los afroestizos se celebran como mexicanos. Me acerco a estas festividades llevando a cabo un análisis de tipo estructural.

La celebración “al señor Santiago” es importante no sólo en San Nicolás, también en Cuaji —en donde festejan la octava, que suele caer en los primeros días de agosto—, en Ometepec —donde incluso hay una iglesia nueva que lleva el nombre de “Santiago Apóstol”— y en poblaciones indígenas.

La iglesia de San Nicolás este día luce adornada con papel de china y flores frescas. Abunda la comida, la bebida y las ropas nuevas.

Los preparativos comienzan en mayo. Se hace una asamblea y se “le tira” [se propone] a algún amigo para que reciba el cargo en julio. Los cargos son los siguientes: comisionado, primera capitana, 2o. presidente, 2a. presidenta, 5o presidente, 6a. presidenta. Al comisionado le toca hacer el primer baile al empezar el mes de julio, hasta llegar a la 6a. presidenta que le toca el día 24, la noche anterior al festejo principal del 25 de julio. Cuando se hace la asamblea y se “tira” en público, previamente ya hubo pláticas para ver si están de acuerdo en recibir. La señal de quiénes son los que reciben es una bandera nacional colocada en el techo de las casas de los nuevos elegidos. Antes, las capitanas y las presidentas eran mujeres casadas, pero “como era frecuente que estuvieran criando o preñadas”, se decidió que mejor fueran solteras. Por eso ahora los padres son los que cubren los gastos. Aun así, se da el caso de que, teniendo el compromiso, se casan y los padres tienen

que responder de todos modos con el compromiso de hacer la fiesta y dar la barbacoa y los tamales.

La hija de don Juan Molina es la 6a. presidenta. Anoche hubo el baile en su casa. Hoy, en una enramada, unas 15 mujeres preparan la barbacoa y los "tamales de carne cruda" [tamales de carne de cerdo y de pollo envueltos en hojas de palma de plátano. De hecho la carne se cuece junto con la masa, pero aluden al hecho de que no los preparan con carne cocida]. Sólo para la nueva "presidenta" que recibe el cargo, se hizo una tina enorme de tamales de pollo. Algunos familiares de don Juan vinieron desde el estado de Morelos, "para ayudarlo a salir del compromiso". Se mataron cerdos, pollos y un becerro para la barbacoa. Don Juan nos dijo que gastó diez mil pesos.

Como a las tres de la tarde se forma una comitiva que lleva una tina de tamales, barbacoa y un guajolote vivo. Además, botellas de brandy y dos cartones de cerveza. Es el "presente" para la familia que aceptó recibir el cargo para el próximo año. Esta familia hará lo mismo con quien a su vez acepte continuar los festejos. La comida es abundante porque saben que debe alcanzar para todos los vecinos y parientes de la elegida.

La comitiva iba acompañada por cinco músicos. Éstos fueron traídos de Huajintepec, un pueblo localizado a unas cuatro horas por camino de brecha, por donde hay camionetas de redilas que transportan pasajeros. Al llegar la gente comenzó el baile. Los recién llegados eran atendidos con las bebidas que ellos mismos llevaron, pero las invitaban los de casa. Duró alrededor de una hora, no sé si porque se soltó un aguacero o esa es la duración acostumbrada. La gente regresó a la casa para preparar los tamales y la barbacoa que debía llevar a la Comisaría.

En la Comisaría todos los que tuvieron algún cargo colocan sus mesas con tamales y barbacoa para todo aquel que se acerque a pedir. Cuando se da la señal se forma un tumulto, pero alcanza para todos.

No se observa voracidad en los asistentes al banquete: es porque casi todos ya comieron en sus casas, de los tamales que se repartieron. "Hay demasiada comida", me dice la señora de la tienda que me invita de los tamales que a ella le han regalado. Doña Cira dice que antes esta "tamalada" se hacía en los llanos, a orillas del pueblo. La gente llevaba sus petates y allí ponían la comida. No recuerdan por qué se cambiaron a la Comisaría. Ahora, dice, todo es con platos desechables y en mesas. En una hora y media aproximadamente se acaba todo el banquete. No todos se acercan a pedir comida, "los ricos" observan de lejos. En cambio, señoras humildes de apariencia indígena llevan a sus

casas bolsas repletas de tamales. Mientras tanto, desde el día anterior por la tarde las capitanas han ido a Maldonado y participado en una procesión y por la mañana de este día recorren el pueblo y van a Montecillos montadas a caballo, acompañadas de otros jóvenes. Lucen enormes vestidos de gala que cubren también a los caballos. A la hora del banquete en la comisaría se hacen presentes. En la noche hay otra vez baile en la cancha del pueblo.

El 26 de julio: por el sonido se llama a las capitanas y presidentas para pasar a "vestir la mesa". Adornan una mesa con manteles y ponen varias botellas de brandy. En la noche, durante el baile, se da una "competencia" de beber brandy entre las capitanas entrantes y las salientes. No es mal visto que las adolescentes terminen borrachas como parte de la "competencia". Este día se presentó el grupo musical más prestigiado en la región.

Todas las fiestas son con "conjunto musical". La fiesta cuesta de 5 a 6 mil nuevos pesos. La opinión de la gente es que ahora las celebraciones son más grandes porque se hacen con el dinero que llega del Norte.

El día 26, en la placita del pueblo, organizan la competencia del gallo. En un madero sostenido por dos barrotes se cuelga un gallo vivo. Desde el mediodía, unos treinta jóvenes jinetes se pasean impacientes esperando que los del festejo traigan los gallos. Toman carrera [aunque no tanto, la verdad], y pasan corriendo tratando de arrancarle la cabeza al gallo. Quien lo logra, sale corriendo, seguido de los demás, a la casa del "presidente". Éste da una botella de brandy por cada cabeza de gallo que le llevan. Para evitar las trampas, el policía del pueblo intenta controlar, pero no lo logra. La pelea es entre los jinetes, que no respetan las reglas. Se manchan de sangre por la pelea de quedarse con el cuerpo del gallo descabezado. Las botellas que reciben comienzan a beberlas allí mismo, antes de que termine la competencia. El público, más de 300 gentes, está molesto porque no se hace una verdadera competencia. Sólo cuatro gallos son colgados. Esperaban más, pero no llegaron. El día 27 es la competencia por quitarle una medalla a un gato vivo colgado de un madero en el centro del pueblo. Los jinetes se ponen guantes para evitar ser arañados por el felino. Quien logra quitarle la medalla al gato recibe un premio, que casi siempre consiste en botellas de brandy. El gato termina muerto por tanto jalones. (Diario de campo de Taurino Hernández Moreno, julio 1995)

El día 27 de julio (2003) se colgó el gato. Como ya pavimentaron hasta el centro en una calle perpendicular se colgaron los gallos y el gato. Para la entrega del gato se truenan cohetes. En esta ocasión pusieron los cohetes a un lado de la

iglesia y el otro tanto por la cancha. Al principio hubo dudas de dónde se debería hacer la entrega del gato, el cual iba adornado con papel crepé amarillo y tiras verdes, y llevaba un poco de sangre; iba amarrado de las patitas. La gente se trasladó al zócalo porque ahí se iban a tronar los cohetes, pero después se regresó a donde se iba a colgar el gato, y fue allí donde el señor Cutberto hizo uso de la palabra diciendo que esa tradición del gato no deberían dejarla perder, que se debería seguir. Acto seguido los jinetes, alrededor de 16, pasaban a tratar de quitarle la medalla al gato. Un policía imponía el orden para que los jinetes, luego de pasar, se formaran otra vez y no se detuvieran mucho al frente. El gato fue estrangulado antes de que le quitaran la medalla. Casi a la hora le quitaron la medalla y el jinete salió a galope por el premio. (Diario de campo JST)

Si los días 24 y 25 las que se lucen son las capitanas, los días 26 y 27, cuando cuelgan al gallo y al gato, son los hombres quienes lucen sus cabalgaduras para que las muchachas vean que tienen buenos caballos.

Estas dos ceremonias en las que se mata a un animal tienen semejanza con *el juego de los patos* que describe Miguel Barnet en *Biografía de un cimarrón*:

Para las fiestas de San Juan se organizaban varios juegos. El que más yo recuerdo era el de los patos. El juego de los patos era un poco criminal, porque había que matar a un pato. Después de muertecito el pato, lo cogían por las patas y lo llenaban de sebo. El pato brillaba. Luego lo colgaban de una soga que amarraban en dos palos, enterrados a cada extremo de la calle. Ibas más gente a ver ese juego que al baile. Después que al pato lo tenían guindando de esa soga, iban saliendo los jinetes. Salían de una distancia de diez metros. Y echaban a correr. Tenían que coger velocidad, si no, no valía, y cuando llegaran al pato arrancarle la cabeza con todas sus fuerzas. Al que lograra llevársela le regalaban una banda punzó y lo nombraban presidente del baile. Como presidentes recibía otros regalos particulares. Las mujeres se le acercaban enseguida. Si tenía novia, a ella le ponían otra banda y la nombraban presidenta. Por la noche iban juntos al baile a presidir. Eran los que primero salían a bailar. A ellos también les tiraban flores (Barnet, 1980: 76).

La noche del 27 de julio fue el baile de las capitanas entrantes y salientes. Tocó el sonido New Kids de San Nicolás, estuvo animado, había algunos niños de entre 9 y 10 años. En San Nicolás pueden bailar mujer con mujer o en parejas. Empezó la lluvia a eso de las 12 de la noche. La mayoría de las personas nos salimos, algunas buscaron refugio de la lluvia, otras se quedaron bailando pese al

agua. Ya no se pudo ver la competencia de cuando beben las capitanas entrantes y salientes. “Se terminó el Santiago”, decía la gente.

Lo que diferencia a las capitanas blancas o mestizas de Ometepec de las morenas de San Nicolás es que los vestidos de las últimas son muy llamativos y bordados con lentejuelas. La vestimenta de las capitanas de Ometepec, aunque es elegante, no se diferencia de la que podrían usar para otro tipo de fiesta. En Cozoyoapan, una población amuzga, las capitanas van con huipiles de bordados vistosos en donde abundan las flores y falda amplia o blusa y faldas con chaquira, los hombres con la vestimenta indígena: calzón y camisa de manta y sombrero de palma; las capitanas llevan una bandera de México. En la procesión que realizan destaca el colorido de sus vestimentas, las flores naturales que llevan en las manos, servilletas bordadas que cubren los presentes, instrumentos de aliento y percusiones acompañan el desfile de las capitanas rumbo a la iglesia. Hay reparto de tamales y chilate. Varios hombres se visten de tigre y hay niñas capitánitas cuyos padres, al pie de la montura, llevan las riendas del caballo.

2) Apropiación de una práctica cultural mesoamericana: El tonalismo.

Alfredo López Austin encuentra en Mesoamérica el fenómeno del nagualismo: “Todo hombre estaba capacitado para liberar su tonalli, ya durante el sueño, ya en estado de embriaguez o de intoxicación con drogas, ya durante el acto sexual; pero no todos poseían la facultad de exteriorizar el ihíyotl o naualli. Esta facultad era el nagualismo” (López, 1989: 427) y el tonal (tonalli, tono, tona), es el animal compañero designado a cada individuo al nacer. “Los dos fenómenos están íntimamente ligados, se accionan en el mismo nivel de lo sobrenatural y están contenidos dentro de un mismo contexto funcional, que tiene como eje rector el control social” (Gabayet, 2002: 15).

Neff (1986) clasifica también el tono como un elemento constitutivo de la identidad del afromestizo:

Por otra parte, el tono, en lugar de ser un elemento de división interna, es más bien un elemento de duplicación, un aliado externo. Al nivel colectivo, puede operar una mutiplicación de

las fuerzas que llega, lo hemos visto, a la constitución de capas. Los dos universos, el del monte y el de la casa, proyectan en dos planos heterogéneos al individuo. No hay relación de dependencia directa pero sí coexistencia. El paso de uno a otro plano se hace a través de los puntos de soporte que son las analogías (físicas, étnicas...) Lo que altera al animal, altera al hombre. Esta relación hombre-animal se desarrolla más bien a un nivel metafórico. (Neff, 1986)

López Austin (1996) informa sobre esta creencia: "Generalmente se ha aceptado que la 'tona' pertenece al territorio de lo que fuera la parte oriental de Mesoamérica". Asimismo, considera que *tonalismo* y *nagualismo* son creencias muy semejantes:

Ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión en otros seres; en ambas la suerte del ser ocupado y la del que remite su entidad anímica están tan vinculadas que la muerte o el daño sufridos por uno repercuten en el otro; en ambas el ser recipiente puede causar daños a otros seres; en ambas es importante el signo del día del nacimiento o del ofrecimiento al agua... La actual creencia en el *tona*, que implica una confusión con el *nagualismo*, es una degeneración del concepto original, y asocia al alma con un animal debido a que en el ciclo de los días del calendario adivinatorio había varios nombres de animales (López, 1996).

También Aguirre Beltrán (1994) encuentra la representación que liga místicamente a una persona con un animal y que se realiza momentos después del nacimiento, no sólo en el afroestizo, también en ciertos grupos étnicos indígenas, entre los cuales se encuentran mazatecas, zapotecas y mayas:

...se abandona al infante en el templo, una o más noches, en un sitio donde se esparce ceniza sobre el suelo; cada mañana los sacerdotes examinan las huellas que puedan dejar los animales de las inmediaciones y cuando las impresiones aparecen, se declara terminada la prueba y se da, para el resto de la vida, por compañero y guarda personal del niño a la bestia que, en la soledad nocturna, visita al recién nacido. Este animal guarda y protector, recibe el nombre de *tona* y el concepto que involucra es conocido, hoy día, por tonalismo (Aguirre, 1994: 103)

Aunque hay una cercanía con el nagualismo Aguirre Beltrán las distingue de esta manera:

...en las culturas donde ambos fenómenos coexisten, todo individuo tiene su *tona*, pero no todo individuo es nagual. La ligadura mística, presente en los dos complejos, sólo es uno de los rasgos del nagualismo, el más sorprendente si se quiere pero no el principal; en cambio, esta ligadura constituye el elemento fundamental del tonalismo. El sacerdote, en el nagualismo, se [...] metamorfosea en otro ser, pierde su forma humana y adquiere una forma animal; en el tonalismo el animal y el individuo coexisten separadamente, sólo están unidos por un destino común (Aguirre, 1994: 103)

El autor considera que la adquisición de un *animal* implica una relación de dependencia entre el hombre y la bestia, en la que esta última cuidará del hombre: “lo libraré de los peligros del bosque y de las acechanzas de los enemigos; pero si el *animal-tono* enferma, es herido o muere, igual suerte correrá el *hombre-tono* [porque ambos] están unidos por un destino común e inexorable.”

López Austin diferencia los dos fenómenos de la siguiente manera:

Para entablar la relación entre el ser humano y su “tona” son necesarias prácticas rituales simples. Para alcanzar el poder de nagual es indispensable la confluencia de diversos factores: fecha de ofrecimiento al agua, predestinación, ejercicios penitenciales, conocimientos rituales, etcétera (López, 1996: 431).

En Cuaji, debido a la urbanización, comienzan a escasear los especialistas de los males “místicos”. Doña Fidelita, que sabe apretar las venas para aliviar el *latido*, me informó que ella va a San Nicolás porque la mayoría de los que se dedicaban a curar han muerto. No obstante, hasta los que aseguran que ya no hay curanderos en Cuaji saben de alguno.

La tía Evelia y don Goyo (entrevista, diciembre de 2000) recuerdan que antes la gente iba primero con el curandero y luego con el doctor. Consideran como algo muy reservado la enfermedad del *animal*: “Ya no es tan evidente, antes se decía doña señora cura de ‘tono’, don señor fulano se enfermó de ‘tono’. “Como quienes los pueden sanar son a su vez ‘tono’ no van andar diciendo que lo son” afirma la tía Evelia. Ella piensa que han disminuido las personas que tienen *animal* porque también ha disminuido el monte:

Antes quien no era “tono” de tigre o de león, era de culebra, los hombres de toro y las mujeres de vaca. Mi mamá era lagarta, cuando se enfermaba la curaban con lodo. Ella decía “no me lleves con el doctor. Sácame las espinas, traigo muchas espinas en los pies”, como las zarzas están orilla del río su animal se espinaba y ella lo sentía.

Habla don Lencho:

Al que hace “tono” al niño se le considera padrino. Es él quien saca de noche al cruce de caminos. El animal que iba a ser su “tono” lo lamía, con su vaho podría decirse que lo bautizaba. Crecía bajo el amparo del que lo había hecho animal. Cuando enfermaban traían al padrino que lo podía curar con su saliva o bien disparaba con un rifle debajo de la cama, cuando alguien moría podía ser porque lo mataban los animales contrarios. Cuando el padrino que lo puede liberar de los peligros del monte muere, el animal queda solo.

Cuando alguien enferma de su *animal* doña Julia Soriano, de 55 años de edad, les ve una sombra entre la frente y el comienzo del pelo:

En esa sombra se puede saber de qué animal se trata. Aquí le unto el remedio preparado: clavos, canela, pimienta, mostaza que también son buenas para el aire, la nuez, [loción de] siete machos, el limón, aceite de coco, aguardiente y el sebo, así amarra todo eso; se muele y se unta toda la cabeza, todo, hasta las verijitas se mete la mano, se arropa al enfermo, que sude, ya de que está sudando se desarropa poco a poquito para que el olor salga en el monte. Así es como uno los jalla, con el olor del remedio que uno prepara. Hay unos que rápido sudan y a las once, doce, a la una de la madrugada ya los jallo. Amanecen más bien ya quieren comer. Los busco en las cuevas, Allá voy a lamer al que está enfermo en el monte, veces los jallo llenos de garrapatas, cuando se engranan uso la hierba pelo de indio.

Doña Julia Soriano dice que tiene a su cargo el cuidado de los *animales*, a los cachorros compañeros de los niños y también a los mayores:

Yo cuido una parte y en otra pongo a otro a cuidar. Los llevo por camada, también grandes, ya paridos. De una camadita hombrechitos todos juntos, las mujercitas aparte, ya que veces hay problemas. Mujeres, con mujeres, hombres con hombres, chiquitos con chiquitos... Si se pelean los desparto, cuando se atorán entre las ramas de los árboles hay que ir a destrabarlos.

Julia Soriano y Cira Chupín (octubre del 2000) aseguran que cuando se mata a un animal que tenía su compañero la carne puede estar varios días hirviendo y no se ablanda.

A doña Cira le llamó su hija Cirita de los Estados Unidos. Le platicó que ella y sus amigos fueron al manzanar de “un gabacho” del jefe de uno de ellos en Indianápolis:

Para allá es puro bosque y van muchos venados. Matamos uno, ya se partió y como fuimos varios, lo pelamos bien todo. Nos fuimos a donde vivíamos, eran como dos horas de distancia, cuando llegamos a la casa el venado ya traía cuatro gusanos blancos, grandotes, bien feos, nos dio asco y lo tiramos a la basura, llamé a mi mamá y le pregunté qué significaba eso. A lo mejor era un tono. Como en San Nicolás se ve mucho eso. “Era el compañero de alguien de allá, hija, ni modo que se hubiera ido el animal con uno de los que se fueron de aquí, yo le dije que si había modo que lo enterraran”. (Cira Trinidad y Cira Chupín, octubre del 2000)

Otra de las características de la carne de *tono*, según las curanderas de San Nicolás, es que no se puede comer.

Doña Emilia Hernández (diciembre de 2000) también curaba de *tono*. Tenía más de 70 años cuando me platicó que a su casa llegaban graves y se quedaban internados hasta ocho días:

Yo sabía quién les quería hacer daño, los curaba pero les decía que tampoco digan a onde... Me he ido quitando yo de eso, porque peligraba mi vida, cosa de que pue' es una miseria la que me pagaban... Como ya tengo este negocito... [de cerveza] Para saber si están enfermos del animal, le busca uno en la mollera y luego acá en la espalda... yo conozco nomás de ver aquélla persona si es de allá o es de aquí, si es de allá le digo bu'ca quien te cure de allá... Los que tienen animal saben que lo tienen. Los

que son de allá tienen **dos vidas** y la del monte uno la conoce y es más desesperado allá que aquí, porque andan con miedo en el monte peligrando su vida. En el tiempo de los aguajes, esos animales con la desesperación y la sed, tan espiando algún venao, pero si baja primero el tono lo van a tener que matar, porque entonces ya no llega el venao. Yo curaba con remedio del monte, de allá mismo, luego la mostaza y una vela de sebo. Y ya viene uno con el timorreal se le da como té. La mostaza con el timorreal se muele y se dan friegas, se arropa y duerme así. A los dos o tres días se baña al enfermo; pero se cura primero **allá**, a lambidas con puras lengüeteadas para las descomposturas, o que esté quebrado; después aquí con el remedio. Le digo que se han admirado tan graves que los traían en carro. Les arreglaban el cuarto, pasaban cargándolos a su cama y ya a los dos días caminaban solos y cómo estás, no, ya me siento bien. A la semana los daba de alta, se iban buenos, caminando. Curándolos, son tres días de seguido, luego un día sí y un día no. Si no era una cosa gravosa los curaba y ya se iban. Conforme se sintieran venían a la semana, al mes ya estoy bueno señora, no siento nada ya... a veces me dicen mamá.

—¿De qué manera, doña Emilia, se hace tono al niño? — le pregunto.

—Los dañan a los muchachitos, pero tiernitos, y ellos ni cuenta se dan si están en el mundo o no. Se descuida la mamá de noche y lo sacan a un cruce de caminos. Lo daña alguien que tiene su animal y lo lamben y ahí se lo dejan botao debajo de la cama y la mamá no siente cuando se le meten de noche. Ya se lo traían y ya no se lo acostaban, lo dejaban debajo de la cama. Y al otro día amanecen platicando: “Madre, tú, mi hijo me lo quitaron, yo me albeante desmemoriada, buscando a mi hijo lo jallé debajo de la cama, y otra dice, no es que se te caíra y tú no sintiste, no es que te lo sacaron y ya lo dañaron”. Aquella persona que daña a esa creatura tiene que cuidarla más peor que su mamá. Un cuidador puede tener hasta 10 animales, y eso’ los anda cuidando como si fueran sus hijos, porque esas creaturas que no pueden, usted tiene que buscarle de comer, usted le echa como pichón.

Hay diferencias entre la concepción de tono entre las dos curanderas a las que entrevisté. Doña Julia Soriano considera que es una sola vida en dos cuerpos y por eso se explica que cuando muere uno, tenga que morir el otro. En cambio para doña Emilia el *hombre-tono* es alguien que tiene dos vidas: “Cómo va a cargar su

alma aquí y tenerla allá son dos vidas, no una”. Ella asegura que las personas que tienen *animal* “Saben lo que hacen en el monte se dan cuenta”.

La señora Emilia asegura que se puede desbaratar el vínculo de la persona con el animal: “Le hace uno como los gatos, viene usted y le dan ese michito lo bota pal aire, y si el gatito no se desvoltea, él mismo se va matar”. Aunque sostiene que eso se puede hacer cuando están tiernitos: “Uno hace como desbaratarlo de cuatro a cinco meses tirándolo y lamiéndolo. Se desbarata y ya no hay nada esa dependencia”.

Los puntos de vista que se ofrecen son diferentes: en Cuaji dicen que si se consigue el cuero del animal muerto que esté sin salar y con ella se arropa al enfermo se puede evitar que la persona muera. En San Nicolás Julia Soriano y Cira Chupín son tajantes: “no hay modo de librarse del destino porque se tiene una sola vida en dos cuerpos”.

3) ¿Por qué el santo patrono prefirió a los indígenas? Análisis estructural del mito del santo patrono

La historia oral de San Nicolás es rica en su memoria histórica y en sus mitos (fundacionales, sobre el origen de su ejido, sobre sus “armeros” que lucharon en contra de la hacienda Miller, que tuvo un latifundio en la región; sobre el tipo de casa habitación de origen africano).

En el proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa al pueblo para asumirse como unidad, sin duda ocupan un lugar destacado sus mitos de origen, entre ellos el relato mítico del santo patrono. Para Juan Castaingts el estudio del mito es indispensable en una etapa como la actual:

Queremos subrayar dos razones que, a nuestro juicio, acentúan la importancia de estas investigaciones:

- a) Conocer nuestra mitología es estudiar los operadores del pensamiento y la estructura que los relaciona, es decir, la lógica con que se opera y los términos con que se trabaja.

- b) La mitología constituye también la referencia por medio de la cual el ser social determina su identidad, como parte activa del proceso social y como la totalidad del mismo proceso.

(Castaingts, 1986: 23)

A través de los mitos es posible reconocer las justificaciones sobre la historia de las poblaciones y sobre sus prácticas. Identificar qué es lo que hace a la gente semejante entre ellos, qué los diferencia de los demás. De que manera se perciben a sí mismos; cómo ven a los otros y cómo son vistos por los demás. Cuál ha sido el modo en el caso de los pobladores de San Nicolás en el que han valorado su afroestizaje y si esta percepción ha cambiado.

Aguirre Beltrán señala que los cuileños no se identifican con los africanos, se llaman a sí mismos mexicanos. Como sabemos el color negro de la piel está cargado de significaciones negativas, siendo lo “ideal” la piel blanca.

En pláticas que tuve con los lugareños (en algunas estancias durante los años 95-96) percibí en muchos de ellos, un sentimiento de no aceptación de su color. Como si la vida fuera más fácil para los “blancos”; o como si el color más claro de la piel fuera una ventaja sobre ellos. Por otro lado, hay una percepción de menosprecio en cuanto a los indígenas en la vida cotidiana; aunque en la representación de la danza de “los apaches” no es así, ahí se puede observar una identificación con los indígenas, y es, asimismo, sorprendente lo que revelará el análisis del mito del santo patrono. Existe, además, una dinámica de inserción de familias indígenas (amuzgos y mixtecos) en las actividades económicas de esta región de la Costa. En el área de riego y en ranchos aledaños, familias enteras de indígenas son contratadas para cuidar los ranchos o simples predios. Ahí viven, trabajan por menor salario o a cambio del préstamo de las parcelas. De ahí salen a contratarse con otros, allí sí a precio un poco mejor. Esto es bien aceptado por los afroestizos. En cambio, en ocasiones cuando se forman matrimonios mixtos con indígenas no es bien visto.

Esta relación de ambigüedad en lo concerniente a los indígenas encuentra una justificación en el mito del santo patrono de San Nicolás. Como veremos el mito fundacional, referente al santo patrono del cual lleva su nombre el pueblo, también contribuye a la cohesión del sentir común.

La aparición de San Nicolás fue en la laguna que está a la salida de San Nicolás, rumbo a Maldonado. Hace tanto tiempo que fue eso, ya nadie vive quien lo haya visto. Mi papá me contaba que los viejecitos contaban, que cuando se apareció el santo, el cura que venía de Cuaji quiso llevarlo a bendecir a Chilapa. Cuando ya lo traía de regreso, dicen que el cura se le quedó viendo al santo, y dijo: este santo está muy bonito para que esté en ese pueblo; entonces el cura quiso regresar el santo a Chilapa. Entonces el santo se puso pesadísimo. Fueron por mucha gente para levantarlo, pero no pudieron. Cuando decían que se lo traían para San Nicolás, el santo se ponía livianito, pero ya no lo trajeron. Se quedó en Zitlala. Ese San Nicolás que está en Zitlala es nuestro santo. De todos modos, el santo viene todos los diez de septiembre a la fiesta que aquí le hacemos. Viene disfrazado, pero algunos sí se han dado cuenta. Una vez un señor que venía a comprar "cuches" a San Nicolás, en el camino encontró a un señor elegante con sus gentes que le iban cantando. Cuando ese comprador llegó aquí, preguntó que quien era ese señor elegante que se había encontrado. Se fueron varias gentes corriendo a seguirlo, ¡qué vamos a encontrar!, ¡nada! Era el santo que iba de regreso a Zitlala. En esas fechas del santo, la iglesia de Zitlala se cierra y no hay nadie que pueda abrirla. Antes hubo gente que intentaba abrirla, pero no podían. Ahora que ya saben, no insisten. Ya saben que el santo viene a San Nicolás en septiembre. El santo de Cuaji y el de aquí son copias. El bueno es el que está en Zitlala. (Andrés Trinidad, San Nicolás: 24 de junio de 1995)

En una primera lectura podemos encontrar una explicación de las relaciones que existen entre San Nicolás y Cuajinicuilapa; justificar la animadversión entre los habitantes de ambos poblados, la cual puede deberse no sólo a la sujeción de San Nicolás a Cuajinicuilapa, que es su cabecera municipal. Antes de la construcción de la carretera que une a Cuaji con Acapulco estas poblaciones se encontraban en una relación similar en cuanto al número de sus habitantes, y era San Nicolás el que estaba más cercano de Ometepec, que en ese tiempo era el centro comercial de la región. Después de la carretera, Cuaji desplazó los beneficios de Ometepec y a su vez San Nicolás quedó en un lugar secundario; más sujeto aún a Cuaji. La rivalidad entre Cuaji y San Nicolás, además, podría explicarse porque el cura de Cuaji fue quien se llevó el santo de San Nicolás y el que quiso que se quedara en Chilapa. Es decir, Cuaji tiene la culpa de que el santo de San Nicolás no esté ahí.

La relación de menosprecio hacia los indígenas podría tener su justificación en lo que relata el mito de que ellos se quedaron con su santo. Aunque también expresa, quizá de una manera inconsciente, el que el santo los prefirió por ser los indígenas los auténticos pobladores de México. De ahí la ambigüedad de sus

relaciones para con los indígenas: por un lado, el hecho de considerarlos inferiores; por otro, la identificación con ellos en la representación de la batalla de la América contra la España que se lleva a cabo el 16 de septiembre. Es notable la emoción con la que cuentan esta batalla.

Podemos ver que el santo de este mito pertenece a la tradición judeo-cristiana, y que tiene características ambiguas. Seguiremos el análisis de los mitos propuesto por Lévi-Strauss (1974 [1958]) para encontrar el sentido del mito en sus relaciones; practicaremos también lo aprendido en la clase de *Antropología de los procesos simbólicos* impartida por el Dr. Juan Castaingts.

Para Lévi-Strauss son tres puntos importantes que se deben de tomar en cuenta para el estudio de los mitos:

- 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados.
- 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas.
- 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera. (Lévi-Strauss, 1974 [1958]: 233-234)

Si se admiten estos tres puntos, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, se siguen dos consecuencias muy importantes:

Como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades constitutivas; estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que normalmente intervienen en la estructura de la lengua, a saber, los fonemas, morfemas y semantemas. Pero ellas tienen con estos últimos la relación que los semantemas guardan con los morfemas y que éstos guardan con los fonemas. Cada forma difiere de la precedente por un grado más alto de complejidad. Por esta razón, a los elementos propios del mito (que son los más complejos de todos) los llamaremos: unidades constitutivas mayores... no son asimilables ni a los fonemas ni a los morfemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera del discurso. Será necesario, entonces buscarla en el plano de la frase. Se busca traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más

cortas posibles... cada gran unidad constitutiva posee la naturaleza de una relación ((Lévi-Strauss, 1974 [1958]: 233-234)

Para llegar al sentido del mito sobre la aparición de San Nicolás, partiremos pues, del primer punto al que hace referencia Lévi-Strauss, procederemos a ver de qué manera los elementos del mito se encuentran combinados. Veremos cuales son las propiedades específicas del lenguaje de este mito. Diremos, pues, que las siguientes son las *unidades constitutivas que poseen la naturaleza de una relación*, o bien lo que se denomina como mitemas que conforman a su vez el sintagma:

1.-Aparición del santo en la laguna de San Nicolás

2.-Bendición del santo en Chilapa

3.-Emprenden el regreso del santo a San Nicolás.

4.-En el camino el cura de Cuaji que lo llevó a bendecir, piensa que el santo es muy bonito para que esté en San Nicolás y quiere que se quede en Chilapa.

5.-El santo se pone pesadísimo y no lo pueden mover.

6.-Sólo cuando le dicen al santo que lo llevan a San Nicolás se pone livianito, deja de sentirse pesado.

7.-El santo no se va a Chilapa, tampoco regresa a San Nicolás, se queda en Zitlala, población indígena, cercana a Chilapa.

8.-El santo que está en Zitlala es el de San Nicolás.

9.-Sin embargo no olvida a San Nicolás, va el 10 de septiembre a su festejo.

10.-Asiste disfrazado a la celebración que en su honor hacen los afromestizos,

11.-Algunos se han dado cuenta de su asistencia

12.-El santo es un señor elegante con todo un séquito que lo acompaña.

13.- Así es como lo vio un visitante que llegó a San Nicolás

14.-Cuando la gente se da cuenta de su presencia, lo busca, pero no lo encuentra; se les desaparece.

15.-Cuando San Nicolás se va al pueblo que lleva su nombre, la iglesia de Zitlala permanece cerrada y nadie puede abrirla

16.-Las imágenes del santo que hay en Cuaji y en San Nicolás son copias.

17.-El bueno es el de Zitlala.

Presenciamos en este relato mítico un recorrido geográfico, marcado por relaciones de subordinación jerárquica: civil y religiosa.

Primeramente el santo se aparece en el agua, en la laguna de San Nicolás, el pueblo elegido, podemos decir, de este santo de quien la población tomará el nombre. Sin embargo el cura de Cuaji, [ya que San Nicolás no tiene cura] que es también la cabecera municipal de San Nicolás, decide llevarlo a Chilapa, lugar de la arquidiócesis católica; con una importancia a nivel estatal, ya que ahí había un obispado, un seminario; así como colegios católicos de mucho prestigio.

Elucubrando podemos decir, pues, que el santo es trasladado de un sitio profano (San Nicolás, lugar de negros) a una zona sagrada (Chilapa, lugar de “blancos” o mestizos); no obstante la iniciativa del traslado y el traslado mismo se debe al sacerdote de Cuaji, población, a la que está sujeta San Nicolás. El recorrido geográfico pasa del agua (la laguna) a la tierra; de la Costa Chica a la Montaña. Después de bendecir al santo, tentativamente podemos decir que éste ser sobrenatural pasa después de la bendición de profano a sagrado.

Al iniciar el regreso a San Nicolás, el sacerdote de Cuaji, piensa que San Nicolás debe de quedarse en Chilapa [el lugar sagrado de los “blancos” o mestizos] y no volver a San Nicolás [lugar profano de los negros.]; pero al santo parece no agradarle la idea y se vuelve pesado, al grado de que no pueden moverlo. Sólo cuando le dicen que van para San Nicolás se vuelve liviano. Lo sagrado adquiere en este mito la característica de peso, siendo lo profano liviano. Sean pues los pares de

oposiciones: sagrado/pesado = profano/liviano: sagrado/blanco = profano/negro. Tendríamos también la oposición geográfica: montaña/sagrada = costa/profana, y volviendo al inicio, al lugar de la aparición del santo: agua/profana = tierra/sagrada

Los lugares geográficos que encontramos son cuatro:1) San Nicolás [población afromestiza] 2) Cuajinicuilapa [población afromestiza] / cabecera municipal

Otras poblaciones que aparecen son 3) Zitlala, población indígena, y 4) Chilapa, lugar de “blancos” o mestizos; siendo a su vez Chilapa cabecera municipal de Zitlala.

Inicialmente encontramos la oposición entre lo afromestizo (representado por San Nicolás y por Cuaji) y lo “blanco” o “mestizo”, ejemplificado por Chilapa. El papel de Zitlala, población indígena vendría a marcar una relación intermedia entre lo blanco y lo negro. El santo no regresa con los negros, tampoco se va con los blancos, se queda con los indígenas.

Así pues, tendríamos: San Nicolás subordinado a Cuajinicuilapa = Zitlala subordinada a Chilapa.

Hay una relación de sujeción de San Nicolás respecto a Cuajinicuilapa: San Nicolás menor que Cuajinicuilapa.

Curiosamente los polos de esta relaciones serían los pares subordinados: San Nicolás/ Zitlala, a los cuales involucra el santo. Ya que aparece en San Nicolás pero se quedará en Zitlala. Siendo San Nicolás una población afromestiza y Zitlala una población indígena.

Aquí por la relación con el santo, San Nicolás quedaría subordinado a Zitlala, dado que el santo se quedó en esa población. Así tendríamos a Zitlala mayor que San Nicolás.

El santo que está determinando la relación de identidad de los afromestizos de San Nicolás prefirió a los indígenas; sin embargo no los abandona del todo; dado que el día de su fiesta va a San Nicolás, aunque no se deja ver por ellos. Por lo que el mito podría estar aludiendo al misterio del origen de los afromexicanos del municipio de Cuajinicuilapa, ya que las imágenes del santo que tienen tanto Cuaji como San Nicolás no son las auténticas. Así como el origen africano de su identidad permanece vedado.

Sobre ello dice Aguirre Beltrán que los afromestizos de México no lograron reconstruir su pasado africano, dadas las circunstancias del esclavismo:

Su status de esclavo, sujeto a la compulsión de los amos esclavistas cristianos, le impidió hacerlo; aun en aquellos casos frecuentes en que la rebelión lo llevó a la condición de negro cimarrón y, aislado en los palenques, vivió una vida de absoluta libertad, su contacto con el indígena y con el mestizo aculturado le impidió llevar a cabo esa reedificación ...el negro sólo pudo, en los casos en que alcanzó un mayor aislamiento, conservar algunos de los rasgos y complejos culturales africanos y un porcentaje de características somáticas negroides más elevado que el negro esclavo, que permaneció en contacto sostenido con sus amos; pero en ningún caso persistió como negro puro, ni biológica ni culturalmente. (Aguirre, 1985: 10-11, 13)

En el plano del paradigma o del significado, después de revisar los haces de relaciones podemos conjeturar acerca de esa realidad inconsciente que nos da a conocer el mito sobre una cierta envidia de parte de los afromestizos hacia los indígenas que tienen al santo verdadero, ya que los indígenas son los originarios de estas tierras. En cambio los afromexicanos sólo tienen réplicas o copias de su santo pero no la imagen auténtica. Como si a su vez reconocieran la legitimidad de los indígenas respecto a su origen, como los nativos de este país. En cambio los afromestizos conservan el enigma sobre su origen. El misterio del santo que cuando es la fiesta de San Nicolás hace sentir su ausencia-presencia en Zitlala, porque no está, pero a la vez no es posible abrir la puerta de la iglesia, connotando con ello su presencia. Pero a la vez su presencia-ausencia en San Nicolás porque la gente sabe que asiste pero no lo puede ver. Así como ellos no pueden saber con certeza cual es su verdadero origen.

Siguiendo las ideas de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1974 [1958]: 234) acerca de que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino haces de relaciones, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento "natural", logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en

efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la “lengua” y del “habla”. En este mito si ordenamos por temas los mitemas a la manera que lo propone Lévi-Strauss encontramos las siguientes relaciones:

1.- Aparición del santo en la laguna de San Nicolás	2.-Bendición del santo en Chilapa	7.- <i>El santo no se va a Chilapa, tampoco regresa a San Nicolás, se queda en Zitlala, población indígena, cercana a Chilapa.</i>
3.-Emprenden el regreso del santo bendito a San Nicolás.	4.- En el camino el cura de Cuaji que lo llevó a bendecir, piensa que el santo es muy bonito para que esté en San Nicolás y quiere que se quede en Chilapa...	8.- <i>El santo que está en Zitlala es el de San Nicolás</i>
6.- sólo cuando le dicen al santo que lo llevan a San Nicolás se pone livianito, deja de sentirse pesado.	5.-El santo se pone pesadísimo y no lo pueden mover.	15.- <i>Cuando San Nicolás se va al pueblo que lleva su nombre, la iglesia de Zitlala permanece cerrada y nadie puede abrirla.</i>
9.- <i>Sin embargo no olvida a San Nicolás, va el 10 de septiembre a su festejo.</i>		11.- <i>Algunos se han dado cuenta de su presencia.</i>
10.- <i>Asiste disfrazado a la celebración que en su honor hacen los fromestizos</i>		12.- <i>El santo es un señor elegante con todo un séquito que lo acompaña.</i>

*13.- Así es como lo
vio un visitante que llegó a
San Nicolás*

*14.- Cuando la
gente se da cuenta de su
presencia, lo busca, pero no
lo encuentra; se les
desaparece.*

*16.-Las imágenes
del santo que hay en Cuaji y
en San Nicolás son copias*

*17.- El bueno es el
de Zitlala.*

Las relaciones de la primera columna se refieren a las relaciones del santo con San Nicolás. Su aparición que manifestaría una elección por ese poblado. No obstante su aparición parece que tuviera un carácter profano, ya que no se le considera sagrado en sí mismo, lo tienen que llevar a bendecir lejos del lugar de su aparición. Su aparente regreso y su “engañosa” preferencia hacia los afroescendientes, ya que cuando se le dice que van para San Nicolás se pone livianito; la manifestación de que no olvida a los de San Nicolás ya que va a su fiesta; a la que, sin embargo asiste disfrazado; y la falta de autenticidad de la imagen

que tienen los afromestizos; porque finalmente su santo no se quedó con ellos. Lo que nos remite a una relación ambigua entre el santo y el poblado de San Nicolás. Parece que sí pero no. Que hubiera una preferencia del santo hacia los afromestizos; pero no se trata de una elección tajante, afirmativa; más bien es una relación llena de dudas y titubeos. Aunque tampoco se trata de un rechazo, claro, firme. Se podría hablar de una relación encubierta, simbolizada en el disfraz que usa el santo para ir a su pueblo. Como si no pudiera mostrar claramente su preferencia por los afromexicanos. Por eso lo que ellos tienen es una copia.

En la segunda columna estaría la relación del santo con la “blanca” o mestiza ciudad de Chilapa o bien con la iglesia. La bendición que recibe en Chilapa y que le da a este ser sobrenatural el carácter de sagrado. Cuando el cura de Cuaji, piensa que está muy bonito para que regrese al pueblo de “feos” de San Nicolás y quiere llevarlo de vuelta a Chilapa se pone pesadísimo y no lo pueden mover. Como si manifestara un rechazo a los “blancos” o mestizos o prefiriera lo profano de San Nicolás en contraposición a lo sagrado de Chilapa.

La tercera columna señala la relación del santo con los indígenas de Zitlala: se queda con ellos; como en una zona intermedia: ni lo “blanco” o lo sagrado de Chilapa; ni lo negro o profano de San Nicolás. Sino lo intermedio de lo indígena, que no es ni blanco ni negro. Aunque en la fecha del festejo en San Nicolás se aleja de los indígenas y deja cerrada su iglesia. Ese es el santo auténtico legítimo, el que se quedó con los indígenas, que también son los originales habitantes de este país.

Zitlala, como hemos visto, aparece con la relación de intermediaria o mediadora entre el lugar profano, negro de las poblaciones afromestizas y el lugar sagrado, blanco de Chilapa. Lo que nos daría a los indígenas como intermediarios entre los blancos y los negros; entre lo profano y lo sagrado.

La cuarta columna marcaría la identidad confusa del santo, tal vez como una manera de simbolizar el enigma del origen de los morenos. Se trata de una identidad indefinida; cuando la gente cree encontrarlo no se deja ver. Es también un señor elegante; bonito, blanco (en contraposición con los “feos” y “negros” de San Nicolás), que pareciera que se deja ver por los fuereños, pero no por los de San Nicolás. Cuando la gente lo busca no lo encuentra; se les desaparece, no se deja ver.

Los habitantes de San Nicolás así como los cuileños se llaman a sí mismos mexicanos. Después de analizar este mito podríamos aventurar que por medio de

su santo patrono (al que vemos cumpliendo con una función de operador lógico externo) intentan legitimar ante sí mismos y ante los demás su identidad mexicana. Aunque este mito confirme la creencia de que los principales componentes de nuestra nacionalidad son lo indígena y lo blanco dando como resultado el mestizaje; en el cual lo negro ocupa un lugar de menor importancia. Desde luego esta percepción ha cambiado desde los estudios pioneros de Aguirre Beltrán. Así también la valoración de la africanía de estos pueblos se ha transformado debido a la llegada de investigadores que buscan en ellos alguna huella de lo africano; lo cual les ha permitido replantearse sus orígenes; ya no de una manera negativa sino como algo que los distingue y los hace peculiares ante los demás. De lo cual me ocuparé en el siguiente capítulo.

El santo da a su vez legitimidad tanto a los afromestizos, porque se apareció en su pueblo, como a los indígenas porque se quedó con ellos. Pienso que también representa la conquista religiosa realizada por los blancos tanto a los indígenas como a los afrodescendientes.

Aunque sólo analizo una versión del mito, no está de más señalar que existen otras versiones. La siguiente es presentada por Miguel Ángel Gutiérrez Ávila y Francoise Neff (1985):

San Nicolás de Tolentino, ermita de San Agustín, vivió en Italia a finales del siglo XIII. Al ser introducido por los agustinos en la Nueva España después de la conquista, perdió sus orígenes italianos y tuvo, para responder a las necesidades religiosas locales, que transformarse en un vaquero costeño negro. El santo, cuya altura rebasa los 2 m, fue supuestamente robada por un cura agustino del pueblo de San Nicolás y actualmente se encuentra en el pueblo náhuatl de Zitlala, en la baja montaña del estado de Guerrero. Para los zitlatecos, San Nicolás se quedó en su pueblo en 1746 a causa de haberse puesto "pesado", después de que los negros habían llevado al santo a la ciudad de Puebla para que lo retocaran. Los afromestizos de San Nicolás cuentan que el santo se apareció cuando el pueblo era todavía un rancho, en medio de una paila de ceniza donde se producía jabón. Pronto logró tener su propia hacienda con grandes cantidades de ganado en virtud de los milagros que concedía. (Gutiérrez y Neff, 1985: 24)

Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1987) hace una revisión de la toponimia de los lugares por donde pasó el santo en su recorrido de la Costa Chica a la Montaña del Estado de Guerrero.

Podemos terminar con Lévi-Strauss reconociendo el enigma del tiempo mítico: “su doble naturaleza, a la vez reversible e irreversible, sincrónica y diacrónica—sigue, pues, sin explicar.” No obstante esa intemporalidad que conforma al relato mítico explica nuestro presente desde un pasado legendario y contribuye al fortalecimiento de la identidad, a la vez que puede revelar cosas inconscientes sobre nosotros mismos.

4) La fiesta religiosa y la fiesta cívica

a) 10 de Septiembre: La fiesta religiosa

La identidad se fortalece con la celebración de las fiestas o los rituales que propician la identificación entre los individuos de la población.

José Carlos Aguado y María Ana Portal (1992) consideran al ritual como un espacio/tiempo privilegiados de la recreación y reproducción de significados culturales. Dicho en otras palabras, la significación social es adquirida en la medida en que las prácticas colectivas se estructuran en tiempos y espacios socialmente establecidos y reconocidos, los rituales.

Los autores consideran que un ritual se define entre otros, por los siguientes aspectos:

Recrea la memoria histórica de los grupos sociales, sintetizando en un solo momento el pasado, el presente y el futuro. Asigna roles y moldea conductas, organizando jerárquicamente la estructura social, es decir, instituye y legitima la diferencia. Expresa y modula las contradicciones sociales en acto. Relaciona al individuo con su grupo y viceversa; a lo biológico con lo social y al deber con el deseo; constituyéndose como uno de los mecanismos a través de los cuales se da la apropiación de la experiencia colectiva. El ritual es, pues, el mecanismo por medio del cual se estructuran en lo cotidiano, y con base en el uso organizado de tiempo y espacio, las identidades tanto individuales como sociales (Aguado y Portal, 1992: 87- 88)

Son dos las celebraciones al santo patrono, San Nicolás Tolentino. Del 6 al 9 de enero se lleva a cabo la feria de San Nicolás. El día 8 se hace el cambio de mayordomías, el mayordomo anterior entrega al nuevo mayordomo el estandarte con la imagen del santo patrono, la ropa de la Minga y del Pancho, personajes

carnavalescos, el dinero que se recolectó de las cooperaciones voluntarias y de la “multa” que hacen los vaqueros de San Nicolás a las personas que tienen ganado, después de que anotan sus nombres en el petate que cubre el armazón del toro de petate. Durante el cambio bailan los “bailantes o vaqueros de San Nicolás”, quienes intervienen durante el mes de septiembre desde unos días antes al día 10 de septiembre que es el día de San Nicolás Tolentino.

Marchan en procesión de la casa del mayordomo saliente a la iglesia, en donde ofrecen su danza al santo patrono.

La feria de San Nicolás, que se lleva a cabo en enero aunque sigue siendo una celebración importante, sin duda ha perdido intensidad, ya que antes se escenificaba, en honor al santo, *la danza de los doce pares de Francia*. Me tocó presenciarla la última vez que se realizó, en enero de 1995. Después se hicieron algunas representaciones con niños en otras fechas, pero no perduraron.

Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (1996) clasifican a esta danza dentro de las danzas de conquista, encuentran su antecedente más antiguo en el siglo XII. *Los doce pares* relatan “la lucha épica de Oliveros de Monmière contra Fierabrás de Alejandría, la traición- conversión de Floripes y la derrota-conversión de los turcos a la fe cristiana son los principales temas de la gesta mediterránea” (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 8).

Los autores destacan que: Los procesos rituales en los que tienen lugar las danzas de conquista corresponden a la armadura definida por Van Gennep (1909) como la de los ritos de paso. A diferencia de los ritos del ciclo de vida, tienen como principal función marcar el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo. Algunos autores han preferido designarlos *ritos de intensificación* pues congregan a las colectividades humanas para delimitar particiones temporales de cierto intervalo. En general se trata de grandes celebraciones de comunales que indican cambios estacionales o anuales y señalan para determinado grupo su tránsito de un estado de normalidad previo, relativamente estable y fijo, a otro posterior ((Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 22).

Bonfiglioli (1998) contrasta la danza de la conquista que refuerza la identidad indígena, dentro de la identidad dancística regional, con la apropiación por parte de los afro mestizos de la *danza de los doce pares*, debido a que son buenos jinetes y

no tienen dificultades de expresarse en español para las declamaciones verbales que requieren *Los doce pares*. Aunque en la danza de los tejorones, que se baila en la Costa Chica de Oaxaca, los danzantes utilizan máscaras que representan el rostro de un negro, no creo que pertenezcan a las danzas que están reforzando la identidad afroestiza, ya que el negro sólo es uno de los varios personajes.

El ritual que se lleva a cabo en los primeros días de enero y desde el 6 de septiembre en honor al santo patrono está relacionado con el mito de su aparición y en cierta forma complementa esa visión religiosa e identitaria de los habitantes de San Nicolás. En la historia oral del lugar San Nicolás es un santo nativo, campesino de esta población de quien se dice que: “era un niño muy obediente y acomedido, que decía: “mamá voy por la leña”. San Nicolás niño jugaba con el barro cerca de la laguna y hacía monitos de barro, así hizo a sus danzantes: los vaqueros y al toro petate, primero los creó --a semejanza del Dios bíblico-- de barro y de esa manera instituyó esta tradición dancística. “El santo tenía sus papaces y lo sepultaron en el campanario de la iglesia. Le encuentran una carta donde dice que es de San Nicolás. El es originario, no ve que hasta moreno está”. (Sra. Guadalupe Hernández, San Nicolás octubre del 2000)

Otra historia que se cuenta también en el mito del santo es que asiste a su celebración: “El señor San Nicolás se trajo a su sacristán para acá [al pueblo de San Nicolás]. Estuvieron dos o tres días y la puerta de la iglesia de Zitlala estuvo cerrada. El sacristán desaparecido, la puerta cerrada, sellada. El santo y el sacristán caminaron por toda la orilla del mar. Cuando llegó el sacristán a Zitlala la gente le preguntaba qué a donde estaba, que si había querido robarse el santo. Interpretaron las cosas mal; ya estaban que si lo mataban o no. El sacristán se vio obligado a decir “El santo me dijo que nos fuéramos para su tierra, que allá le hacen una fiesta muy bonita”.

Los “cocheros” [vendedores de puercos, coches o cuches en términos locales] en otra ocasión lo toparon, rumbo a Montecillos “con su mancha de bailantes”. Cuando se regresa a Zitlala, como no usa zapatos, se llena los pies de arena. (Cira Trinidad y Julia Soriano, San Nicolás: Octubre del 2000)

La danza en palabra de Maira Ramírez es “un mito no verbal ritualizado”. La misma investigadora advierte que la danza va a utilizar otro lenguaje no verbal, el del

cuerpo, para decir de otra manera lo que cuenta el mito. La danza como el mito se vale de la metáfora y se debe de tratar de encontrar lo que da sentido. (Entrevista con Maira Ramírez: México D.F, julio del 2007).

La danza del toro de petate

Los danzantes

El número de “los bailantes de San Nicolás” (es el término local), también llamados vaqueros puede variar de 24 a 30. Son 6 “los cabecillas”. El del cargo más grande es el mayordomo de calle. Sigue el caporal, luego el administrador del rancho, el puntero, el caudillo es uno de los que traen sombrero y el monteador, que trae el cuerno. Todos los demás son vaqueros. Hay dos personajes carnavalescos que forman parte de cortejo de los bailantes de San Nicolás La Minga y el Pancho. La Minga es un hombre que se viste de mujer, usa una máscara de blanca o mestiza, con pintura en la boca y sombras en los ojos. Su atuendo corporal exagera los senos y las sentaderas, acompaña su vestido con un chal y trae una muñeca como si fuera su bebé, una muñeca blanca. Además hay 3 niños pequeños que son los Panchitos, los hijos de Pancho y María Dominga, “la Minga”.

Los ensayos

Los ensayos inician desde mediados del mes de agosto. Según lo acuerden, se pueden reunir en la iglesia y ensayar en el atrio o bien afuera de la casa del mayordomo. Ya que suele haber suficiente espacio debido a la distribución de las viviendas en el pueblo. En algunas ocasiones practican la danza cada noche, otras veces cada tercer día.

La música

Don Gilberto Petatán los acompaña con música de violín, también el músico del tambor es de aquí. A veces, los músicos ensayan con ellos, sino lo hacen con

música grabada. Nito Noyola es, desde hace varios años, el que dirige los ensayos, siendo a su vez uno de los danzantes de mayor cargo.

Indumentaria y parafernalia

Entre “los vaqueros” predominan los adolescentes de 14 a 18 años. Traen en la cabeza un cuerno forrado con moños de regalos de diversos colores y espejos en la base, le llaman coleta. Los “cabecillas” son los que usan sombrero. La vestimenta no es del todo uniforme hay playeras, camisas a cuadros, predominan los colores oscuros, pero también hay azul cielo y beish, pantalones de mezclilla de diversos colores. Usan paliacates que les cruzan del hombro a la cintura y un pañuelo rojo en las manos. Algunos traen guaraches, otros zapatos cerrados y tenis.

Los niños usan un sombrero forrado de papel brillante rojo y adornado con moños de regalo de diferentes colores y de espejos pequeños. Los Panchitos acompañan al Pancho y a la Minga en el baile que ejecutan cuando pasan casa por casa a pedir “una multa” a los que le pusieron el fierro con sus iniciales a su toro, al toro petate. El Pancho usa una máscara de negro. Trae un lazo, una pistola. En un escrito el antropólogo Miguel Ángel Gutiérrez Ávila dice que el Pancho es el diablo. El personaje tiene las características de transgresión sexual atribuidas a los diablos, a los Judas y también a los negros como nos dicen Jáuregui y Bonfiglioli:

Dentro del panorama de las danzas teatrales mexicanas, se puede afirmar que los diablos tiene preeminencia sobre los ángeles...los encontramos constituidos en bandos independientes, simbólicamente asociados a la risa y la transgresión cómico-sexual. En todos estos casos se manifiesta una conjunción de las temáticas de conquista, de la Pasión de Cristo y de otros elementos de la ritualidad amerindia. Otros personajes jocosos –“negros” o “negritos”— también se presentan en la danza de la Conquista, de la pluma, de David y Goliat y en algunas variantes de la de los doce pares de Francia. Sin embargo, aquí ya no aparecen como bando de demonios transgresores, sino como un pequeño grupo cuyo papel es ambiguo. Por una parte, su predilección por las máscaras y el disfraz, su actitud graciosa, irreverente y libertina, nos recuerdan, otra vez, la relación que guardan con lo que Brisset define como la vertiente carnavalesca. Por la otra, en virtud de su ambigüedad y, sobre todo, de su nombre, nos hacen pensar en su posible vínculo con la tercera raíz mexicana, la de los negros. En fin, nos

encontramos frente a un mismo campo semántico, el de la transgresión sexual. Por último, los diablos, los negritos y sus equivalentes, además del atuendo y los signos burlescos, portan un látigo o un machete como símbolo de su poder. Encarnan simultáneamente el desorden, con el que se conducen, y el orden, que imponen a los demás. La transgresión cómica es aquí prerrogativa de unos pocos, pues tanto el público como los demás protagonistas pueden reír, pero no pueden provocar la risa, es decir, no pueden transgredir las reglas. En caso de hacerlo, serían castigados por los únicos transgresores autorizados. (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 16, 18-19)

En la danza del “toro petate”, ejecutada por los vaqueros de San Nicolás, no hay una representación del santo, pero es a su imagen a la que saludan con una reverencia antes de iniciar su danza en la iglesia. También pueden utilizarse otras imágenes, si fuera el caso de no tener a San Nicolás. En una de las casas de las mayordomas iniciaron su danza con el saludo de reverencia ante la imagen de la virgen de Guadalupe.

Sobre la vestimenta de “La Minga”, que es el único personaje femenino traté en el primer apartado; así como de los Panchitos.

El inicio de la danza. El saludo

La ceremonia empieza con una procesión que sale de la casa de los mayordomos y que se dirige a la iglesia por la noche del 9 de septiembre. Una vez que llegan a la iglesia los vaqueros de San Nicolás bailan en el atrio de la iglesia. Cuando inicia la danza los bailantes se forman en dos filas y hacen reverencia a la entrada de la iglesia, ante la imagen de San Nicolás. Hay diversos movimientos: las dos filas se convierten en cuatro, después se convierte en una, luego en un círculo, otra vez dos filas, en una parte brincan, giran sobre sí mismos y terminan en una fila.

La toreada

Afuera de la iglesia los vaqueros montan a caballo con sus garrochas. Se hace un círculo y pasa cada uno de ellos a torear el toro, con un pañuelo en la mano, también Los Panchitos pasan a torear, todos dicen sus “relaciones”. El toro petate baila. También se hace el reparto del toro. El Pancho bromea con la Minga se

pasean alrededor. También El Pancho dice su “relación” “Yo tenía una mata de bule que paría muchos bulitos y de tanto que paría, paría grandes y chiquitos”. Dice el Pancho antes de aventarse sobre un grupo de muchachas. Los danzantes llevan las garrochas en las manos. Esta es una noche alegre con llovizna, cuetes, quema de castillo, humareda y un fuerte olor a pólvora (Diario de campo JST septiembre 9 del 2002). Los vaqueros traen dos paliacates cruzados alrededor de los hombros, la mayoría trae tenis, no vienen propiamente uniformados, aunque muchos traen camisas a cuadros de diferentes colores, pantalones de mezclilla de diferentes colores y tenis. Otros traen playeras. El toro petate iba adornado de globos... Después repartieron pozole y café.

Cuando termina la toreada se hace un reparto paródico de las partes del toro.

A las 6 de la mañana cantan las mañanitas; a las 7 es la misa y a las 10 de la mañana hay una procesión por el pueblo.

En las relaciones de los vaqueros se mencionan diversos lugares: San Marcos, Acapulco, Pinotepa, Zitlala. A continuación transcribo algunas relaciones, las cuales se dicen cuando se torea al toro.

Relación del caporal

Por la hacienda lucida me tocó ser caporal,
 Santa virgen matutina
 Líbrame de este animal
 Si la vista se me inclina
 Debo caer de un desmayo
 El toro lo hago brincar
 Con la rienda de mi caballo
 La virgen me ha de librar
 Nuestra madre del rosario.

El reparto del toro

El Pancho (P) es quien hace el reparto del toro y los vaqueros (V) le contestan. Es un reparto paródico:

P: "La cabeza":
V: "pa' Teresa"
P: "Los cachos,
V: pa' Colacho"
P: "Las patas"
V: "Pa' tu tata"
P: "El orín"
V: "Pa' Efraín"
P: "El pito"
V: "Pa' Vito"
P: "El cuero"
V: "Pa' los vaqueros"
P: "Las orejas"
V: "Pa' tu vieja".
P: "Los ojos"
V: " Pa' los flojos"
P: "Los dientes"
V: "Pa' tu pariente"
P: "Las quijadas"
V: "Pa' las casadas".
P: "La panza"
V: "Pa' Esperanza".
P: "Las tripas pa' Felipa"
P: "La menudencia"
V: "Pa' Tencha"
P: "El librillo"
V: "Pa' Huiyo" [el músico del tambor]
P: "La cola"
V: "Pa' Borola"
P: "Los lomos"
V: "Pa' Chomo"
P: "La pedazada"
V: "Pa' las casadas".
P: "La cuita"
V: "Pa' tu abuelita".

La visita a la casa del mayordomo

Después del reparto del toro los vaqueros van a casa de los mayordomos a desayunar.

La búsqueda del toro

La búsqueda del “toro petate” empieza el día 10 de septiembre. Primero como eran pocos los que tenían ganado en un día se hacía el recorrido. Ahora se pueden seguir hasta un par de días en “cobrar multa” a los dueños de ganado que han puesto su fierro en el toro de petate. El “juego” empieza cuando se esconde al toro, en la madrugada del día 10 en un lugar previamente ubicado, más tarde entre las 8 y 9 de la mañana los vaqueros andan a caballo buscando el toro petate y andan preguntando a la gente si lo ha visto. Cuando lo encuentran tiran cohetes y baila la Minga con el Pancho.

Antes de salir a recorrer las calles los “vaqueros” o “bailantes” anotan en el petate las iniciales de las personas, en cuyas casas se pedirá cooperación. El toro de petate es un armazón forrado con petate y con cuernos, tiene una lengua, orejas de papel, rayas negras pintadas en el petate y un corazón, se le pone un manto encima que tiene una cruz y flores bordadas y las letras “San Nicolás Tolentino”.

El cobro de las multas

El que cobra las multas es El Pancho acompañado por la Minga. Cuando pasa por las casas se hace la representación de una disputa ya que se supone que una persona ajena selló el toro, que según es de San Nicolás y el cuidador es El Pancho, quien le dice a la gente ladrona o corrupta y ellos se ríen. Saca una pistola de juguete y golpea o raya la puerta de las casas. En la búsqueda del toro y luego en el recorrido para “cobrar multas” participa la mayoría del pueblo, los niños, los jóvenes y algunos adultos que van detrás del Pancho y de La Minga, pero también los dueños y dueñas de casa a los que pasan a multar y que siguen el juego de negarse a reconocer que con su fierro sellaron el toro petate o bien acusando al

Pancho de ladrón. Cuando dan la cooperación piden que baile El Pancho con La Minga, a la que también le hacen algunas bromas.

A continuación transcribo alguno de los diálogos que se llevan a cabo.

--Qué usted puso su fierro en mi toro.

--No yo no.

--Cómo que no. Aquí está su nombre y El Pancho señala las iniciales que previamente se anotaron.

--Y ahora como le hacemos [Pregunta el dueño o dueña de la casa]

--Cómo le haces tú. [Le responde El Pancho]

--Pue' ahorita no tengo

-No tienes vergüenza, a ti te voy amarrar.

-Así que ella es tu esposa [Dicen aludiendo a la Minga, que se cotonea]

Luego piden que bailen El Pancho y La Minga, los músicos que también acompañan tocan, y la persona que carga el armazón del toro también baila. La gente le grita al Pancho y a La Minga, que empiezan a perseguir a los que les hacen bromas. El Pancho cuando agarra a algún niño le echa tierra adentro de la parte trasera del pantalón.

Ya que terminan en la casa de los mayordomos se hace el recuento de lo que juntaron con lo de la multa del toro.

Ha habido cambios en la danza del toro de petate que se pueden constatar. En el artículo "El baile del toro de petate" de Francoise Neff y Miguel Ángel Gutiérrez Ávila" (1985) relatan sobre la Mayordomía de San Nicolás de Tolentino, la cual estaba a cargo de una familia:

Desde hace ya varias generaciones la mayordomía de San Nicolás está en manos de una familia; el cargo se ha hecho vitalicio por razones de la tradición. Cuentan que hace poco más de cien años el pueblo dejó en una ocasión de festejarle su día al santo. Aquel infausto 9 de septiembre, desde la noche hasta la madrugada, no dejaron de escucharse los tambores y los violines en la iglesia, señalando que el santo exigía el ritual del cual es fundador.

La abuela materna de los señores García Marcial fue la encargada de corregir tan grande falta. Desde entonces hizo la promesa de que cada año, pasara lo que pasara, el santo tendría el ritual en su día. Al morir, sus hijos y nietos continuaron la tradición iniciada. (Neff y Gutiérrez, 1985: 25)

La mayordomía del santo patrono dejó de estar en manos de una sola familia. Actualmente participan de manera voluntaria más personas. El número de vaqueros se ha ampliado de 16 participantes a 24 ó 30. Sobre el reparto del toro que se hacía entre las mujeres como lo refieren Neff y Gutiérrez Ávila (1985) en el presente se trata de un reparto paródico.

En Cochoapa región indígena los vaqueros llevan garrochas, su vestimenta se distingue por el calzón de manta, camisa de manga larga, sombrero y paliacates que les cruzan sobre el pecho y espalda. Ahí no hay búsqueda de toro sólo el mayordomo sale a las calles con el armazón del toro.

En Ometepec participan los mayordomos como vaqueros y son los que bailan y dicen relaciones a la imagen de la iglesia, aunque también hay vaqueros que tienen una vestimenta similar a los de San Nicolás.

b) 15 y 16 de septiembre: La fiesta cívica. Celebración de la mexicanidad

En San Nicolás como en la gran mayoría de las poblaciones de todo el país se lleva a cabo la ceremonia del grito de independencia y la gente se reúne en los ayuntamientos, palacios o instancias del gobierno para conmemorar la independencia de México.

Hay un Comité de fiestas patrias que se hace cargo de los gastos de estas ceremonias. Los muchachos que quieren participar en la danza de “los apaches” se anotan en la comisaría municipal. Los apaches gastan sólo en las flechas, las cámaras y los cohetes. El comité de las fiestas patrias se hace cargo de su vestimenta y de los carros alegóricos de “la América” y “la reina”. Por lo general los del comité invitan a la muchacha que ellos consideran puede representar este papel y hablan con sus padres, suelen ir a la mitad de los gastos. Este año (2002) Citlali Bruno quiso ser la América, así que la van a vestir “a su manera”. Con los gastos de la reina van a ir a la mitad. Los del comité cambian cada año el día 17. Al presidente le toca invitar a otra persona que se ocupe del cargo y para que busque a los otros miembros que ocupen la secretaría, la tesorería y a cuatro vocales. Desde agosto se comienzan a pedir cooperación en el pueblo, a organizar rifas y bailes para reunir

fondos. También invitan a las personas que tienen ganado (que es la mayoría) para que cooperen con \$100.00 para los premios que se dan en la toreadas que se realizan del 14 al 17 de septiembre y en donde premian a los jinetes que resisten y no los tumba el toro.

Esta noche hay un programa cultural de las diferentes escuelas y que culminará con los vivos a los héroes de la independencia por el comisario municipal.

El 16 de septiembre, día de la independencia, se lleva a cabo en San Nicolás, la escenificación de una guerra entre “apaches” y “gachupines”. Esta dramatización puede clasificarse dentro del complejo dancístico de las danzas de conquista, en las que se representa el “gran rito de paso de México” con el que se resuelve, por la vía simbólica, uno de los ejes más contradictorios de la nación mexicana contemporánea: el nacimiento del mestizaje, meollo cultural de su identidad actual. (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 7)

Se pierde en la memoria desde cuando se ha llevado a cabo la representación de la danza de los apaches y de las reinas de América y de España. En la entrevista de María de los Ángeles Manzano con Germán Miller, él cuenta que desde principios del siglo veinte ya se representaba:

También celebraban el 16 de septiembre, salía el toro de petate de paseo por el pueblo. En el ayuntamiento hacían un templete, nombraban a una reina que representaba a la reina de España y otra más que le nombraban la América que representaba a los indios, vestía con huipil, y la reina vestida el estilo europeo pero con la costura de la región toda ridícula y con muchas alhajas. En esas fiestas decían un discurso que generalmente terminaba con ¡Viva el presidente de la República! ¡Viva el Secretario! ¡Y yo en medio! Salía la reina y la América en un carro alegórico a dar un paseo por el pueblo, bueno más que carro alegórico era una carreta tirada por bueyes o con gentes y adornado con flores artificiales y pedazos de género ridículo y en las tardes eran los jaripeos. (Germán Miller entrevistado por Manzano, 1991: 61)

A las 12 de la noche acaba el programa escolar. El comisario lee un discurso sobre la independencia a la 12:05 da el grito. La América dice una poesía y da un grito más llamativo que el del comisario: Se gritan vivas a los héroes, a don Miguel Hidalgo, a Morelos y también vivas a los apaches y a la América.

Las toreadas son por la tarde reúnen más gente que el desfile y que la batalla. Llegan gentes de comunidades vecinas. Un corral de palos rodeado de camionetas

ganaderas donde la gente se sube para mirar el jaripeo de toros. No se hacen palcos. El Comité de fiestas designa a "los comisionados"[una especie de mayordomos] que darán "punche" a toda la gente. Es una bebida de agua de coco, azúcar, alcohol o anís, canela y pulpa de coco; se sirve caliente. El sabor de esta bebida recuerda al "ponche" de frutas de fiestas navideñas. Los jinetes en bola están más pegados a la camioneta del "punche" que a los toros. Hay además mucha venta de cerveza.

c) La representación de la batalla de apaches contra gachupines

El 16 de septiembre después del desfile escolar se representa la batalla entre los apaches y los gachupines. Esta representación, como ya se ha dicho, corresponde al complejo dancístico de las danzas de conquista, que se caracteriza por: "La formación de dos grupos cuyo antagonismo se fundamenta—por medio de la escenificación de un combate—en la conquista, recuperación o defensa de un territorio" Dicha confrontación implica: 1) el carácter étnico y religioso de los bandos en pugna y 2) el aspecto épico-militar del conflicto representado". Jáuregui y Bonfiglioli señalan, que no obstante, los protagonistas no siempre son los que su nombre y el argumento textual sugieren. Bajo el disfraz de moros y de cristianos (en nuestro caso de apaches contra gachupines) encontramos con frecuencia a los "indígenas de antes" y a los "mestizos" o los "indígenas de hoy". (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996:12,14-15)

Iniciaré el análisis del ritual de la representación de la conquista con la etnografía de la noche del 15 de septiembre, cuando "los apaches" y "la América" hacen su aparición, ellos son el único grupo que danza. "Los gachupines" representan a los antiguos conquistadores españoles pero sólo intervienen en la batalla que se representa en el centro del pueblo el día 16.

A la reina [de España] la acompañan de damas dos niñas y 3 señoritas detrás de ella visten de color rosa. Ella viste con un vestido blanco de encajes y una capa de terciopelo rojo. La América trae plumas en la cabeza, falda y huipil con lentejuelas.

Los apaches traen bermudas y otros pantalones de diferentes colores, según iban a coronar a la reina, pero ya no se hizo caso, acaparó la atención el baile que llevarían a cabo los apaches con la América.

Jáuregui y Bonfiglioli (1996) nos hacen reflexionar sobre estos procesos dancísticos los cuales según estos autores:

Son hechos simbólicos complejos, constituidos por un núcleo de movimientos rítmico-corporales que se interrelaciona de manera variable con otras dimensiones semióticas. Los desplazamientos kinético-coreográficos se combinan tendencialmente con música y canto, e incluso, en algunos casos, con declamación y gestualidad mímica. Asimismo, al cuerpo danzante se le viste y se le adorna a fin de que adquiera mayor fuerza expresiva, y el escenario supone una preparación claramente semantizada. Los propios movimientos corporales, al realizarse en un registro sígnico. Así, todos los aspectos de las prácticas dancísticas están cargados de significación—si bien frecuentemente ésta opera de manera implícita—y se combinan para producir un mensaje global. En el caso de las denominadas danzas-drama o danzas teatrales—dentro de las que se deben incluir las danzas de conquista—, este aspecto comunicativo se ve potenciado por la intención de desarrollar y expresar una “narración” (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 19)

La danza

En la danza sólo intervienen La América y los apaches. Quienes entrenan esta danza son los miembros que tienen varios años participando. Se forman 4 filas, dando pasos hacia atrás y hacia adelante, combinando con pequeños brincos y aullidos que imitan gritos de guerra, cuando gritan intensifican el movimiento llevando la mano a la boca. Los músicos son 3, un violinista, un tamborilero y un trompeta.

a) Indumentaria y parafernalia

El vestuario de los participantes nos va a recordar que estamos ante un rito. Como nos recuerda Edmund Leach:

Al iniciarse el rito, todos los participantes, casi siempre, “se visten de ceremonia”, es decir, se ponen en primer lugar los vestidos fuera de lo corriente, de modo que podamos ver que existen divisorias sociales (“el contexto pertinente”). Después, en el transcurso de la ceremonia los iniciados, que experimentan un cambio de estatus, se quitan o se ponen vestidos especiales que marcan un cambio de estatus“(Leach, 1993: 76).

Maira Ramírez (2003) comenta que “usualmente para reconocer al personaje o al grupo de danzantes lo hacemos fijando la atención en algún aspecto de la indumentaria y la parafernalia. Así, a partir de una segmentación del cuerpo, describimos los detalles de cada una de las piezas utilizadas. Telas, colores, diseños, materiales y dibujos.” (Ramírez, 2003: 24)

a) El vestuario de los dos grupos antagónicos

América	Reina
Viste como una noble indígena, trae plumas en la cabeza, falda y huipil con lentejuelas. Usa huaraches.	Imita la vestimenta de una reina. Vestido blanco largo con encajes y capa de terciopelo color rojo. Usa zapatillas.
La vestimenta de los apaches es una playera de color rojo de la cual cuelgan corcholatas aplanadas, algunos traen bermudas, otros pantalones, usan un penacho con plumas de guajolotes que tiene de 1 a 3 plumas, en las manos traen las flechas y un arco, las flechas son bastante grandes, son olotes pintados de colores encajados en un palo de madera.	Los gachupines no traen ninguna vestimenta especial, en años anteriores usaban una playera blanca y pantalón de mezclilla sólo se distinguen porque traen cuetes en las manos.
Con vestimenta especial	sin vestimenta
b) Parafernalia:	b) Parafernalia:
Arcos y flechas (olotes pintados)	Cuetes y cámaras.

c) La música

Los músicos que acompañan esta representación tocan el violín, el tambor y la trompeta. El violinista conoce un repertorio más o menos amplio de sones. Estos músicos también acompañan a los bailarines del toro petate el 10 de septiembre.

d) Los pasos de la danza

No hay mucha variedad en los pasos de los danzantes: La América y los apaches. Son pasos menudos tres hacia adelante y tres hacia atrás, seguidos de saltos y acompañados de aullidos, llevando la mano a los labios provocando una especie de percusión con los labios en posición de o.

e) El combate

La representación del combate se compone de las siguientes fases:

1) El desafío.

Se lleva a cabo en el primer cuadro del pueblo, a dos cuadras de la comisaría ejidal, enfrente de una tienda de abarrotes. Antes de iniciar la batalla baila la América y sus apaches. Los movimientos de esta danza, son saltos, vueltas, acompañados de pequeños gritos que imitan aullidos de guerra de los apaches, dan vueltas.

2) El inicio de la batalla.

Los gachupines se acercan del lado de la iglesia, tiran cuetes, luego de acercarse se persiguen mutuamente por las principales calles del pueblo. La gente busca resguardarse de los cuetes y de las cámaras, se hace una gran polvareda. La reina, que representa España no interviene. La América corre con sus apaches.

Los policías andan al pendiente. Los músicos tocan a un lado del palo del chisme.

3) El fin de la batalla. Al finalizar el combate La América y los apaches entran a la iglesia, danzan.

Regresa la América y los apaches de la iglesia a la comisaría que está repleta de gente.

4) Destronamiento de la Reina:

La reina y sus damas bajan del trono y ceden su lugar a la nueva reina: “La América”.

5) Entronamiento de la América:

Sube al trono La América. La gente le echa porras, cantan el homenaje; los músicos acompañan, tocando el himno. Porras a la América. Luego la gente arranca los adornos. Afuera les toman fotos a la América.

El ritual trata de que La América destrona a la reina y ella se sienta en el trono, al finalizar arranca los adornos que son cadenas de papel de china de los colores nacionales y las banderas. ¿Se rompen las cadenas de la esclavitud? Ese fue un comentario que me hicieron, que entonces, durante la independencia dejó de existir la esclavitud. En este ritual ganan los apaches. Los gachupines sólo participan en la batalla, yo diría que con alevosía y ventaja son los que usan cuetes, aunque también los apaches les tiran a dar con sus flechas.

Hay una gran emoción por parte de la gente que participa en la representación de la batalla, resguardándose de los cuetes, animando a los apaches, corriendo por las calles del centro.

Así para llevar a cabo la interpretación de la danza de apaches contra gachupines como si se tratara de un texto, habría que ver los diferentes campos semánticos. En esta primera aparición de “La América” “La reina” y “los apaches”. La América vestida con traje que alude a una noble azteca y que interviene directamente en la ceremonia del grito de independencia. Los afromexicanos de San Nicolás la sienten su reina y se identifican con los apaches como si fueran los indígenas originarios de México. La ceremonia del grito de independencia en la que interviene la América y en la que se proclama México independiente de España. La reina que representa a España está presente, pero no interviene, simbólicamente se anuncia un destronamiento. [Pero en este caso una reina desplaza a la otra y proclama la independencia de México, ¿una reina azteca?]

Tenemos, pues, la presencia de los apaches contra la ausencia de los gachupines y una reina española que no interviene en la ceremonia, aunque la contempla.

En la “danza teatral” de los indios apaches contra gachupines, encontramos a los afromestizos identificados con los indígenas, sólo que el nombre corresponde a los nativos del norte del país y de Estados Unidos y no a los indígenas de por aquí. En donde encontramos una incongruencia histórica respecto de quienes son los apaches, no obstante yo me atrevo a considerar que se expresa una huella inconsciente sobre un origen lejano, tal vez una pregunta sobre sus orígenes; así como también la conciencia de un mestizaje a través de la identificación con el indígena, originario de México y una legitimación de la mexicanidad a través del mestizaje. Tal vez por eso no hay la representación de un negro en este ritual, más bien la afirmación de la mexicanidad, de una afromexicanidad, porque ya no se es africano, pero puede haber esa impronta de un origen remoto.

Al llevar a cabo el análisis de la fiesta religiosa y la fiesta patria propongo que en la primera, respecto a la identidad de los afromestizos podemos encontrar las tres raíces de la identidad afromexicana. Por un lado lo español y que tiene que ver con la conquista religiosa, por otro lado al constatar la gran importancia que se da al toro en la danza del toro petate, no puede uno evitar pensar en los nuer y la importancia que se da al ganado vacuno. El toro que puede representar la fuerza, con un toro se pagan deudas o se contribuye a los compromisos de bautizos, comuniones, bodas o funerales. El toro que es una metáfora del santo. En esta región los indígenas prácticamente no se dedican a la ganadería, si acaso tienen ganado no pasa de unas cuantas cabezas.

Por otro lado la aceptación que se tiene de que el santo original se quedó en Zitlala pone la nota de un reconocimiento a no ser un pueblo originario y que en cierta forma por eso el santo patrono prefirió a los indígenas.

En la fiesta patria los afromestizos celebran su mexicanidad. Históricamente es la fecha de la abolición de la esclavitud. En la representación encontramos a los apaches y a los gachupines, la raíz indígena y la raíz española que conforma la identidad de los mexicanos, los afromexicanos de San Nicolás se identifican con los ganadores que en esa batalla son los apaches y con la reina indígena “La América”, es su reina.

VI. La construcción de la distinción frente al otro

Los afrodescendientes han ido construyendo una distinción frente a los otros. Lo cual, en parte, tiene que ver con las canciones que tratan de los negros, con la llegada de antropólogos a la región, con las expresiones de la diáspora africana; pero también, con su propio interés. Como se dio en el caso de las personas que tenían interés por formar un museo comunitario, el apoyo institucional impulsó el interés local, que hizo posible la construcción del Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña”. Además, los intelectuales de la región contribuyen para que el *Encuentro de Pueblos Negros* sea un foro permanente para reflexionar sobre su identidad. También las publicaciones de poesía, narrativa y ensayos en periódicos, revistas o libros van construyendo el imaginario afromestizo.

Cabe destacar que actualmente se están realizando estudios culturales por autores de habla inglesa, sobre la diáspora negra; de donde se derivan el afrocentrismo y el afronacionalismo. Los cuales proponen el reconocimiento al origen africano; así como los que hablan de regresar al África, a semejanza de la diáspora judía. Entre los autores que escriben al respecto están Paul Gilroy y Mari Evans.

Asimismo, como comenta Beatriz Morales, hay una serie de estudios emprendidos por investigadores africanos, quienes señalan que hay una visión africana en la cual se afirma que las ideas con las que se encontraron los africanos a su llegada al nuevo mundo no eran desconocidas, lo que les permitió que fácilmente recrearan las ideas que traían de África, eso les ayudó a construir su cosmología. Actualmente se están construyendo teorías de investigadores africanos sobre afrodescendientes. Hay propuestas de filósofos y estudiosos africanos como Nicolás Ngou-Mve y Kwasi Wiredu conocedores de la filosofía bantú para los cuales el concepto de sombra y las ideas de la doble identidad o de la identificación del hombre con un animal como es el caso del tonalismo forman parte del sistema de creencias africanas (Información oral de la Dra. Beatriz Morales).

Me parece que vale la pena pasar revista a los significados de términos que aluden a lo africano. Gabriel Moedano (1997), quien trata sobre la tradición oral, señala que: “cuando se habla de *africanía*, como dijera el afroamericanista Fernando Ortiz o de la *africanidad*, según Manuel Moreno Friginals, se destacan algunos

aspectos del patrimonio cultural intangible de la población afroestiza y de su componente africano” (Moedano, 1997).

El investigador nos aclara que:

no se trata de describir o estudiar la “negritud” de la Costa Chica, concepto que de manera equivocada se ha empleado a raíz del resurgimiento del interés en los estudios afroestizistas. Es frecuente que algunos trabajos de investigación se titulen “La negritud en...” o “La negritud de...” En su origen, por “negritud” se entendía el movimiento de ideas iniciado por el... intelectual haitiano Jean Price-Mars en su primer manifiesto (1928), el libro *Así habló el tío* (1968), donde expone el “primer inventario coherente de la herencia africana en Haití” (Depestre 1987: 37). Más tarde, en París, se replanteó la idea de negritud como “los valores culturales de la civilización negroafricana. La idea de este movimiento pan-negrista surgió principalmente de Leopold Sédar Senghour y Aimé Césaire..., poco antes de la segunda guerra mundial” (Villarelo 1975 citado por Moedano, 1997).

Otro autor destacado que contribuyó con sus ideas a reflexionar sobre las injusticias cometidas por la colonización con los afroestizantes fue Frantz Fanon con sus libros: *Los condenados de la tierra* (1961) y *Pieles negras, máscaras blancas*.

En la población de San Nicolás (y en general en el municipio de Cuajinicuilapa y en otras poblaciones de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca) se ha comenzado a dar una reflexión sobre sus orígenes africanos.

La llegada de antropólogos a San Nicolás a partir de los años ochentas permitió el rescate de la cultura popular, que abarcó la música, los versos, las narraciones orales, las tradiciones etc.

En 1997, empezaron los *Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero*. En 1999, se inauguró el Museo de Culturas Afroestizas “Vicente Guerrero” de Cuajinicuilapa. Han aparecido publicaciones de intelectuales de la región que reflexionan sobre el ser afroestizo y hay, también, manifestaciones literarias, principalmente en la composición poética en donde se alude al origen africano.

Por parte del senador Ángel Aguirre Rivero se presentó una iniciativa de ley para reformar la Ley de la Comisión del Desarrollo de los Pueblos Indígenas a fin de que sean incorporados los pueblos afroestizos del país y su reconocimiento como la tercera raíz cultural de México:

Con esta iniciativa se pretende que los pueblos con presencia afromexicana reciban los beneficios en materia de educación, caminos, salud y proyectos productivos, que sólo estaban reservados para pueblos y comunidades indígenas para ello habrá de fortalecerse el presupuesto de dicha comisión. La iniciativa recibió el apoyo de los senadores, Rosario Ibarra (PT), Francisco Labastida Ochoa (PRI), Yeidcol Polenvsky (PRD), Federico Döring (PAN), y el coordinador de la fracción del PRI, Manlio Fabio Beltrones. (El Sur, viernes 27 de octubre, 2006: 7)

Un dato interesante se da en el componente del genoma humano, ya que en Guerrero es donde existen los mayores genes africanos, lo cual está siendo considerado por parte de los grupos interesados en ser reconocidos como etnia. Aunque, sin duda, se trata de un asunto polémico.

Entre las manifestaciones que he encontrado respecto a la construcción de un imaginario de africanía está una imagen de un cristo negro en la iglesia de Cuaji al que le conocen como el señor de la Capilla, cuya fiesta es en Tezoatlán de Segura y Luna en el estado de Oaxaca, cuya celebración es el 4º viernes de cuaresma, dicen que la imagen acaba de cumplir los 400 años. Va mucha gente de Cuaji a la celebración de la imagen.

A. Tradición musical

Algo que ha distinguido a las poblaciones de origen africano es su gusto por el baile y por la composición musical. A lo cual se le ha visto como una manera de evasión, primeramente si se piensa en la esclavitud, pero también con la función de cohesión entre los afrodescendientes. Gabriel Moedano (1996) escribe al respecto:

Entre los diferentes cantos y bailes que aparecen consignados en las denuncias, prohibiciones y procesos de la Inquisición, hay varios que fueron conocidos y practicados en la Costa Chica. Entre ellos se encuentran el *Chuchumbé* que era cantado en Acapulco hacia 1771; *Las bendiciones* (entre 1770 a 1785), *La mojiganga* (1770) y el *El congo* (1777). Por otra parte está *La Juana* practicada hacia 1803 en San Miguel Azoyú, Ayutla Cacahuatpeque y Coatepeque. Para finales del siglo XIX se mencionan *El jarabe*, *La Malagueña*, *Las Peteneras*, *El gusto*, *Las inditas*, etc. Entre los géneros más antiguos del repertorio musical que se interpretaba, se mencionan: la *Zamba*, la *Angora Rumbera*, la *Malagueña*, la *Petenera* la *Chilena*, la *Indita*, el *Gusto*, así como sones y jarabes. Actualmente varios de ellos se siguen tocando y bailando,

aunque ya no con la dotación instrumental tradicional ni sobre la artesa. Particularmente la *Chilena*, género representativo de la región. Proveniente de Chile (aunque su origen es afroperuano) la *Chilena* es, comúnmente, una copla octosílaba que se alterna con estribillos. Sus temas son de carácter lírico-amoroso, picaresco, de bravata o en elogio de las bellezas naturales o de poblaciones de la Costa Chica. (Moedano, 1996: 13-15)

Las chilenas combinan el canto y los versos pícaros, se bailan al ritmo de zapateado con pañuelos o paliacates rojos en el piso o sobre la artesa.

Gabriel Moedano (1988), propone la vigencia del corrido en la frontera norte y en la Costa Chica, en donde destaca “la predominancia de temas relacionados con la violencia y el culto a héroes rebeldes” lo cual –considera el autor—refleja una situación sociocultural atribuida a los negros por factores raciales, sin ahondar en las verdaderas causas históricas como el cimarronaje y actualmente por motivos de explotación, discriminación, injusticia, etc. (Moedano 1988: 123-124)

Dentro de la tradición oral el autor ve al corrido “como puente entre la tradición, el presente y, a veces, el cambio”.

En San Nicolás pareciera que hay canciones para cada situación; asimismo hay canciones que se oyen aquí al igual que en otras poblaciones de la Costa Chica. También se oyen corridos antiguos y corridos que reflejan las situaciones actuales como la emigración (“Me voy pa’ Carolina”, “Corrido a Perruco”...)

Para Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1990), el corrido es un elemento de diferenciación, y por lo tanto de identidad de los afroestizos con respecto a las etnias de la región. El corrido de los afroestizos es además el testimonio de una violencia marcada siempre de tintes trágicos, que se realiza al interior y al exterior de la comunidad:

Para entender cabalmente la fuerza y vigencia del corrido en la cultura afroestiza es preciso señalar que, la oralidad es para los negros de Costa Chica la piedra angular de su cohesión social, de cierta manera su herencia africana; y que las diversas manifestaciones de la literatura oral: cuentos, versos, adivinanzas, proverbios, adivinanzas y corridos son el fundamento de su cultura y el perfil de su identidad.

En la época colonial al negro rebelde se le llamó cimarrón por analogía con el animal salvaje, indomable y montaraz. Los héroes de los corridos de Costa Chica conservan en el apodo la analogía: Epifanio Quiterio, alias “La Mula Bronca”, que según dice el corrido fue un hombre que no nació para la esclavitud; así como tantos otros que se “echan a la de malas”: La Yegua sin

Rienda, El Coyote de Cuaji, La Chichacola, El Zanatón, El Perro con Rabia, El Animal, El Onzo Real, etc. (Gutiérrez, 1985)

En agosto de 1985 se editó un disco con corridos de la región en el que participaron los miembros del taller de Música. El disco fue editado por el Instituto Guerrerense de la Cultura, a través del Programa de Artesanía y Culturas Populares (PACUP) que impulsó la conservación y reforzamiento de la Cultura Afromestiza a través de los investigadores Miguel Ángel Gutiérrez Ávila y Javier del Río Arizmendi, quienes fueron los encargados de organizar y coordinar los talleres de tradición oral en el pueblo de San Nicolás de Tolentino. Participaron en el Taller de Música: “Chico Petatán”, Adán García, Tiburcio Noyola, Félix Petatán, Ildelfonso Rendón, Juan Bernal, Melquíades Domínguez. Los arreglos musicales de los corridos fueron realizados por Ildelfonso Rendón Mayo, miembro del Taller de Música. Integrantes: Eustaquio García, Wenceslao Habana, Wenceslao Noyola, Eliseo Cisneros, Luis Petatán, Emilio Petatán y Pedro Hernández y el Grupo “Los Cimarrones”. El disco se tituló: “Traigo una flor hermosa y mortal (corridos de la Costa Chica de Guerrero)”

Miguel Ángel Gutiérrez expresa que el corrido da cuenta de las formas de opresión y resistencia al poder por parte de la población de origen negro: “no sólo recoge los hábitos y tradiciones de la cultura popular afromestiza, sino que da cuenta de todo un sistema de relaciones sociales, creencias mágico–religiosas”.

A continuación transcribiré algunos corridos, tomados del citado disco:

“Corrido de Fan (Juan) Chanito” (Ismael R. Añorve)

Cantan: Ildelfonso Rendón y Tiburcio Noyola.

Voy a empezar a cantar
Estos versos muy corridos,
/el día 15 de diciembre
mataron a Fan Chanito/

Era jefe de las armas
Del pueblo de San Nicolás
/había durado 7 años
ejecutando él nomás/

Como era hombre muy valiente
El gobierno lo quería,
/le mandaba parque y armas
y le daba garantías/

Juchitán y Huehuetán
Entonces ya no robaban,
¡ay!, decían que Fan Chanito
Con bejuco los colgaba/

Eran las siete é la noche
Juan estaba en la ramada
/pero lo estaban espiando
con las armas preparadas/

Vinieron diez escopetas
Y un calibre 30-30,
/vinieron dos de cerrojo
y una 380. /

Le hicieron unos disparos
Pero ¡ay, con gran enojo!,
/ay, luego que Fan cayó
le quitaron el cerrojo. /

Ya no quisieron tirarle
Pensaron que estaba muerto,
/pero Fan estaba vivo
tenía los ojos abiertos/

La gente se amontonaba
Donde Fan estaba herido,
/preguntó por sus muchachos
que si ya estaban reunidos/

Ay, luego que se reunieron
Él les tendió una mirada,

/adiós muchachos queridos
no me sirvieron pa'nada./

Será que ya se me acerca
O ya se me arranca el alma,
/cuídense lo más que puedan
y hagan las cosas con calma./

Su mujer lo acariciaba
Y estrechándolo en sus brazos,
/ya se muere Fan Chanito
tiene cuarenta balazos./

Cuando al fin cerró sus ojos
Como cuando están dormidos,
/ya se muere Fan Rodríguez
azote de los bandidos./

Ya me voy a despedir
El corazón se me agita,
/ya se muere Fan Chanito
el gallo de Costa Chica./

“Corrido de los zapatistas de San Nicolás”

Cantan: Tiburcio Noyola y Juan Bernal

Este corrido fue recopilado durante una de las sesiones del Taller de Música. El señor Wenceslao Noyola fue quien enseñó el corrido y relató su experiencia como combatiente de las fuerzas zapatistas de San Nicolás al mando del Coronel Melquíades Román. El corrido nos informa de la llegada a San Nicolás del General Carrancista Bruñuela, el incendio del pueblo por parte de éste y la defensa de los zapatistas que tenían su cuartel general en La Bocana. Según el señor Wenceslao Noyola el corrido fue compuesto por una mujer. (Tomado del disco “Traigo una flor hermosa y mortal. Corridos de la Costa Chica de Guerrero”)

Cuando Bruñuela llegó
Llegó muy desesperado,
Quemando y matando gente

Y sacándola del Bajo.

Llegando tiró la voz
Como persona decente,
Aquí me van a entregar
A toditita esta gente

Ahora sí los carrancistas
Andan de a dos carrilleras,
Zapata para pelear
No necesita trincheras.

Zapata nunca se acaba
Y se acobardaron todos
Llegando a San Nicolás
Y mataron a don Lolo

Cuando los vieron tirados
Todos pegaron de gritos
¡Viva Melquíades Román
con todos sus zapatistas!

Ya nosotros ya nos vamos
Dijo Everardo Román
Como a las seis de la tarde
Murió Teodor Montealbán.

Ya me voy a despedir
Con gusto y con muchas ganas,
/¡si me quieren agarrar
allá estoy en La Bocana!

“Filadelfo Robles”

Canta: Juan Bernal Candela

Voy a cantar un corrido
Que les quede de recuerdo,
El día 22 de agosto

Mataron a Filadelfo

El día 22 de agosto
Estaba una fiestecita,
Porque a esa Eloísa Noyola
Se le había muerto su hijita.

Cuando venían del panteón
Se puso a dar un consejo,
Que siguieran esa fiesta
Por cuenta de Filadelfo.

Ay, siguieron la paseada
Le dieron pa'l barrio abajo,
Juan Silva con su instrumento
Juventino con su bao (bajo.)

Su hermanita lo fue a traer
Que lo quería demasiado,
Vámonos para la casa
Porque ya estás bien tomado.

Le contesta Filadelfo:
No vengas a molestarme
Si en este barrio me matan
No haces más que alevantarme.

Ay Fila estaba tomando
Se le acabó el aguardiente
Agarró la calle pa'arriba
Junto con el Presidente.

Ese Filadelfo Robles
Tenía la sombra pesada,
Cuando él salía con su broza
Ni los perros le ladraban

La broza que él cargaba
Se despartaron de él,

Solamente a Tirso López
Le tocó morir con él.

Cuando ese caso pasó
La broza andaba regada,
En la hora de su muerte
No le sirvieron de nada.
Cuando ese caso pasó
Bajó gente de 'onde quiera
Bajó Soto y Llano Grande
Y Cirilo Castañeda

Cuando Filla estaba vivo
Tenía muchos conocidos,
Pero cuando estaba muerto
Ya no tuvo ni un amigo

Ya me voy a despedir
De un caso que sucedió,
Mataron a Filadelfo,
Filogonio lo mató

Ya me voy a despedir
Perdonen lo mal cantado
Ahora deben decir
Si está bien o mal trovado.

“La mula bronca” (Emilio Petatán)

Cantan: Ildfonso Rendón y Tiburcio Noyola

Voy a cantar un corrido
Y a favor, no es a la contra,
El día 7 de noviembre
Se murió la Mula Bronca,
Y también Faustino Ruiz
También echaba su ronca.

Se querían como hermanos

Y se estimaban bastante,
estaban de acuerdo con Meza
y el gobernador Cervantes,
y todos los expedientes
los cargaba el comandante.

Salieron de Ometepec
Los de la motorizada,
En busca la Mula Bronca
Decían que estaba endiablada
Pero le tenían recelo
Ni al gobierno respetaba.

Traían muy bien sus papeles
Del Gobierno del Estado,
Con firma del Presidente
Y de buenos licenciados,
Pero el destino tan necio
Que pronto lo ha consignado.

Los de la motorizada
Hacían la cosa sencilla
Querían a la Mula Bronca
Junto con su palomilla,
Lo buscaron en San Fan (Juan)
En el barrio 'e Talapilla.

Sus amigos le decían:
Cuídate de Petra Morga,
Tiene buenas garantías
Con el jefe de la zona,
Los halló la judicial
en la cantina de Chona.

Ese Epifanio Quiterio
Tenía larga la correa,
De aquí les voy a pelear
De a tiro que se los vea
Si me salgo, el comandante

En la puerta me capea.

A los primeros balazos
Le mataron a Faustino
La Mula se puso bronca
Hacía como un remolino
Lástima que lo dañaron
Era un muchacho muy fino.

Cuando se estaban tirando
Pura raza huehueteca,
Acarreando mi pistola
Ni el diablo que se les meta,
Cuando se las descargaba
Que parecía metralleta

Legítimo huehueteco
Municipio de Azoyú
Joven se echó a la de malas
No gozó su juventud,
Pa'morir nacen los hombres
No pa a estar de esclavitud.

Ya Petra con Angelito
Los dos las manos al cielo,
Ahora sí la Mula Bronca
Dejó sus habitaderos,
Y también Faustino Ruiz
Que andaban de compañeros.

Ya me voy a despedir
Perdonen lo mal cantado,
Ahora digan mis amigos
Si está bien o mal trovado,
Murió Epifanio y Faustino
Sólo recuerdos dejaron.

Los personajes del corrido son valientes, broncos, no atienden consejos y no le temen a la muerte. Así es Fan [Juan] Chanito, Filadelfo Robles y la Mula bronca. Como vemos las letras de los corridos tratan de tragedias. El corrido en la Costa Chica sigue teniendo vigencia y trata sobre temas actuales, como el corrido a Perruno, que narra la muerte del personaje quien nada debía, pero se encontraba en casa de un amigo al que fueron a matar sus enemigos en Carolina del Norte.

Sobre los negros tratan diversas canciones. Algunas tocan el tema de los orígenes como la siguiente:

“Magia negra”

Y esto va

Para Juan Rana

Y Martín Saldívar

(Parte de los negros sabaneros)

Soy descendencia de negro'

Y ese negrito soy yo

Hace muchísimos años

Del barco que naufragó (2)

Entre Oaxaca y Guerrero

Collantes la ubicación

Puro negrito chirundo dejó ahí la embarcación(2)

Mi abuelito platicaba muy triste del corazón

El libro que él estudiaba

Sentado en el playón

(No mi gente es verdad

Esos negros llegaron

En el barco de África

Naufragaron hasta por acá)

Toda la gente pregunta

De donde serán los negros pues la historia

Así lo dice

Son de Oaxaca y Guerrero(2)

Oaxaca eres magia negra
 Por toda tu población
 También tus 7 regiones
 Y bonita tradición(2)

Mi abuelito platicaba
 Muy triste del corazón
 El libro que él estudiaba
 Sentado en el playón (2)

Esta canción trata sobre los orígenes de los afroestizos, en cuyo mito se cuenta de un naufragio que ocurrió en alguna de las playas de la región. En la canción se ubica a Collantes una población de Oaxaca. Si bien no es un hecho comprobado el lugar exacto, históricamente sí existió el contrabando de esclavos. En la memoria histórica de los habitantes de San Nicolás, así como en la región ha quedado la huella de diversos barcos que han encallado o naufragado en la playa de Punta Maldonado, mejor conocida como El Faro y en otras playas cercanas. Don Tobías Noyola cuenta de un barco que se hundió y que:

“iba dejando esclavos, puros negros. De eso hará unos 400 años”. Otro barco que naufragó fue “El barco Puertas de Oro se hundió en El Faro y de ese sacaron muchos fierros, muchas cosas. Había un pescador que estaba cuidando el barco y la gente no se acercaba. En 1940, otro barco se varó en La Blanca, delante de Santo Domingo traía carros, coches, ropa muchas cosas.

Otra versión al respecto es la de Valente Tomás Marín: “Mi papá me contaba, lo que su papá de él le contara. Eran esclavos negros que venían en un barco, no se sabe muy bien por cual playa llegaron, se escaparon, andaban huyendo en la región y se refugiaron en la maleza. Fundaron sus pueblos por estos rumbos, se regaron por esta región y por el lado de Oaxaca.

Cómo vemos en esta versión coincide con lo dicho en la letra de la canción “Magia negra” que se relaciona con el mito de origen. Aunque ahí la ubicación que se da es una playa de Oaxaca, Collantes.

“Cuando pasaron los barcos por aquí muchos negros se escaparon por el mar y los que lograron sobrevivir vivieron en el Faro y así se fueron cruzando negros con blancos y empezaron a existir los morenos”. (Luis Alberto de 13 años de edad)

A continuación llevaré a cabo el análisis estructural de una de las versiones del mito de origen. La cual fue contada por Antonio Daniel Ávila Oliva de 13 años, sexto grado, grupo "A".

Un barco que venía de África naufragó en El faro. En ese barco los españoles traían muchos esclavos negros, que entonces se escaparon y se cruzaron blancos con negros, es decir indias con africanos por eso la gente de aquí es morena.

- 1.- Un barco que venía de África naufragó en El faro.
- 2.- En ese barco los españoles traían muchos esclavos negros,
- 3.- que entonces se escaparon
- 4.- y se cruzaron blancos con negros
- 5.- es decir indias con africanos
- 6.- por eso la gente de aquí es morena.

1.- Un barco que venía de África naufragó en El faro.	4.- y se cruzaron blancos con negros
2.- En ese barco los españoles traían muchos esclavos negros,	5.- es decir indias con africanos
3.-entonces [los esclavos negros] se escaparon.	6.- por eso la gente de aquí es morena.

En este mito se encuentran ubicados los lugares de origen y de naufragio. En la primera columna se nos dice que el barco venía de África y naufragó en El faro. En ese barco venían esclavos negros que traían los españoles. Al naufragar el barco en El Faro los esclavos negros se escaparon.

La segunda columna hallamos la conciencia del mestizaje. Al escaparse los negros se mezclan con los blancos y con las indias, naciendo así los morenos.

Hay un mito que trata sobre el motivo sobre la enemistad de los místicos hacia los negros: “Hace mucho tiempo, cerca del puerto Minizo se hundió un barco. De ahí bajaron los negros y empezaron a adentrarse por estas tierras. Ellos “abusaron y utilizaron de las inditas”. Ocurrieron así, muchos abusos y la gente lo vio muy mal. “Desde allí viene esa raíz de que no tragamos a los negros y pues es por eso que la gente morena vive cerca del mar, todo lo que es orilla del mar” (Castillo, 2000: 64)

Como vemos el mito es parecido en varios lugares. Aquí un tanto lo que explica aparte del origen de los negros, es la hostilidad de las relaciones entre los indígenas y los negros, ya que los mixtecos sintieron que abusaron de sus mujeres y del porqué el lugar ecológico que les corresponde a los descendientes de africanos es el mar.

Entre las canciones apropiadas por la gente que tratan sobre los negros están “Soy el negro de la Costa de Guerrero y de Oaxaca” y “El Negro chimeco”. Son cantadas por Pepe Ramos. En sus letras nos dan otras características atribuidas a los negros. Lo cual comentaremos después de transcribir las letras:

“El negro de la Costa”

Canta *Pepe Ramos*

Soy el negro de la Costa
De Guerrero y de Oaxaca
No me enseñen a matar
Porque sé como se mata
Y en el agua se lazar
Sin que se moje la reata.

Pero ándale chiquita
Que te quiero mamacita
Ándale preciosa
Cachetes color de rosa

Ándale negra bonita
Que te quiero ver bailar

esta linda chilenita
Que te vengo a dedicar
Pero cuida tu boquita
No te la vaya a besar.

Pero ándale chiquita
Que te quiero mamacita
Ándale preciosa
Cachetes color de rosa

En un frente muy estrecho
Tú me pusiste avanzada
Con el clarín de tu pecho
Me tocaste retirada
Eso si estuvo mal hecho
Vuélveme a tocar llamada

Pero ándale chiquita
Que te quiero mamacita
Ándale preciosa
Cachetes color de rosa

Cierto que hecho mis habladas
Pero Sóstenes me llamo
Y no hay ley más respetada
Que la ley de mis paisanos
Con su pistola fajada
Y el machete entre sus manos

Pero ándale chiquita
Que te quiero mamacita
Ándale preciosa
Cachetes color de rosa.

“El Negro chimeco”

Canta *Pepe Ramos*

Ay, ay, ay
Esto se baila en la Costa chica

I

Yo nací en un bajareque
sin doctores ni enfermeras
Mi mama me trajo al mundo
Con ayuda de partera
Yo crecí cuidando cuches
Y pescando chacalín
Con mi chicalmaca vieja
En el río de por aquí

II

Negrito chimeco y feo
Casi chirundo me crié
Pero tengo el alma blanca
Como no la tiene aquel
Que nació en pañales limpios
Con otro color de piel

III

Negrito puchunco y feo
casi chirundo me crié...

IV

Con mi chaca en el pescuezo
Me iba a recoger quelites
Para que mi mamá cociera
La pichinda o el chipile
Como no había pa jabón
Cortaba chicayotillo
Para lavar mi algodón
Y también mi calzoncillo

V

Negrito chimeco y feo
casi chirundo me crié
Pero tengo el alma blanca
Como no la tiene aquél
Que nació en pañales limpios
con otro color de piel

VI

Negrito puchunco y feo
Casi chirundo me crié

VII

Con mi pelota de trapo
 Jugaba con los buchitos
 Tripones y trasijao
 Así eran mis amiguitos

VIII

Me gustaba comer caldo
 Con machuco y yerba santa
 Y la iguana con candón
 Y chiliajito de panza

IX

Negrito chimeco y feo
 Casí chirundo me crié
 Pero tengo el alma blanca
 Como la tiene aquél
 Que nació en pañales limpios
 Con otro color de piel

X

Negrito puchunco y feo
 Casi chirundo me crié
 Pero tengo el alma blanca
 Como no la tiene aquel
 Que nació en pañales limpios
 Con otro color de piel

XI

Negrito chimeco y feo
 Casi chirundo me crié
 Pero tengo el alma blanca
 Como no la tiene aquel
 Que nació en pañales limpios
 Con otro color de piel

En la canción “El negro de la costa” El protagonista quien usa la primera persona del singular, se presenta a sí mismo como alguien que sabe matar, no necesita que le enseñen a hacerlo. Lo cual tiene que ver con la construcción de un imaginario sobre el negro como alguien violento y matón, cuya ley es la de las armas. Además se trata de un personaje alegre y vacilador, como lo hace notar

cuando dice: “Y en el agua se lazar sin que se moje la reata”. Asimismo “el negro de la costa” es mujeriego y bailarín:

“Ándale negra bonita
Que te quiero ver bailar
esta linda chilena
Que te vengo a dedicar
Pero cuida tu boquita
No te la vaya a besar”.

La canción del Negro chimeco, trae a colación en su título el estereotipo del negro sucio, eso es lo que quiere decir el regionalismo “chimeco”. En la primera estrofa hace alusión a la pobreza, que pareciera ser condición de ser negro, ya que nace en una casa humilde sin la asistencia médica, la que ayuda es la partera. Otro estereotipo es el “trabajo fácil” que tiene que ver con la crianza de animales domésticos y la pesca. Aunque recordemos que la crianza de animales domésticos pertenece a la cultura mesoamericana, una cultura de autosuficiencia:

“Yo nací en un bajareque
sin doctores ni enfermeras
Mi mamá me trajo al mundo
Con ayuda de partera
Yo crecí cuidando cuches
Y pescando chacalín
Con mi chichamaja vieja
En el río de por aquí”

Asimismo, en la estrofa IV la recolección de quelites, una planta regional y VIII, y la caza de iguanas para comer. De la pobreza se hace referencia en la estrofa IV, ya que no se tiene ni para jabón y por eso se usa una planta de la región y en VII, se juega con una pelota de trapo y sus amigos son igual que él, panzones por las lombrices y desnudos. La desnudez de cosas materiales, pero también de maldad:

“Con mi pelota de trapo
Jugaba con los buchitos
Tripones y trasijao”

Así eran mis amiguitos”

En la tercera estrofa está implícita la comparación con los blancos. El negro con el alma limpia. La pobreza del negro contrastada con la riqueza de los blancos. Hace alusión, una vez más a lo sucio con otro regionalismo: “chimeco”, pareciera que el color negro, tuviera el significado de una piel sucia. También se hace referencia a la desnudez: “Casi chirundo me crié”. Contrasta con lo limpio que parece ser calificativo del blanco: “Que nació en pañales limpios/ con otro color de piel”. Sin embargo el alma blanca en contraste con la piel negra y como no la tiene aquel blanco. Puede referirse a un alma bondadosa en contraste con la del blanco.

B. Danzas apropiadas por los afromestizos

Otra manifestación de una revaloración de lo negro se ha dado en la reactivación y apropiación étnica de algunas danzas que habían dejado de ejecutarse y en la que han intervenido la gente de la región y algunos antropólogos para su rescate. Son los casos de la danza de los diablos y la danza de la artesa:

En el rescate de la danza de los diablos intervino la asociación de profesionistas de Cuajinicuilapa promoviendo concursos con las escuelas de comunidades cercanas como El Quizá y Cerro de las tablas. Algunos de ellos participan también en el comité del museo de las culturas afromestizas “Vicente Guerrero”, dirigidas por Orlando Agama. Cada 1º. De noviembre se lleva a cabo el concurso de la danza de los diablos en Cuajinicuilapa. Tal vez se pueda ver como una de las tradiciones inventadas, en el sentido de la participación de la gente para rescatar y difundir una tradición, que en algunos casos como en San Nicolás han desaparecido y su promoción ha hecho que otros pueblos Cuajinicuilapa, Santiago Collantes, Llano Grande y Ometepec, entre otros las hayan reactivado.

El personaje de La Minga además de participar en esta danza, también es uno de los personajes de la danza del toro petate, que se realiza el 10 de septiembre en los festejos de San Nicolás Tolentino. En la danza de los diablos La Minga es acompañada del Diablo viejo. En el caso de la danza del toro petate es acompañada por El Pancho o El Terrón. Los días 1 y 2 de noviembre se lleva a

cabo la danza de los Diablos, quienes pasan a pedir ofrendas en las casas en donde hacen altares a los muertos.

Los diablos son hombres vestidos con andrajos y casi siempre con botas, los rostros enfundados en máscaras de papel o cuero y crines de bestias como cabello, bigote y barbas. Coronados de cachos de madera, de chivo o de venado, recorren los barrios bailando ruidosamente al golpear los pies en el suelo y con fuertes gemidos que raspan las cuerdas bucales; los brazos van sueltos a los costados, alternándose hacia delante y hacia atrás según la música de la charrasca, el bote, la flauta (armónica), el violín y la guitarra... Las máscaras son totalmente grotescas, están elaboradas con cuero de res y les cuelgan grandes barbas de crin de caballo, la danza es acompañada con armónica, guitarra y violín, y sólo en Ometepec e interpretada con música de viento. Los diablos recorren las casas donde reciben bebida y comida por parte de los caseros.” (García y Guerrero en González, 2005: 32-34)

Una de las interpretaciones acerca de la danza de los diablos la ofrecen J. Antonio Machuca y J. Arturo Motta (1993):

En la percepción y valoración asociación de los indígenas mixtecos costeños el ganado, sus dueños y vaqueros se relacionan con el mal, los diablos y la riqueza, cuestión tal vez originada por el acto histórico del desarrollo ganadero novohispano y los estragos que ocasionó a las sementeras o tierras labrantías de las comunidades indígenas, como fueron la pérdida de cosechas, las reducciones en la cantidad de tierras, el despoblamiento de pueblos, las hambrunas, etcétera.

En efecto, se puede decir sin pecar de audacia que existe una asociación arraigada en la mentalidad tradicional de la región, entre el diablo y el ganado vacuno. (Machuca y Motta, 1993: 35)

Otra interpretación de la danza de los diablos es la de Alejandra Aidé Espinoza Vázquez, quien encuentra en esta danza la estructura económica de la hacienda ganadera colonial: “...a saber, que hay un paralelismo entre los roles y estatus de los personajes que participan en la Danza de Diablos y aquellos roles que se cumplieron en la hacienda durante la colonia en la Costa Chica, así el “Diablo Mayor” bien puede representar las funciones del “capataz”, y la “cuadrilla de diablos” es paralela a la “cuadrilla de vaqueros”. La autora encuentra una diferenciación de roles representada por personajes que se distinguen por su función dentro de la danza así como su tipo de movimiento. El cual:

...va de menos a más de restringido según sea su jerarquía dentro de la danza-, de esta manera el personaje con mayor jerarquía es el “Diablo Mayor” quien se encarga de velar por la buena ejecución de la danza, este aunque marca la pisada, así como el trazo de piso que ha de realizarse en cada son, tiene libertad para moverse en cualquier espacio e incluso dejar de hacer la pisada. Los “Diablos” tienen una jerarquía menor pues sus patrones de movimientos son totalmente restringidos y condicionados por las indicaciones del “Diablo Mayor”. La “Minga” es el único personaje con características femeninas dentro de la danza, sus movimientos se caracterizan por su libertad y la franca intención de coquetería dirigida a más de uno de los hombres tanto de los espectadores como de los danzantes, por este motivo se considera que la “Minga” al igual que el caso de la “María candelaria” de la Danza del Toro de Petate, podría ser o bien una mulata (si pensamos en el movimiento) o bien una mujer española (si pensamos en la máscara de color rosado), la concubina, o esposa del caporal que en este caso es el “Diablo Mayor”. La Minga si bien no está dentro de la estructura laboral de la hacienda, sí lo está en la estructura social. (Espinoza, 2006: 10, 12, 13)

La danza de los diablos, según Beatriz Morales:

es una forma de ofrenda similar a las que les hace los *Abakuas* (sacerdotes afrocubanos) a sus espíritus o *iremis*. La danza de los diablos significa el concepto de la sombra y espíritu, aunque los danzantes no lo dicen de manera verbal, sino en sus movimientos corporales. En esta danza, los afroestizos bailan sus creencias y “recuerdan” su identidad cimarrona/africana. Ellos, con zapateo fuerte en el piso, imprimen el código de la sabiduría de los viejos Africanos. La africanidad nunca se pierde, sino que sus tradiciones se siguen pasando de generación en generación. (Morales, 2006: 52-53)

Esta danza no se baila en San Nicolás, pero sí en Cuaji y en Ometepec.

Otra de las danzas que se han recuperado es la de la artesa, sobre la cual se zapatea al ritmo de las chilenas. Esta danza dejó de ejecutarse durante muchos años y había quedado en la memoria de los viejos el recuerdo de la danza de la artesa en las bodas:

La artesa lleva un orificio en uno de los costados al que se le denomina simplemente agujero, hueco u hoyo. Esta cavidad tiene una doble función. Cuando en las antiguas bodas la pareja de novios abría el baile, se tiraba uno o varios cohetes dentro de este orificio y por medio del golpe seco que producía el sonido en la tierra se comunicaba a la gente de la comunidad que

ya estaba bailando la novia (por lo que tenía que apresurar su llegada al festejo) También se dice que este hueco sirve para que 'salga la voz' al efectuarse el zapateo. (Ruiz, 2001: 40)

Los antropólogos que llegaron a San Nicolás intervinieron en el rescate de esta tradición. Una de las artesas que se construyeron con la iniciativa de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila fue una tarima con tablas clavadas a diferencia de la artesa que es de una sola pieza de árbol de parota, principalmente.

Esta especie de performance incluye música, versos, cantos y la danza en la cual el zapateo de los bailarores completa la percusión ya que se lleva a cabo sobre el cuerpo de la artesa, que es una especie de tarima con la figura de algún animal, puede ser un caballo, un toro o una vaca. Los bailarores viejos de la región se dieron a la tarea de recuperar con ayuda de culturas populares esta danza. Han participado tocando los instrumentos el señor Francisco Petatán, con el violín; el cajón, Tiburcio Noyola, Efrén Noyola y Roberto Petatán; el señor Adán García, tocando la guacharasca; han sido bailarores: el señor Elpidio, don Melquíades Domínguez y doña Catalina Bruno, quien además ha entrenado el baile. Han ido a bailar a Cancún, Cozumel, Oaxaca, Veracruz y a los Estados Unidos. Asimismo se hicieron acreedores al Premio Nacional de las Artes en el año 2001. Lamentablemente por un mal manejo de la documentación por parte de Culturas Populares el premio derivó en conflictos, ya que se asignó de manera individual a Tiburcio Noyola, un premio colectivo que correspondía al grupo *Sones de Artesa*.

A pesar de que se entrenó el baile con niños y jóvenes, la verdadera dificultad radica en la tocada de los instrumentos. El dinero del premio hubiera servido para ello, al menos una parte, pero los conflictos entre los integrantes del grupo no han permitido que se enseñe a los jóvenes a tocar los instrumentos.

Carlos Ruiz (2001) quien hizo su tesis de licenciatura sobre la artesa describe con detalle los instrumentos con los que se toca la artesa. Dice del cajón que el lado que tiene la superficie de madera más amplia tiene clavada por encima una membrana tensa de piel de venado:

El cajón por lo general se ejecuta por 3 tamboreadores que se acuclillan (o sientan) alrededor del instrumento que descansa en el suelo horizontalmente. Se percute en la superficie cubierta de cuero. Cada músico utiliza en una mano un palito...la otra mano tamborea con la palma y los dedos juntos. La guacharasca...es un tubo de madera de guarumbo de

aproximadamente 70 cm. Que en su interior lleva pequeños corpúsculos que suelen ser semillas de platanillo. De un tiempo para acá, la guacharasca es hecha de manguera de plástico rígido con piedrecillas en su interior. La artesa es un cajón de madera de parota (semejante a una tarima) de aproximadamente 3800 mm.X 670mm.X 470mm (Ruiz, 2001: 53, 59)

Si bien se ha vuelto a bailar sobre la artesa, ésta no ha recuperado del todo su uso en las bodas, sólo de manera ocasional. Y más bien se baila en fiestas comunitarias y en festividades culturales.

En un libro de arte africano aparece una artesa con cabeza de caballo que se le atribuye al arte Dogón de Malí. Aparte de la cabeza de caballo se le ven unas riendas, el ojo y el hocico y las orejas, tiene figuras labradas en la cara que se deja ver, parecen figuras de hombres, mujeres, animales y posiblemente de algún ancestro. Se nos dice acerca de los dogón:

De los dogón se conocen tres mitos de origen que pueden reducirse a una misma estructura fundamental: relatan y explican la llegada a la tierra de un demiurgo que aportó las técnicas y simientes primordiales, así como los antecesores (cabezas de linaje) de los hombres y animales. En cada uno de estos mitos el vehículo es distinto: un granero de tierra pura (indudablemente este motivo es el más antiguo: se encuentra en los fali del norte de Camerón, quienes sólo conocen éste), o una especie de arca de dos puentes o una cuba con cabeza de caballo (Fig. 38) acompañada por un jinete y su montura. Este último vehículo, del que existen numerosos ejemplares esculpidos, se utilizaba durante los ritos purificatorios que precedían una campaña militar. Sin embargo, los dogón viven, en parte, en una región impropia para la práctica del arte ecuestre. Los que viven en el llano fueron, desde el siglo XIV, blanco de las incursiones de los Mohs del Yatenga, y en el siglo XIX de la de los peul. Estos dos últimos son pueblos de jinetes. Y entre los mosi, el caballo es depositario de valores esenciales, vinculados a una aristocracia militar y a la persona del rey, el Mogho Naba. Numerosos rasgos de la cultura dogón parecen tener homólogos o equivalentes entre los mosi o los peul. Si fueron copiados de estas poblaciones, han sido, no obstante, perfectamente integrados. (Laude, 1968: 61-62)

Aunque la artesa africana es similar a la de por acá el uso es diferente la artesa de la cultura dogón “se utilizaba durante los ritos purificatorios que precedían una campaña militar”. En la artesa de aquí se baila como en la tarima española.

Carlos Ruiz considera que en el caso de la artesa es muy probable que el uso y función de origen estén directamente relacionados con su morfología:

A decir de don Melquíades Domínguez, cantante de la agrupación, la artesa contiene en su forma un significado. Es una figura de caballo, esa artesa, los negros africanos que se quedaron aquí, cuando ya tuvieron libertad de hacer sus ritos, ellos hicieron la artesa en figura de caballo en recuerdo de que a ellos los habían traído acá para restituir al indio que no podía domar un caballo...Don Melquíades me especificó que la tarima es costumbre del “abuelo español” y la artesa es herencia del “abuelo africano”. (Ruiz, 2001: 39)

La artesa, ya se ha dicho, puede tener una figura de vaca o de toro. Cuando Carlos Ruiz le pregunta a su informante sobre la forma de la cabeza de la artesa, obtiene la siguiente respuesta:

Al abundar sobre la forma de la cabeza labrada en la artesa don Melquíades agregó: ...lo tradicional era caballo, según decían que era en recuerdo, otra era para molestar al blanco y con eso hasta se molestaban con ese ruido porque al bailar en el caballo hacían de cuenta que estaban bailando en un blanco,...Al asociar la figura del caballo con la imagen del español, el baile de la artesa bien pudo expresar de manera metafórica, bailar sobre un blanco, es decir, reiterar el sentimiento de rebeldía que situaba al negro por encima y fuera del dominio español, un sentimiento que expresaba dignidad, libertad y no sujeción. Es muy probable que esta forma de burla, haya sido un código sólo compartido entre cimarrones. Al platicar sobre esto con don Efrén sugirió que tal burla no era del conocimiento de los blancos. (Ruiz, 2001: 39, 48, 51)

A mí me parece que hay una invención de historias por parte de los intelectuales de la región sobre su origen africano. Lo cual contribuye a la construcción de la distinción frente a los otros y desde luego refuerza el imaginario afromexicano. Ya que desgraciadamente hubo una pérdida de su memoria histórica sobre la esclavitud y por supuesto sobre sus orígenes.

Al respecto transcribo una entrevista con Don Melquíades Domínguez realizada en 1994:

Don Melquíades ha ido a bailar a Cancún, Zihuatanejo, Acapulco, Veracruz y México. Don Melquíades baila la artesa y es narrador, pertenece al grupo que ha apoyado Culturas Populares:

El corazón de África es Collantes y Tapextla. Las costumbres negras son apreciadas afuera. Aquí, nos dicen que estamos locos por andar en estos bailes. Apenas fuimos al Encuentro de Cultura Afroamericana, al puerto de Veracruz. Hubo gente de

varios países. Es que la artesa proviene de ellos, de los africanos. Todo esto [los Encuentros] comenzó cuando hubo en Zihuatanejo, una reunión de presidentes, y uno que vino de África quiso conocer a su gente. Aquí a San Nicolás han venido negros de Brasil, de EU. No entiendo por qué tanto gasto en esto. Yo no le veo importancia. Yo al principio lo veía como juego, decía: "vamos a ver que pasa, voy a ir". Pero le siguen, por qué gastan tanto en hoteles, comidas, pasajes. Yo no veo que tenga importancia. (Don Melquíades: San Nicolás, 03 de agosto de 1994).

C. Objetos resignificados

La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afromestizaje. Los participantes del Encuentro de Pueblos Negros dejan en la comisaría del pueblo donde se llevará a cabo el próximo encuentro una artesa pequeña. Es la que simbólicamente entregan los miembros de una comunidad a otra.

Otro de los objetos que se ha resignificado es la máscara de la danza de "los diablos" de la cual se están haciendo artesanías en miniatura.

Asimismo el "redondo" se reproduce en objetos como calendarios, playeras y en algunas artesanías hechas con la cáscara de coco y en pinturas. Además queda el recuerdo en la memoria de los viejos. Así los recuerda Don Andrés Trinidad:

Antes las casas de San Nicolás eran puros redonditos. Estaban todos "apacholados", daban puerta con puerta. A veces se juntaban a vivir así, aunque no fueran de la familia. Así como estaban, si se prendía uno, pues eran de pura palapa, se prendían todos. Ahora ya nadie hace ningún redondito (Andrés Trinidad, San Nicolás, 22 de junio de 1994).

Me parece que vale la pena rescatar otros testimonios sobre los redondos, los cuales a continuación transcribo:

Las casas antes eran así: un redondo estaba destinado sólo para dormir. Había, lo que llamábamos el camarín, que era también de palma, alargada y sin paredes. "Era para recibir al amigo, para platicar con la visita". No todas tenían camarín, tenerlo era una

distinción, de que se tenía algo de dinero. Otros dos redonditos, más pequeños, eran para la cocina (Adán García, San Nicolás, 24 de enero de 1995).

Todo ha cambiado. La gente aumentó mucho. Aunque se hubiera querido conservar los redonditos no se podía. Por ejemplo, quise hacer una casa de madera parecida al redondo [y señala la construcción] y la madera la tuve que encargar en un pueblo de Oaxaca, allá tengo unos parientes. (Rey Zárate, Cuaji, 31 de enero de 1995)

El redondo también pervive en algunas construcciones modernas que aluden a la identidad afroestiza, como es el caso de la arquitectura del Museo de Culturas Afroestizas y de la escuela de Veterinaria y Zootecnia, dependiente de la Universidad Autónoma de Guerrero,

Tanto en Cuajinicuilapa como en San Nicolás la forma de la vivienda ha evolucionado de la siguiente forma:

1. Redondos de palma.
2. Casas de jaulilla: Morillos, cuilotes y tejas.
3. Casas de adobe.
4. Casas de tabique con lozas de concreto ("casas de material").

D) Tradiciones inventadas. Los Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero.

Una de las tradiciones inventadas sobre el pasado africano es la de los Encuentros de Pueblos Negros:

“Tradición inventada” se refiere al conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo cual implica automáticamente una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico apropiado. ... Sin embargo, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas”, en cuanto exhiben esa referencia a un pasado histórico, radica en que su continuidad con tal pasado es en buena parte ficticia. En suma, son respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas o establecen su propio pasado mediante la repetición cuasi obligatoria. (Hobsbawm y Ranger, 2005: 189-190)

En los “Encuentros de Pueblos Negros” se ha intentado trazar ese puente entre la presencia del negro esclavo y la población afroestiza actual. Las discusiones han girado en torno a la identidad, como parte importante de ella: En cuanto a los términos con los que se refieren a los afroestizos, hay una valoración de la palabra “negro”, en los foros se ha dicho que la prefieren a moreno, porque pareciera que hay un racismo al suavizar el término; sin embargo, también utilizan la palabra afroestizo, afroestiziano y afroestizos. La ideología que prevalece en los encuentros tiene que ver con la diáspora africana. Los integrantes de México Negro AC que son los que llevan a cabo los encuentros, mantienen contacto con otras asociaciones de negros, principalmente con Afroamérica y han participado en sus foros que se han llevado a cabo en diversos países de Latinoamérica en donde hubo presencia africana y en los Estados Unidos. Hay una cierta actitud radical en la que dan importancia a los rasgos somáticos. Varios de los afroestizos asistentes a este foro han dicho que se desconoce que en México haya presencia negra y que a varios de ellos los han hecho cantar el himno nacional, porque consideran que vienen de algún país extranjero. La ideología de los Encuentros está encaminada a lograr ser un grupo étnico que llegue a ser reconocido por el gobierno, incluso lograron que en el libro de texto de primaria titulado: *Guerrero. Monografía estatal*, se incluyera brevemente la historia de cómo llegaron los negros a la región. La lucha por llegar a ser un grupo étnico tiene que ver con el deseo de lograr recursos que se inviertan en los así llamados “pueblos negros”. Además el museo de culturas afroestizas con la lectura sobre la esclavitud está dejando su huella en la población de esta región.

En diversas publicaciones a cargo de integrantes de los encuentros de pueblos negros han dado a conocer la ideología de estos encuentros y han hecho un seguimiento de los aportes del negro en el campo científico y artístico, también difunden las costumbres de los diversos pueblos negros.

Los Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y Guerrero se comenzaron a llevar a cabo en 1997, durante el mes de marzo. El primero de estos encuentros se realizó en El Ciruelo, Oaxaca, en 1997; el segundo durante 1998, en San José Estancia Grande; el tercero en Cuaji, (1999); el cuarto en Collantes (2000); el Quinto

en Santiago Tapextla (2001), el sexto en San Nicolás Tolentino (2002) el séptimo en Santo Domingo Armenta, Oaxaca (2003). El Encuentro del año 2008 no se llevó a cabo, ya que se encontraba fuera del país el padre Glyn.

Durante el Encuentro que se hizo en San Nicolás se evaluaron los encuentros anteriores.

Antes de poder asistir, llevé un seguimiento del III y IV encuentro por medio de la prensa que a continuación transcribo:

[III Encuentro]

“A partir de la realización de los Encuentros de Pueblos Negros la gente de la Costa Chica ha comenzado a defender su identidad porque empieza a reconocerse y ese es el punto de partida para cualquier tipo de proyecto; la identidad es el inicio para conseguir el desarrollo cultural social y económico”. El Encuentro de Pueblos Negros ha propiciado el intercambio con investigadores de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Ya fueron los de Cuajinicuilapa a Estados Unidos el año pasado. Uno de los principales promotores es el párroco de la iglesia del Ciruelo Glyn Jamott Nelson. “El encuentro busca la organización para el rescate de los valores culturales, promover el desarrollo de las comunidades y la unificación del pueblo negro como hermanos de raza” (Sergio Peñaloza entrevistado por Iris García Cuevas en “Revalorar la identidad, objetivo del 3 Encuentro de Pueblos Negros en *La jornada- El sur*, Acapulco, Gro., viernes 12 de marzo de 1999)

[IV Encuentro de pueblos negros]

Durante la rueda de prensa que se llevó a cabo en Acapulco, una semana antes del acontecimiento, se dieron a conocer las actividades que se han realizado desde hace cuatro años en las diferentes comunidades consideradas afroestizas de Guerrero y Oaxaca: Desde el rescate de los sones de artesa, la danza de los diablos, talleres de música, reciclado de papel.... Comentó el profesor Sergio Peñaloza que la integración que se ha tenido con los pueblos negros ha sido poco a poco. Cuando el huracán Paulina afectó a varias de nuestras comunidades de ambos estados, la unión y el fortalecimiento fue palpable entre nuestra gente...Además tendrá lugar la exposición de Ariel Mendoza de fotografía “Mi gente de Costa Chica”. Nicolás Triedo presentará su libro de fotografías *Ébano*; se llevará a cabo una videoconferencia “Los afroestizos de Guerrero y Oaxaca, tradiciones y costumbres” (Candelaria Donají Méndez Tello. “IV Encuentro de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca” en *Ayacaxtla*,

suplemento semanal de Costa Chica en marcha, A.C. *Diario 17*, Acapulco, Gro., martes 22 de febrero del 2000).

Durante el IV *Encuentro* hubo intercambios sobre la cultura africana y de la historia de las comunidades negras en México. Transcribo, también la parte del programa en el cual se plantean los objetivos del encuentro que fueron los siguientes:

1. Compartir y analizar los avances sobre los problemas e inquietudes que se detectaron en los tres encuentros anteriores.
2. Diagnosticar las condiciones que afectan la realización de proyectos productivos que favorecen el desarrollo comunitario y regional de los pueblos negros.
3. Realizar un taller en el que se obtenga como resultado la formulación de proyectos, para motivar y encauzar el desarrollo comunitario, sustentable, autogestivo, de corto, mediano y largo plazo.
4. Reflexionar desde la identidad social y cultural de los pueblos negros, sobre la política y economía, nacionales e internacionales, para ver que lugar ocupamos y que lugar queremos ocupar en el México de hoy.
5. Fortalecer la organización a nivel comunitario y regional tanto de los pueblos negros como de la Asociación Civil México Negro, para que ésta sea un espacio de reflexión, análisis e impulso del proceso de revaloración y reivindicación de los pueblos negros. (Programa del IV Encuentro, marzo del 2000)

En el *Encuentro* se presentaron la danza de los diablos y la del toro de petate. Así como una exposición de máscaras. Al respecto dice la columnista Candelaria Donají “Les recuerdo que la experiencia de compartir nuestra música, tradiciones y culturas que nos identifican como pueblo afroestizo es única.” (Ayacaxtla, suplemento semanal del diario 17, miércoles 22 de marzo del 2000).

En la siguiente nota que transcribo me llaman la atención varias cosas entre ellas el párrafo que habla del “orgullo del color de la piel”:

En la inauguración del encuentro estuvieron presentes el presidente de la Asociación Cultural de México Negro, Sergio Peñaloza; el agente municipal, Eduardo Juárez; el alcalde de Collantes, Alberto Calleja; el presidente de Cuajinicuilapa, Constantino García; y el cronista de

Cuajinicuilapa, Eduardo Añorve, quienes coincidieron en señalar la riqueza cultural que existe entre los pueblos negros asentados en la Costa Chica, la creación poética, la conciencia y el orgullo del color de piel” Por su parte Sergio Peñaloza señaló que la importancia del encuentro consiste en convocar a las comunidades negras para impulsar el desarrollo de las mismas “además consideramos que debemos revalorarnos por el hecho de ser negros y estar juntos en este encuentro”. Con respecto a la presencia de los académicos extranjeros expresó: “Tenemos los mismos antecedentes africanos de acuerdo a lo que ha registrado la historia. La Asociación Civil México Negro está incluida en un directorio de todas esas asociaciones y organizaciones que hay en todo el mundo con respecto a la cultura negra. (Víctor Manuel Hernández. *La Jornada- El Sur*, 24 de marzo 2000: 25)

Los participantes e investigadores en el encuentro coincidieron en que se desconoce el México Negro por parte del resto de la población, la inexistencia de un capítulo que aborde la historia de África en el sistema escolar mexicano. Aguirre Beltrán ya había reflexionado sobre la falta de reconocimiento a lo africano. Atribuye al peso específico del indio en la historia de la formación nacional mexicana lo que determina la escasa atención que se da al negro:

Tanto el investigador cuanto el hombre común cuando hablan de mestizaje piensan exclusivamente en la mezcla del indio con el español. Tal manera de abordar el problema de la composición colonial no hace sino conformarse con un pensamiento que el mexicano hereda de sus antepasados coloniales. Todos ellos, tienen a los negros por una casta maculada de origen, por derivar de mala raza. Esto explica porqué un defensor tan ardiente y apasionado de los indios, como fray Bartolomé de Las Casas, solicita de la corona española el permiso necesario para que pasen a las Indias negros esclavos que alivien el trabajo de los nativos de La Española. ...y una legión de políticos y pensadores que idealizan al indio, pero no siguen igual conducta en lo que hace al negro. (Aguirre, 1994: 17-19)

Me parece pues, que a sesenta años del inicio de las investigaciones pioneras de Aguirre Beltrán el panorama se está transformando.

Las conclusiones a las que se llegaron en el IV encuentro aparecen resumidas en la siguiente nota periodística:

Los participantes extranjeros que vinieron fueron afroamericanos que en su mayoría se dedican a la docencia en universidades estadounidenses y a la investigación sociológica e histórica sobre la cultura negra. En el encuentro también participaron nativos de ambas comunidades, quienes a través de las discusiones e intercambio de opiniones, expresaron su alegría...ya que conocieron a gente extranjera, con la cual comparten el mismo pasado histórico: la esclavitud y el color de la piel, pero no el estatus social. Por otra parte, sociólogos e investigadores mexicanos, también se integraron a las comunidades de Collantes y El Chivo, y coincidieron que en México existe un uso peyorativo de la palabra “negro”, ya que se presta a bromas y chistes racistas, consciente e inconscientemente en la forma de ser de los mexicanos en frases como “trabaja como negro”. Bajo este argumento, se llegó a la conclusión que el término Afromestizo o Afrocosteño es el más indicado para denominar a las personas que viven en estas comunidades (Victor Manuel Hernández en *La Jornada-El Sur*, 25 de marzo del 2000)

Victor Manuel Hernández informa que en Collantes se realizaron intercambios de opiniones sobre la cultura africana, al tiempo que se analizaron los avances, el desarrollo y los obstáculos que han sorteado las comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca.

Entre los objetivos están los talleres para la formulación de proyectos para el desarrollo comunitario; fortalecer la organización a nivel comunitario y regional tanto de los pueblos negros como de la Asociación Civil México Negro para que sea un espacio de reflexión, análisis e incluso del proceso de revaloración y reivindicación de los pueblos negros:

Los participantes tuvieron la oportunidad de convivir con las comunidades afromestizas, conocer sus tradiciones. Se realizó la exposición fotográfica de Ariel Mendoza Baños, denominada Identidad Afromestiza, y la exposición de máscaras hechas de madera, que simbolizan las creencias religiosas-míticas-mitológicas basada en la fauna (tortuga, iguana, venado, lagartija) y la naturaleza (vida, lluvia, estrella, eclipse) (Victor Manuel Hernández en *La Jornada-El Sur*, 25 de marzo del 2000)

Reseña del V Encuentro de Pueblos Negros

Del 22 al 25 de marzo del 2001, se llevó a cabo el V Encuentro de Pueblos Negros en Santiago Tapextla, estado de Oaxaca. A esta reunión asistieron alrededor de cien personas de los pueblos cercanos y algunos extranjeros provenientes de

Estados Unidos, Ecuador y Perú. En el programa hubo cambios debido a que algunas actividades que estaban anunciadas no se llevaron a cabo, así como se realizaron otras que no estaban consideradas.

Durante una de las participaciones se expuso el mapa de la diversidad cultural en el país, y se mencionó la exclusión de los pueblos afroestizos, que no son considerados como una etnia. Candelaria Donají, una de las organizadoras mencionó que, cuando se realizaba el censo del año 2000, había hablado al INEGI cuestionando el porqué no se consideraba a los pueblos afroestizos como tales. Lo que le dijeron es que no podían considerarlos una etnia ya que no tenían una lengua que los identificara como diferentes. En este Encuentro hubo esa inquietud de cómo lograr ser considerados una etnia para que el gobierno invierta en proyectos productivos que beneficien a los pueblos negros.

Hubo mesas de trabajo sobre los siguientes temas:

- 1) el derecho a la identidad propia;
- 2) Los negros en México somos invisibles;
- 3) Desarrollo comunitario y regional;

En el transcurso del último día se elaboró un documento que recogió las inquietudes expresadas por los asistentes. Asimismo, se hizo también un seguimiento de los planteamientos zapatistas, en cuanto a la pobreza y marginación en la que se encuentran las poblaciones afroestizas, tomando en cuenta además la discriminación debido al color de la piel, lo cual fue expresado por algunas personas. Se piensa enviar el documento al congreso. Así pues, los afroestizos que participan en los encuentros buscan ser reconocidos como etnia; habría que plantearse si esto es generalizado, es decir que porcentaje de personas quisiera pertenecer a este grupo de manera oficial. Al hablar de ellos en la mesa sobre identidad y en la plenaria se expresaron opiniones diversas. Algunos hablaron del orgullo por el color de la piel; otros consideraban que eran objeto de rechazo debido a ello. Hubo quien mencionó que en la ciudad de México le decían que no era

mexicano. Se coincidió en una educación que ponga énfasis en el origen histórico de los afroestizos. Se dijo también que el gobierno quiere mantener el episodio de la esclavitud en el olvido y así no reconocer su deuda con los negros. Algunas opiniones radicales venían de los integrantes de Afroamérica, que es una asociación compuesta por organizaciones de afroamericanos de Estados Unidos y de Latinoamérica. Incluso me enteré de que hubo roces entre los representantes de Afroamérica y los organizadores del encuentro, porque los primeros están a favor de un foro en el que no participen indígenas, ni mestizos como se ha dado en estos encuentros. En otras intervenciones se discutió sobre la falta que hace que aparezcan los afroestizos en la constitución tanto estatal como nacional.

Durante el V Encuentro, tuve la oportunidad de entrevistar al padre Glyn, quien es el principal ideólogo. Procederé a transcribir la entrevista:

En 1997 se llevó a cabo el Primer Encuentro de Pueblos Negros. El huracán Paulina vino después y pudo relacionar de alguna forma la evolución de los Encuentros, porque Paulina realmente descubrió ante la opinión, al menos estatal, quizá nacional, la existencia y la marginación de las poblaciones negras, porque en este tramo que va desde Corralero hasta Puerto Escondido, Río Grande que fue una de las zonas más afectadas, estábamos en el corazón de los pueblos negros. En este sentido puso ante la opinión estatal y nacional una situación social de un grupo étnico que nadie veía, pero también en otro sentido Paulina nos ayudó mucho a ver cosas que en el momento de la reconstrucción, que implica no sólo dotar de cemento y varilla para construir, sino tocar los recursos organizativos de los pueblos para facilitar la reconstrucción, vimos que las poblaciones negras no tenían esta capacidad imaginativa que se necesitaba en el momento de la reconstrucción. Era común oír los comentarios de los soldados o el personal de las organizaciones de apoyo expresando una desesperación y un rechazo fuerte a las comunidades negras: "no, son muy revoltosos, no se puede...son ambiciosos, no pueden de una manera organizada hacer las cosas", no hacían filas para pedir. Entonces Paulina acercó al mundo negro al menos a la población estatal y al mundo mestizo a la clase media, bienhechores de la sociedad al pueblo negro. Muchos se vieron

en la posición incómoda de criticar, cuestionar, hacer observaciones no muy favorables acerca del negro. El Primer Encuentro fue en marzo y el huracán fue en octubre. El segundo Encuentro fue en la Estancia. Uno de los compromisos tomados en el Primer Encuentro fue el de constituirnos como una Asociación Civil, de ahí surgió México Negro. (Padre Glyn, Quinto Encuentro, Santiago Tapextla, 2001)

Las conclusiones de este encuentro fueron las siguientes: Los asistentes consideraron que la igualdad legal los ha llevado al abandono, al olvido y al atraso:

No podemos confiar en el artículo 16 de la constitución política, libre y soberana del estado de Oaxaca que dice: la ley reglamentaria protegerá a las comunidades afromexicanas y a las indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedente de otros estados de la república. Y que por cualquier circunstancia residan dentro del territorio del estado de Oaxaca. Porque nos consideran como sujetos diferentes de las demás etnias a las cuales protege de forma específica. Ante la realidad que vivimos de simulación del movimiento de la población afromexicana. Este quinto encuentro se pronuncia por un verdadero proyecto de desarrollo de las comunidades predominantemente afromestizas. (Conclusiones del "V Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero", presentadas en hojas impresas, marzo del 2001)

Sergio Peñaloza es uno de los colaboradores más activos con el encuentro, él piensa que a largo plazo se puede llegar a considerar constitucionalmente a los negros como una etnia, aunque les ponen como obstáculo el carecer de una lengua propia. Me informa que se formó una comisión para darle seguimiento a la propuesta del congreso: "Hemos tenido pláticas con el INEGI, que se haga un censo, para saber cuántos somos, cuál es la proporción de afromexicanos. En la comisión para dar seguimiento a que se reconozca a los afromestizos como etnia participa el presidente de Juchitán, el padre Glyn, Flaviano Cisneros, el presidente municipal de Copala. Estuvo un diputado por el distrito de Ayutla, un diputado local, Chico Sánchez y también yo".

Los Encuentros de Pueblos Negros, organizados anualmente están permitiendo un contacto entre poblaciones afromestizas de Guerrero y de Oaxaca, además de incluir la comunicación con investigadores de universidades de Estados Unidos, Inglaterra y de África. La llegada de investigadores nacionales y extranjeros

a la región, el reciente interés de los habitantes de la Costa Chica por los negros de África y de otros países contribuye, sin duda, a reforzar la identidad afromexicana.

Me parece que actualmente los afromestizos se están replanteando su identidad ya no como un valor negativo, sino como algo que los hace peculiares y que los distingue ante los demás.

E. Otros foros

Otros foros que permiten el intercambio de ideas sobre el afromestizaje se lleva a cabo en internet en donde hay una página en donde colaboran algunos integrantes del encuentro de pueblos negros, investigadores y personas interesadas en la temática. También hay un programa en el radio en una población del estado de Oaxaca, en donde Israel Larrea dirige un programa sobre afromestizos. En Pinotepa por el canal 7 de RTG pasan un programa de televisión titulado “costeños”, promovido por la casa de la cultura, uno de sus organizadores es Francisco Zárate.

Por parte del INAH se realiza, desde hace varios años, el seminario sobre poblaciones de origen africano en el Museo del Carmen.

Otro foro que permitió el encuentro de investigadores norteamericanos con académicos de la Universidad Autónoma de Guerrero y de la Universidad Americana se llevó a cabo en dos ocasiones en el puerto de Acapulco, en los años 2000 y 2001. Desafortunadamente no se volvieron a realizar. Conservo la siguiente reseña del simposium que se llevó a cabo el 22 de marzo del 2000.

Simposium sobre Etnicidad y pobreza

Este Simposium fue organizado por la Universidad Autónoma de Guerrero, la Universidad Americana de Acapulco y la Universidad de California, Campus Santa Bárbara. Francisco Lomelí Ascencio, representante de la Universidad de California, sostuvo que en su país “lo étnico es un tema ardiente, que está llamando mucho la atención, y siempre lo hemos tratado de estudiar como fenómeno norteamericano, pero ahora nos está interesando verlo más como un fenómeno global”. Por lo que estudiarán la posibilidad de realizar investigaciones más profundas (Ricardo Castillo en *La Jornada- El Sur*, 23 de marzo del 2000: 21)

Pude constatar el interés de los investigadores que venían de California por los afroestizos, como personas y como objetos de estudio. De un total de 26 ponencias, 11 trataron sobre el tema.

Participé con una ponencia sobre mi tema de investigación. El viernes 24 de marzo nos trasladamos a San Nicolás y a Cuajinicuilapa, ya que los investigadores querían conocer el museo de Culturas Afroestizas; así como las poblaciones mencionadas.

En San Nicolás los investigadores de California se comprometieron a enviar a la población algunas computadoras, acervo bibliográfico, cuadernos y lápices, para lo que contarán con un presupuesto que puede ser desde dos mil hasta cinco mil dólares. La Universidad Americana, que es privada, ofreció dos becas de preparatoria y dos de licenciatura, la UAG, se comprometió a reforzar el apoyo que le ha dado al Museo. (Ricardo Castillo en *La Jornada-El Sur*, 27 de marzo del 2000)

Entre las conclusiones más importantes entre las que se llegó en este encuentro fue la de reconsiderar el concepto de “minorías étnicas”, ya que tanto en Estados Unidos como en México, existen lugares en donde las minorías son realmente mayorías. Asimismo para algunos de los visitantes fue una novedad conocer en México población negra; ya que es algo que se había ignorado.

A continuación reproduzco una de las notas sobre el evento titulada “Todos somos negros” porque me parece una manifestación importante sobre el cambio de valoración de la piel negra que se está dando en la entidad:

En San Nicolás Tolentino, comunidad afroestiza del municipio de Cuajinicuilapa, los investigadores encontraron el “elemento común” que hermana a los migrantes mexicanos con la población de raza negra de los EU, por lo que los estudios hechos por separado de las dos razas deberán retomarse reformarse y unirse, coincidieron los investigadores de la Universidad de California, Seth Fisher, Francisco Lomelí, Jesús Manuel Casas y Gérard Pigeon, al término del Simposium Internacional “Etnicidad y Pobreza” organizado por la Universidad Autónoma de Guerrero y la Universidad Americana de Acapulco...[consideraron] que estas comunidades siempre están en peligro de desaparecer debido a la penetración de otras culturas, pero “lo que nos ha sorprendido es que estas comunidades parece que retienen estas cualidades particulares de sus prácticas culturales y sobre todo, que están muy conscientes de ello”.. . Impactante les resultó la frase con que Sergio Peñaloza Pérez, les dio la bienvenida: “todos somos negros”. “No

pensábamos que existiera ese concepto mexicano de la identidad”. Lomelí, indicó “San Nicolás Tolentino se convirtió en el epicentro de los lazos de una raza en sus ramificaciones”, indicó.

Juan Manuel Casas, maestro de la universidad californiana, indicó que le “movió el tapete” esta visita; cuando pensaba en México, se remitía a las ciudades y no “a los patios rurales” como San Nicolás, que le permitió “tornar, cambiar mi pensamiento sobre estas zonas del México que pocos conocen, ya que “cuando me hablaban de afroestizos, mi pensamiento se remitía a Veracruz”.

Seth Fisher, Maestro de Sociología de la universidad de California, su propósito es ayudar a la gente a participar en comunidad y alejarse del aislamiento, en el que se han visto sumergidos los afroamericanos estadounidenses. Además, indicó que, por el lado de los estadounidenses, se buscará no solo afianzar esta cultura sino elevarla, fundamentalmente por ser una zona marginada. (Lourdes Cobos Bautista. “Todos somos negros”, en *El sol de Acapulco*, marzo 26 del 2000)

Luis Leal participó con la ponencia titulada “Los africanos en la literatura y folklore de México” en su participación llamó la atención acerca de la necesidad de investigar las contribuciones de los africanos en la literatura y el folklore mexicano “mencionó personajes históricos como Yanga y la Mulata de Córdoba; comentó también la presencia de la vena africana en alguno de los trabajos de la propia Sor Juana Inés de la Cruz”. (Ricardo Castillo. “Es necesario reconsiderar la concepción de minorías étnicas” en *La Jornada-El Sur*, 27 de marzo del 2000)

Una de las conclusiones del simposium fue la de la necesidad de replantear el concepto de “minorías”, en el sentido de que existen lugares donde los grupos étnicos y marginados en realidad son mayorías.

El simposium no volvió a realizarse, se perdió el contacto, por lo que los investigadores tampoco entregaron su cooperación en computadoras que prometieron para el museo.

F. Una lectura del museo de culturas afroestizas “Vicente Guerrero Saldaña”

Se puede entender la identidad afroestiza como una construcción imaginaria ya que en México, a diferencia de otros países de América latina y del Caribe, sólo sobrevivieron, mínimamente, algunos aspectos culturales africanos. Los afrodescendientes –a quienes clasificamos así por el fenotipo y por los datos históricos sobre la población negra de México– --han empezado a considerar sus orígenes africanos, en parte por la inquietud de algunos grupos, pero también por la presencia de antropólogos en la región, lo que ha derivado en los mencionados *encuentros de pueblos negros*; así como también en la creación del Museo de Culturas Afroestizas “Vicente Guerrero”.

Desde mediados de los 90’s conocí la inquietud por parte de un grupo de personas de Cuaji por tener un espacio en donde exhibir piezas arqueológicas que habían encontrado en los alrededores, deseaban un lugar en donde dieran a conocer sus costumbres y tradiciones, pensaban en un museo pequeño, con la apariencia de la que fuera la vivienda tradicional: un redondo, al cual Aguirre Beltrán le asigna un origen africano.

Entre las personas que se constituyeron en un comité para lograr el museo estaban en el inicio: El doctor Orlando Agama Rodríguez, María de la Luz Rodríguez Vega, Manuel Valverde, Sergio Peñaloza Pérez, Micaela Peñaloza Pérez, Jorge Añorve Zapata, Glafira Colón, Rosa Fabián y el señor Miguel Mayoral, quien posteriormente llegó a ser el primer director.

La construcción del museo fue posible gracias a la confluencia de una serie de circunstancias. En parte puede verse como uno de los proyectos que se llevaron a cabo por medio del *Programa Cultural Pacífico Sur* en donde se acordó su construcción y la manera operativa de gestionarlo. Durante el Foro de dicho programa que se llevó a cabo en la ciudad de Oaxaca en 1996, Isaías Alanís (En ese tiempo Subdirector del IGC. Entrevista diciembre del 2003) y Gela Manzano (entrevista, diciembre del 2003) –originaria de Cuaji- quien conocía la inquietud de tener un museo comunitario por parte de sus paisanos. Los directivos del IGC tuvieron la oportunidad de plantear la posibilidad del museo al Director Nacional de Culturas Populares José Iturriaga de la Fuente quien estuvo de acuerdo. Participó

también por parte de Desarrollo Regional de Culturas Populares José Antonio Mc Gregor. La propuesta del Instituto Guerrerense de la Cultura (IGC) fue un museo más amplio ya que conocían algunas experiencias acerca de museos comunitarios que no funcionaban. En un principio hubo conflictos con los promotores del museo ya que la idea de ellos era un museo comunitario; para el cual ya tenían el terreno en un lugar llamado el Chorro, por lo que hubo que convencerlos de aceptar el nuevo proyecto, el cual era más ambicioso. El museo se construyó con fondos del gobierno del estado, siendo gobernador Ángel Heladio Aguirre Rivero. Sin duda fue un tiempo privilegiado ya que estaba como presidente municipal de Cuaji el hermano de Gela Manzano (quien era la directora del IGC) Andrés Manzano, quien llevó la inquietud del museo al cabildo para donar el espacio al museo. Los gastos se dividieron entre el gobierno del estado y el Ayuntamiento de Cuaji, al 50%. Héctor Manuel Popoca Boon, Coordinador de asesores del gobernador estuvo a cargo de las necesidades que surgieron en el tiempo de la construcción. José Iturriaga de la Fuente se comprometió a mandar réplicas de otros museos sobre la historia de los negros y para que se hicieran las instalaciones necesarias con la información sobre los negros. Iturriaga de la Fuente envió a un equipo de investigadoras encabezado por Luz María Martínez Montiel quien coordinaba “Nuestra tercera raíz”, dependiente de Culturas Populares. Formaron parte de este equipo: la historiadora Aracely Reynoso y la museógrafa Dora Baisabal quienes se hicieron cargo de la información museográfica. Este museo fue inaugurado el 21 de marzo de 1999. Con la finalidad de que el museo fuera operativo y no se viera como un proyecto político ni del gobernador, ni del presidente municipal se le hizo depender del gobierno del estado a través del IGC y del ayuntamiento de Cuaji, para que no importara de qué partido fuera el presidente en turno. También se contó con el apoyo de la Unidad Regional de Culturas Populares. No todo se logró del proyecto. Se pensó en un centro de información, en donde los investigadores de esta región podrían consultar y a la vez legar los productos de sus investigaciones. Sin embargo la SEP (con Limón Rojas de secretario) no cumplió con enviar las computadoras. Tampoco se concretó la formación de promotores y guías. El museo funcionó sin problemas sólo durante algún tiempo (de marzo a septiembre de 1999), entonces se pagaban sueldos al personal. Había maestros de pintura, de música. Cuando llegó a la presidencia municipal por el PRI Constantino Cisneros vio el museo como obra de su antecesor

y le retiró el apoyo. Los del comité y otras personas dicen que quiso desaparecer el museo y aunque no lo logró si les quitó las instalaciones en donde funcionó la casa de la cultura para poner ahí una unidad de rehabilitación que en realidad –rumora la gente–son oficinas del ayuntamiento. Asimismo, con la promesa de hacer una cancha se destruyó el área de representaciones al aire libre.

El médico Orlando Agama (Cuaji: diciembre del 2003), uno de los principales promotores del museo) considera que el museo no fue operativo como estaba programado ya que el decreto sobre la construcción y operatividad del museo no se publicó en el diario oficial; no obstante señala Andrés Manzano (entrevistado en marzo del 2004) el decreto sobre el museo se presentó en sesión de Cabildo, lo cual cubre el proceso reglamentario municipal. Además de que durante la inauguración del museo se leyó ese acuerdo, con eso se cubre el requisito de publicidad. El museo al poco de su construcción no recibió el apoyo por parte del IGC porque la directora fue destituida y al director que entró en su lugar no le interesó el proyecto. Pese a ello los miembros de comité se hicieron cargo de su mantenimiento. Han recibido apoyo por parte del presidente municipal Alejandro Marín (quien ganó por la coalición PRI–PAN) para pagar los sueldos de la encargada del museo y del bibliotecario. Ellos se organizan y a través de rifas, bailes, venta de playeras, libros etc., han logrado que siga funcionando el museo. Los miembros del comité han ido a promocionar el museo en las escuelas de Cuaji y en las poblaciones cercanas. Cuando van los grupos les cobran \$2.50, la cuota que cobran normalmente es de \$5.00. Orlando Agama (3 de abril 2006) dice que han participado como Museo itinerante con el Faro de Oriente. Colaboran con la Universidad Autónoma de Morelos con la Dra. Haydée Quiroz y con la Radio de la Universidad de Morelos. Recientemente se ha instalado una Biblioteca digital.

La arquitectura del museo tiene una parte en donde se representa la vivienda tradicional del redondo [Aguirre Beltrán le atribuye un origen africano] con los ajueres que se usaban y que incluso en muchas casas se siguen usando: un baúl de madera para guardar la ropa, el catre de tijera; el fogón de la cocina con el metate. [No hay objetos que puedan considerarse africanos]. La historia que se cuenta a través de la museografía va así:

En la sala de exhibición del museo hay un mapa en donde se marca “la ruta del esclavo” en donde se señalan los lugares por donde llegaron los negros a América. Un globo terráqueo en donde se ubica la trata negrera. Ilustraciones que cuentan la historia del tráfico de esclavos. Una réplica de un barco negrero, en donde se les muestra amarrados y se informa que muchos morían de asfixia. La trata negrera de daneses, portugueses, ingleses, holandeses... es ilustrada en algunos cuadros; en otros se relata que algunos negros lograban autonomía por su saber, el cual constituía un puente entre el negro y el blanco. Ilustraciones: de castigos con collares de hierro, negros colgando a sus compañeros que intentaban escapar [sin duda, cumplían las órdenes de sus amos]. Los blancos perseguían con perros a los esclavos y exhibían las cabezas de los que capturaban. También encontramos grabados que ilustran las rebeliones exitosas que culminaron en el cimarronaje. Hay una fotografía de Yanga, el negro libertario; se nos cuenta de la población anteriormente llamada San Lorenzo de los negros que en honor de Yanga, tomó su nombre. Negros en la explotación de las minas trabajando con los indígenas, Negros laborando en la construcción en Taxco, en San Luís Potosí. Los barcos negreros en México llegaban por el puerto de Veracruz. Hay grabados sobre este periodo, en donde los africanos aparecen amarrados de pies y manos, con horquetas. La subasta de esclavos. Los negros con marcas de hierros calientes en la espalda, en el brazo, en la frente. La historia de la colonización: las enfermedades transmitidas a la población aborigen por los conquistadores: tifo, viruela, sarampión; historias de los negros conquistadores: Juan Garrido, el primero que sembró trigo en México y que llegó a Guerrero. Hay un cuadro de las castas de la época colonial. También se representan las culturas afroestizas actuales del estado de Veracruz; Se muestra el vestuario de carnaval de negros, instrumentos musicales: guitarrón o leona, hay 4 marimbas donadas por el estado de Oaxaca. Un espacio está dedicado a las tradiciones y cultura popular de la Costa chica en donde se exhiben los vestuarios de las diversas danzas regionales: de los vaqueros de San Nicolás Tolentino, un armazón del toro petate; las máscaras de la Minga, del Terrón-- personaje similar al Pancho-- y de los diablos. También encontramos los instrumento con los que se toca la música de esta danza: el boteo y el bule. Los vistosos trajes adornados con lentejuelas que usan las capitanas del Apóstol Santiago; la indumentaria de la danza de “los apaches”: camisetas y faldas con corcholatas en

color rojo, penachos, carcaj con los colores de la bandera, flechas; los accesorios de la danza de la tortuga que en Cuaji se realiza durante el mes de agosto y el 15 de septiembre. Hay una colección de fotografías de gente de la región, herramientas para sembrar: polco, arado. Se exhibe una estatuilla que representa el icono de la congregación de las misionera “de la inmaculada concepción santo nombre de María” quienes estuvieron en Cuaji desde diciembre de 1986 a enero de 2003. Además hay algunos objetos africanos: se muestran 3 sacos de Sudáfrica, un tapete de corteza de árbol de amate de la Isla Tonga. En suma encontramos grabados que muestran el universo del esclavo alternando con algunos objetos africanos actuales y muestras de la cultura afro mestiza actual.

G. Publicaciones

En 1996 comenzó a salir el suplemento “Ayacaxtla”, cuyo título hace referencia a una de las provincias españolas en donde se ubica actualmente el municipio de Cuajinicuilapa. Varios de los colaboradores participan en los encuentros de pueblos negros en cierta forma podemos encontrar la nueva ideología que forma parte de esta resignificación del estereotipo del negro. Se publicó un poema enviado desde Lima Perú, y del cual cito un fragmento:

Soy Negro ciento por ciento

Soy negro ciento por ciento

Pero no negro servil

Si estoy atento y gentil

Es porque en verdad lo siento. (*Ayacaxtla*, miércoles 22 de marzo del 2000)

Candelaria Donají Méndez Tello opina que el estereotipo del negro está mejorando:

Ya que en la actualidad se nos visualiza a la industria del entretenimiento, como bailarines, ejecutantes de instrumentos, cantantes en varios géneros musicales, actores, tan es así que en nuestro Acapulco se realiza el Festival de Cine Negro. Pero cuando se trata de usar la creatividad científica, se pierde ese estereotipo, o más bien no tenemos la información suficiente. Y como reza nuestro dicho para muestra un botón les comentaremos de algunos inventores que han revolucionado algunas áreas. En este caso son datos de personas de origen norteamericano, y sus investigaciones que han revolucionado varios aspectos de nuestra vida cotidiana en la prevención médica o para la conservación de los alimentos. (Candelaria Donají Méndez en *Ayacaxtla*, miércoles 22 de marzo del 2000)

Candelaria Donají cita a Frederick Mcknley (1892-1961) constructor del primer sistema de refrigeración. Theodore Lawless (1892-1971) quien realizó investigaciones para el tratamiento de la sífilis y la lepra. (Méndez. “Costa Chica, ventana de Guerrero al mundo” en *Ayacaxtla*, martes 29 de febrero del 2000)

Donají relaciona la identidad de los afroestizos costeños y nacionales con los negros de Estados Unidos, y lo hace sin ningún titubeo, sin ninguna dificultad.

Empieza, asimismo, el interés de la televisión por los afroestizos: “Fueron invitados el presidente municipal de Cuajinicuilapa y representantes del Ayuntamiento por televisión Azteca al programa dirigido por Lupita de la Colina, la entrevista fue enfocada a la próxima celebración de la fiesta del segundo viernes de cuaresma que hoy se llama Expo Cuaji 2000 en la cual se promoverá la ganadería, la agricultura, la artesanía, la cultura, la industria y el deporte.” (Candelaria Donají Méndez. “Costa Chica, ventana de Guerrero al mundo” en *Ayacaxtla*, martes 29 de febrero del 2000)

En este suplemento había comentarios de tipo político con una tendencia priísta, también leyendas, costumbres y aspectos de la historias de los pueblos de la Costa Chica. Asimismo han dado un seguimiento a las actividades del Museo de Culturas Afroestizas y a los Encuentros de Pueblos Negros.

En el periódico *El Sol de Acapulco* apareció la página de “Pueblos Negros”. En donde los colaboradores tratan sobre la cosmovisión de los pueblos afroestizos. Hay diversas historias sobre *tonos*, las historias de diversos pueblos, una sección titulada “Afrocomentarios” en donde el coordinador de la página manda saludos, felicitaciones, pésames a paisanos y a políticos de la región. Se encuentran

algunos artículos que dan seguimiento a los Encuentros de Pueblos Negros, a las manifestaciones culturales de la región, y algunos plagiando información de Aguirre Beltrán y de otros investigadores.

La revista *Fandango*, es dirigida por uno de los participantes del comité de pueblos Negros, esta publicación se edita en Pinotepa Nacional. En uno de los números apareció lo que pareciera la línea editorial un tanto enfocada a dar a conocer la realidad de la Costa Chica, con prejuicios hacia los investigadores: “ya que los investigadores que vienen por un tiempo creen que aquí encuentran África”. Lo que muestra una desconfianza hacia los investigadores sin haberlos leído; aunque, sin duda, las investigaciones derivadas después de la primera etnografía de un pueblo negro de Aguirre Beltrán, incursionan acerca del origen del fenotipo africano y en el enigma de la pérdida de la cultura africana. Sin embargo hay algunos investigadores que colaboran con ellos. También en la revista *Amate* (primera época) y en *Hojas de Amate* han aparecido diversos artículos que incursionan en la identidad cultural afro mestiza.

H. Poética afro mestiza

Sin duda, hay aportes destacados a la literatura universal por parte de autores que tratan sobre afro descendientes o que son capaces de captar el ritmo de origen africano en su poesía como es el caso de Nicolás Guillén.

Quince Duncan, autor puertorriqueño trata sobre el afrorealismo como una nueva dimensión de la literatura latinoamericana. “Es una nueva expresión, que realiza una subversión africanizante del idioma, recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye, la reivindicación de las deidades como Yemayá, y la incorporación de elementos del inglés criollo costeño”.

El autor considera el punto de arranque de esta nueva corriente a a partir de 1996, a la cual la constituyen las siguientes características:

- El esfuerzo por restituir la voz afro americana por medio del uso de una terminología afro céntrica.
- La reivindicación de la memoria simbólica africana.
- La reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana.
- La reafirmación del concepto de comunidad ancestral.
- La adopción de una perspectiva intra céntrica.
- La búsqueda y proclamación de la identidad afro (Duncan, 2006)

Aunque en este trabajo no puedo profundizar al respecto, se me ocurre hacer la relación respecto a lo que ocurre con las manifestaciones literarias de la Costa Chica. En donde podemos encontrar las características del afro-realismo. Uno de los autores destacados en el estado de Guerrero es Juan García Jiménez, autor originario de Ometepe poeta y periodista, quien fue catedrático de literatura de la escuela nacional de maestros. Publicó los siguientes libros *Alma vernácula* en 1937, *Luna del barrio* (1955), *Palabras en el bosque* (1960) y *Cuando el amor cantaba* (1964). Transcribo a continuación un poema en donde rescata el lenguaje regional y describe con ternura al negro Fredisvundo:

“Romance de Fredisvundo”

Juan García Jiménez

Pateco, chimeco y chando

Con el pelo *rechilvudo*

Y *cuculuxte*, hace ronda

A una buena hembra del rumbo.

¡Fredisvundo, Fredisvundo!,

¡Caramba, que eso no es tuyo!,

Piernitas de *tingüliche*,

Metiche como el bejuco

Nigüento pero *nigüento*;

Ya mero andabas *chirundo*...

No la rondes Fredisvundo,

Que no la cuadran tus gustos.

Mas Fredisvundo, queriendo,
 Tiene mando y tiene orgullo:
 Robará a la del redondo
 Y bajo un tamarindo,
 Fredisvundo hará su gusto,
 Fredisvundo, Fredisvundo.
 Con versos de su chiluca
 Que en algún tiempo compuso,
 Le cantará a la tristeza
 De su paloma en arrullo.
 Si la de él es “trompa e bule”
 Es la de la ella como un fruto;
 Y ella le ha de querer
 Negro, *chando* y *rechivelado*.

Fredisvundo está *trnsito*
 Como un velorio de junto;
 Le burlan los de la broza
 Pero él no burla a ninguno...,
 ¡Qué caramba!,
 Él no es un bembo,
 Nomás un zambo y cambujo,
 Y ella le habrá de querer...
 Con su trompa y cara de luto.

Es, quizá, en la poesía en donde más aportes hay en la construcción de un imaginario que alude a los orígenes africanos. En el libro *Ébano* (2006) aparecen los poemas ganadores del concurso en honor a Gabriel Moedano, estudioso de la música y de la tradición oral de la Costa Chica, quien falleció hace algunos años. Transcribo los poemas para comentarlos después:

“Pescador”

Isyan E. Reyes Torres

Boga, boga tu panga negro,
 La tarraya tira con el corazón,
 Que no te espante el oleaje,
 Ni ese negro nubarrón.

Tú, pescador de esperanza,
 Tú, pescador de ilusión,
 Hoy llevarás a tu negra,
 Tu ritmo, tu magia y tu son,

Mira como se mueve la ola,
 No resiste tu cantar,
 Todo en ti es alegría,
 Por eso te arrulla la mar.

Boga, boga tu panga, negro,
 La tarraya tira con el corazón,
 ¡el sol, la lluvia, el viento!,
 Qué le hacen a este negro retozón.

Este poema consta de 4 estrofas, no hay una medida uniforme de los versos, los hay octosílabos y de nueve y hasta diez versos. La rima es asonante y consonante. El título del poema nos conduce a una cadena de metáforas en donde por medio del negro pescador y la mar se representa a la vida. El pescador lo es de esperanzas y de ilusiones y en lugar de pescados llevará a su negra el ritmo, la magia y el son. El cantar y la alegría de los negros afecta también al mar, ni la ola lo resiste y el mar lo arrulla. La alegría de vivir característica del negro.

“La diferencia”

Nadia Alvarado Salas

Los miraron diferentes
 Y los llamaron salvajes,
 Los miraron diferentes y los llamaron feos.
 Los miraron fuertes y numerosos
 Y los llamaron mercancía.

La diferencia
Descubrió su ignorancia,
Prontos la cubrieron con violencia.
¡Guerra! ¡Guerra!
Guerra entre ellos para dividirlos,
Guerra entre ellos para capturarlos,
Guerra para redimirlos
De la incomprensible diferencia.

Al otro lado del mar,
Otra tierra, otras culturas,
Sufren el mismo pecado
Por ser distintos.

La agonizante travesía
Parece interminable,
Mas llegan algunos despiertos,
Otros ya no pudieron hacerlo...
¡Más les hubiera valido a todos
Quedarse dormidos!

La guerra crece
Entre más pasa el tiempo,
El pez más grande
Se come al más chico.

La guerra es insoportable
La dignidad tiene rostro cimarrón.
La dignidad no tiene rostro.

Los ignorantes "se fueron"
Pero lograron ignorancia,
Legaron también la guerra:
El horror a ser indio.
El horror a ser negro.
El horror a ser nosotros mismos.
El horror a la diferencia.

En este poema encontramos por lo menos tres características del afrorrealismo: La reivindicación de la memoria simbólica africana, la reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana, la reafirmación del concepto de comunidad ancestral. Encontramos la reconstrucción de los orígenes africanos. Es una composición poética que consta de 7 estrofas, los versos son de medida diversa o del llamado verso libre. En la primera estrofa la voz poética parte del antagonismo entre los blancos y los negros por la esclavitud; reivindica la memoria simbólica africana. Incursiona en la percepción de “ellos”, los blancos hacia los negros, a quienes por ver diferentes los ven salvajes y feos; aunado a una cualidad que pudiera ser positiva “el ser fuertes”, lo cual, sin embargo, ante los ojos del otro los hace verlos como mercancías, aludiendo claramente a la esclavitud. En la segunda estrofa “la diferencia”, los blancos descubren su ignorancia y su violencia por medio de la guerra que provocan entre los negros. La tercera y la cuarta estrofa remiten a la travesía de los esclavos en las naos negreras. La guerra es una imagen que se repite, la guerra con su violencia, la guerra de la persecución. El legado de los “otros”, los blancos es la ignorancia, la guerra y el horror a ser indio, a ser negro, el horror a ser diferente del blanco.

“De india y negro he nacido”

Francisco Zárate Arango

Yo nací en una rivera
Muy cerquita del mar,
Mi madre era molendera
De la hacienda de Germán.

Mi padre era un vaquero,
El hijo del caporal,
Dueños de tierras y vidas
Qué mujer se le iba a escapar.

De por sí nací mestefío,
Sin dueño ni voluntad,
Pues el patrón era el dueño
De todo lo de por ahí.

Mi madre que sufrió mucho
Conmigo en brazos lloraba,
Pues las mujeres paridas
ya nadie las ocupaba.

En la escuela mis amigos
También me trataban mal,
Por ser el hijo bastardo
Del hijo del caporal.

No tenía nombre siquiera
Al menos yo no me acuerdo,
Ni apellido me heredaron
Sólo me decían “el negro”.

Así crecí y desde entonces
Lucho por ti ¡oh mi hermano!
Aunque mi cuerpo no sea negro
Es sangre de indio que traigo.

Esa me grita y me dice
Ya basta tanta ironía,
Porqué dejas que a los indios
Allá por la serranía
Los exploten los caciques
Y tú, negro, ni lo miras.

Que acaso a ti no te duele
O ya se te olvidó entonces,
Que de los barcos bajaste
Con tus tamaños brazaletes,
En tus pies y tu pescuezo
De acero eran los grilletes.

Y ese que explota a los indios
Y que desprecia a los negros,
Es el mismo que hace siglos
Asesinara a mi pueblo

Y al tuyo también, mi hermano,
Aquel viejo encomendero.

(Tercer lugar en el Concurso de Poesía Afromestiza “Gabriel Moedano” 2006. Los poemas ganadores, los cuales analizo fueron publicados en Reyes Larrea, Israel/Angustia Torres Díaz (Compiladores), 2006. *Ébano. Versos costeños*)

Este poema de 10 estrofas cuenta una historia del afromestizaje que tiene que ver con la historia de la región. Así aparece en la primera estrofa” la hacienda de Germán” Miller en donde la madre del “yo lírico” es una molendera. Es el hijo bastardo del hijo del caporal, nació mestizo, es decir mestizo. Aunque no queda claro, si la madre es india y el padre negro o al revés, pero hace alusión a esas dos raíces en la estrofa séptima:”Aunque mi cuerpo no sea negro/Es sangre de indio que traigo. Así como en la estrofa octava y novena. El poema se divide en dos partes del verso 1º al 6º. Trata de sus padres de la discriminación que sufre en la infancia por ser negro y a partir del séptimo de alguien consciente de la explotación de los dos pueblos a los que pertenece por sus orígenes y por los cuáles lucha: “Así crecí y desde entonces/Lucho por ti ¡oh mi hermano!/Aunque mi cuerpo no sea negro/Es sangre de indio que traigo”. La estrofa novena hace alusión a la explotación de los indígenas por los caciques. En la estrofa novena se vuelve a la memoria histórica del pasado de los negros trasladados como esclavos en los barcos negreros: “Qué acaso a ti no te duele/O ya se te olvidó entonces, /Que de los barcos bajaste/Con tus tamaños brazaletes, /En tus pies y tu pescuezo/De acero eran los grilletes”. En la última estrofa se compara a los caciques con los encomenderos.

Como hemos visto en estos poemas se trata de recuperar una memoria histórica sobre los orígenes africanos o sobre características atribuidas a los negros como su alegría por vivir, y su gusto por la música y el baile. También se hace un recuento del afromestizaje con sus raíces indígenas y negras.

En la narrativa considerada como afromestiza no abundan las referencias a los africanos. Se publicaron dos libros que rescatan los cuentos orales de la región: *Jamás fandango al cielo* (1993), compilado por Cristina Díaz y *La conjura de los negros* (1993), recopilado por Miguel Ángel Gutiérrez Ávila; sin embargo sólo el cuento “La conjura de los negros” hace referencia a una rebelión de esclavos que

participan durante la independencia. En las otras narraciones los personajes son animales.

Asimismo, circula, desde hace varios años una hoja titulada *Cimarrón*, sobre todo en el lugar en donde se lleva a cabo El Encuentro de Pueblos negros.

En las revistas *Amate* y *Fandango* se han publicado algunos relatos que tratan sobre algunos aspectos de la cultura local, como la creencia en el tonalismo o sobre la discriminación a los negros.

CONCLUSIONES

El mestizaje en México fue visto durante mucho tiempo como el símbolo de la igualdad de la nación mexicana y como la solución al atraso y a la marginalidad de las poblaciones indígenas. El componente africano en el mestizaje ni siquiera se tomaba en cuenta.

El punto de partida de esta investigación es el etnocidio que se cometió con los africanos. Lo cual tuvo como consecuencia que la estructura cultural africana fuera destruida debido al trato inhumano que recibieron los africanos durante la esclavitud.

Acerca de lo ocurrido en nuestro país podemos tomar en cuenta la conocida hipótesis sobre la manera como fueron introducidos los negros evitando que se juntaran los que hablaban el mismo idioma para evitar las rebeliones. Lo cual impidió que conservaran su idioma y su cultura (Aguirre Beltrán, 1946). Además el sincretismo de las diversas culturas indígenas, española, africanas y otras minoritarias dio como resultado una cultura diferente a cada una de ellas. Los negros se adaptaron a la cultura híbrida que se formó después de la época de la conquista. El negro, como lo ha dicho Aguirre Beltrán, se integró durante la formación nacional.

Desde luego, las poblaciones afrodescendientes, llamadas así, principalmente, por el fenotipo africano y por los datos históricos, son y se sienten mexicanas y, desgraciadamente, no conservan una memoria oral sobre el origen africano, ni de la esclavitud.

Lo afromexicano se ha estudiado a través de la confrontación de los modelos culturales integrados por los estereotipos de negros, blancos, mestizos e indígenas, sobrevivencia del modelo de castas establecido en la Colonia, diferenciaciones que se ponen en juego en las relaciones interétnicas.

Las configuraciones simbólicas que caracterizan los modelos culturales de indígenas, mestizos y afromestizos contienen atributos que los diferencian mediante estereotipos (Motta/ Machuca, 1993; Castillo, 2000), los cuales han pasado a formar parte del imaginario social de dichas alteridades, y han provocado, en consecuencia, que a pesar del proceso de mestizaje, que incluye la desindianización (Bonfil, 1990[1987]) y los matrimonios mixtos, sigan perdurando las relaciones interétnicas,

en cuyos extremos prevalecen las representaciones atribuidas a los *blancos* -- en un principio españoles, aunque actualmente los mestizos con prestigio económico o político ocupan su lugar-- y a los negros: la superioridad que se ha atribuido a los *blancos* y la consecuente inferioridad de los indígenas, los negros y sus mezclas. Aunque como hemos visto en poblaciones donde predominan los afrodescendientes, como es el caso del municipio de Cuajinicuilapa, los afroestizos, al igual que los *blancos* (o mestizos), se consideran “gente de razón” y a su vez discriminan a los indígenas.

Se puede entender la identidad afroestiza como una construcción imaginaria ya que en México, a diferencia de otros países de América latina y del Caribe, la continuidad de la cultura africana fue rota, los rasgos culturales que sobrevivieron fueron mínimos y se diluyeron al pasar a formar parte de las culturas regionales. Los afroestizos hicieron suyos aspectos culturales españoles e indígenas y se identificaron con ambos grupos lo cual es posible rastrear en sus mitos, danzas y rituales, a pesar de que las relaciones interétnicas entre los diferentes grupos sigan siendo, en ocasiones, hostiles.

Sin embargo, los afrodescendientes han empezado a considerar sus orígenes africanos, en parte por la inquietud de algunos grupos y de los intelectuales de la región, pero también por la presencia de antropólogos en esta zona lo que ha derivado en la creación del Museo de las Culturas Afroestizas “Vicente Guerrero Saldaña” y en los “Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero”. En la construcción de una distinción frente al otro tienen un papel relevante las canciones que tratan sobre los “negros de la costa de Oaxaca y de Guerrero” los mitos de origen, las danzas apropiadas, las tradiciones inventadas, como el Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero, las publicaciones y la poética afroestiza en la cual se recuperan los vínculos históricos africanos.

Para el estudio de la cultura recurro a una propuesta anterior, que había aplicado al análisis de la poesía de Borges, sobre la construcción de un imaginario poético (Solís, Tesina de Licenciatura en Letras Hispánicas, UAM-I, 1993), donde analizo la diferenciación, la fusión y lo simbólico de elementos reales e imaginarios

en la construcción de un animal poético en textos de Borges. Lo anterior coincide con los términos que forman parte del concepto de identidad: la identificación y la distinción frente al otro.

Rescato la parte teórica que corresponde a la fusión de lo real y lo imaginario, en este caso como identificación y la construcción de la distinción frente al otro.

La manera de acercarme a mi objeto de estudio es por medio del análisis interpretativo que supone ver a la cultura compuesta por diversos “textos”, lo cual es tratado en el “Capítulo I. Procesos simbólicos, textos y contextos culturales”. A través de los conceptos de cultura, identidad, ideología e imaginarios reviso los procesos simbólicos que atañen a toda sociedad. Por medio de estos conceptos abordo la cultura e identidad afromestiza como una construcción imaginaria.

Ricoeur, Geertz y Lévi-Strauss adoptan una visión de cultura legible en los relatos y en los textos; en el recurso de esa narratividad cargada de significación, que también recoge en su momento Pimentel, sin dejar de lado el análisis del contexto sociohistórico —sugerido por Thompson—, lo cual coincide con las teorías literarias de actualidad según las cuales “el contenido narrativo es un mundo de acción humana cuyo correlato reside en el mundo extratextual, su referente último” (Pimentel, 2008[1998]: 10). No se omiten, desde luego, las relaciones de poder y los conflictos presentes en el análisis cultural, de lo cual nos hacen conscientes diversos autores. Desde esa perspectiva, la antropología, la literatura y la historia convergen en algunos de sus procedimientos de búsqueda de significaciones: la antropología en la cultura, la literatura en la escritura y la historia con su uso de la narrativa y del concepto de cultura en la reconstrucción del pasado. En la semiótica, concretamente en su línea estructural, convergen literatura y antropología en su análisis del circuito de comunicación significativa en el relato.

Asimismo, paso revista a los imaginarios del indígena y del mestizo, las otredades de la identidad afromestiza y las representaciones de lo blanco y lo negro, lo cual daría cuerpo al contexto cultural que nos remite a la herencia colonial.

Entre los estereotipos que conforman lo mexicano Roger Bartra, señala al héroe agachado y al pelado. Por medio de uno y otro se ha transfigurado las figuras del campesino, del indígena y del obrero de la época moderna. Al mexicano se le ha

atribuido, además el ser perezoso, melancólico, impuntual, el ser valiente, el machismo, el desmadre o el valemadrismo y el no tener miedo a la muerte; así como también sentimientos de inferioridad, estereotipos que, en su mayoría, también forman parte del negro o del afromestizo.

Los atributos que se asignaban a los negros tenían que ver con su fuerza física: se les consideraba mercancía de ébano, bestia de trabajo, y también se les atribuía potencia sexual. A las mujeres negras se les veía como hechiceras que tenían pacto con el demonio, conocimientos amatorios y capacidad de utilizar maleficios para hacer daño a los demás (Cárdenas, 1997).

El etnocidio de la trata esclavista, el racismo del periodo colonial contra el negro y sus mezclas y la transculturación de los negros impidió que continuara la estructura cultural africana, no obstante los atributos asignados al color de la piel: superioridad- inferioridad de la herencia de la colonia, pasaron a formar parte de imaginario afromestizo. Esta discriminación dio lugar a lo que Erikson (1980: 263) llama una identidad negativa para el negro.

En el capítulo II, trato sobre La construcción de la identidad afromexicana a través de las narraciones históricas y los textos etnográficos. Los datos y fuentes históricas, así como los textos antropológicos han contribuido a la construcción de la identidad afromexicana evidente en el fenotipo, aunque durante mucho tiempo fue ignorada la presencia del africano en México. Hago un seguimiento de los estudios históricos sobre los negros en México y en Guerrero. Sobre su incorporación al mestizaje ya evidente desde el siglo XVII, como nos informan Ben Vinson y Bobby Vaughn: “Estos procesos se llevaron a cabo con tanta celeridad que para el siglo XVIII, el mestizaje mexicano se dio, en gran medida, gracias a los afromexicanos, que congregaron a las poblaciones blancas e indígenas más rígidas y endogámicas. (Vinson/ Vaughn, 2004: 15)

Fue a inicios del siglo XVII, según Aguirre Beltrán, cuando la sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó una forma definitiva:

Los africanos llegaron en el siglo XVI a la Nueva España. Venían, en un principio, en calidad de criados de los conquistadores: Entre las causas que motivaron la introducción masiva de esclavos encontramos: Las leyes Nuevas de 1542 que abolieron la esclavitud indígena, la mortandad de las poblaciones

originarias debida a diversas epidemias traídas por los conquistadores; así como el incremento de la producción de azúcar y la necesidad de mano de obra de los productores en el siglo XVII (Paredes / Lara, 1997)

Los primeros contactos culturales entre negros, indígenas y españoles se realizaron al través de los negros islamizados del área cultural del Sudán occidental; llegó la invasión masiva de negros provenientes del área cultural del Congo, de habla bantú; para, finalmente, en los inicios del último siglo de la Colonia, sobrevenir el contacto con unos cuantos grupos negros extraídos del área cultural del Golfo de Guinea (Aguirre, 1946).

En cuanto a la edad, según Paredes y Lara (1997), aunque no había límites: “El periodo que tenía mayor demanda era entre los 15 y 35 años, a partir de los 40 disminuía considerablemente, a menos que desempeñaran un oficio [...]. El precio al que se vendían los esclavos era muy costoso por lo que, según los mismo autores “se pagaban a plazos”.

Se han hecho estudios de poblaciones afrodescendientes en Puebla y en Michoacán, donde los negros se desempeñaban en la manufactura textil y en los reales de minas michoacanos; así como en Guanajuato, en Nuevo León, en Colima, en Campeche, con la caña de azúcar y las encomiendas, en Yucatán, en Tabasco, Tamaulipas y Veracruz. Fue a inicios del siglo XVII, cuando la sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó una forma definitiva. Lo cual, no impidió las mezclas.

En 1810 Hidalgo decretó la liberación de los esclavos; en 1828 el Congreso declaró abolida la esclavitud y en 1834 México e Inglaterra convinieron en prohibir la trata o el comercio de esclavos. En todos los casos la acción legal involucrada en decretos, leyes y convenios estuvo destinada a liberar a los negros de la carga que les imponía el sistema colonial y que era inaceptable para una nación que al independizarse postuló la igualdad, la fraternidad y la libertad de todos los ciudadanos sin que importara su casta, raza o estado social (Aguirre, 1972: 32-33).

Los negros llegaron a la Costa Chica acompañando a los conquistadores: unos pocos españoles se quedaron avecindados en San Luís Acatlán (villa fundada en 1522). Algunos de éstos contaban con criados negros con los cuales explotaron los placeres de oro de los ríos, y sus huertas de cacao. Los negros a su vez establecieron una relación poco amistosa con los indígenas, a quienes vinieron a

suplir en los trabajos pesados, ya que estos fueron prácticamente diezmados. En parte por las batallas de la conquista, también por las enfermedades transmitidas por los conquistadores y por los negros, así como por el impacto psicológico de la pérdida de su cultura. Otra de las causas fue la cría de ganado, que terminaba con sus cosechas. Muchas veces el negro desempeñó el papel de capataz y de vaquero y su relación con el indígena fue de franca hostilidad (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

Los negros cimarrones, descendientes de esclavos, que huían a buscar refugio a los desolados llanos de Cuahuatlán vendrían a reemplazar a los indios en extinción. Estos negros provenían del puerto de Yuatulco, hoy Huatulco, y de los ingenios de Atlixco. Los cimarrones que venían de Yuatulco fueron los más perseguidos, por lo que con mayor ahínco buscaron protección en la aislada Cuijla. El hacendado aprovechó tal situación para “protegerlos”, obteniendo a cambio mano de obra barata, de tal forma que se empezaron a aglutinar en sus alrededores cuadrillas de negros, en lo que es ahora Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

Taurino Hernández (1997), en la recapitulación que hace de la historia regional considera que la institución agraria que dio el perfil fue la hacienda de Cuajinicuilapa. En el último cuarto del siglo pasado un emigrado estadounidense de origen alemán, Carlos A. Miller, se dio a la empresa de reconstituir el enorme latifundio que se había iniciado a finales del siglo XVI, y que la historia contemporánea registra como la Casa Miller. La hacienda también explica la presencia de la cultura negra que estuvo asociada con la actividad ganadera con la que se inició ese enorme latifundio. Además, la región fue refugio de negros que escapaban de las plantaciones cercanas o huidos del Altiplano. Como consecuencia de la revolución la población se dispersó. Alrededor de diez años después de concluida la lucha, la población volvió a concentrarse, fue la gente que repobló Cuaji, Maldonado y San Nicolás.

En los estudios etnográficos sobre la cultura afroestiza se han destacado algunos rasgos como propios de esta identidad, tales como: el nicho ecológico, la creencia en la sombra, la tradición oral y el queridato.

Aguirre Beltrán, quien hizo su trabajo de campo a fines de los años 40`s en Cuajinicuilapa, atribuyó a esta población un *ethos* violento cultural, y consideró que

esta cultura de la violencia existe en todas aquellas otras que arrancan sus orígenes de las formas de vida que idearon los esclavos para dar significado a su existencia.

Sin embargo, recordemos que por esos tiempos se está dando seguimiento a la reforma agraria iniciada en los años treinta y que muchas de sus resoluciones se resolvieron durante los años 60's. Durante ese tiempo se llevó a cabo una lucha legal y armada entre los grupos de armeros de Cuajinicuilapa y de San Nicolás y la familia Miller, los terratenientes de la región.

Hernández (1996) considera que el fenómeno de la violencia regional, para el caso del municipio de Cuajinicuilapa, ha estado ligado más a la estructura agraria y al ejercicio del poder, que al llamado *ethos* violento de la población afroestatale de la Costa Chica. Señala que factores como la excesiva concentración de la tierra, el aislamiento geográfico, y una débil presencia de las instituciones estatales, fueron el campo propicio para el desarrollo de grupos o facciones de gente armada en esa región. En los años treinta, en pleno reparto agrario, esos grupos estuvieron ligados a la defensa agraria y continuaron su desarrollo hasta finales de los años sesenta, constituyéndose en un componente importante de la estructura de poder local.

En cuanto al nicho ecológico, los espacios que conforman la Costa Chica son: los Altos y los Bajos. A Aguirre Beltrán le tocó desmentir la creencia de que en México, a los negros y a sus descendientes sólo se les podía encontrar en las costas de los mares Atlántico y el Pacífico. Sin embargo Bonfil Batalla contrasta esa apropiación del espacio, por parte de las culturas mesoamericanas: "Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se hayan adaptado a condiciones casi desérticas" (Bonfil, 1990: 52).

Como vemos, de cualquier manera, persiste la creencia de que el nicho ecológico del negro es la costa, la playa.

Otro elemento destacado como perteneciente a esta cultura es la creencia en la sombra a la que se le atribuye un origen africano. La sombra se caracteriza por su vagancia y movilidad; puede escapar del cuerpo cuando el individuo sueña. Aguirre Beltrán afirma que ésta constituye una parte de la persona, a quien se llama cristiano, y la cruz es considerada su símbolo y representación.

Dicen los estudiosos que por medio de la Tradición oral, el negro hizo suyo el lenguaje del amo. Consideran que la importancia de la tradición oral en la Costa

Chica depende en gran parte de una coyuntura histórica particular, el fenómeno de la desterritorialización

Para la estudiosa del parentesco Cristina Díaz, quien desarrolla la idea del queridato como una interpretación del matrimonio poligínico africano, en donde hay una estructura en la cual las mujeres pueden recasarse ya que los hijos de matrimonios anteriores pasan a ser hijos de crianza de las abuelas. Los elementos que forman parte del queridato son la matrifocalidad y los hijos de crianza.

En los Estudios etnográficos que se han hecho sobre San Nicolás destacan los aportes de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Francoise Neff, los realizados por la Unidad de Culturas Populares de Guerrero, que hicieron posible la compilación de narraciones, de vocabulario, de la tradición oral, del corrido, la recuperación de la danza de la artesa y de versos. Otros estudiosos han llevado a cabo estudios sobre relaciones interétnicas.

En el capítulo “III. Voy a San Nicolás a mirar a mi morena” presento una etnografía de la población estudiada, la cual pertenece a la región conocida como la Costa Chica, que se extiende de Acapulco hacia Oaxaca. Algo interesante de esta región es la diversidad cultural evidente en las diversas lenguas que se hablan, además del español, el amuzgo, el mixteco, el tlapaneco y, en menor medida, el náhuatl. Sobreviven las reminiscencias coloniales del sistema de castas en las relaciones interétnicas entre mestizos, indígenas y afromestizos.

Cuaji y San Nicolás son dos poblaciones afromestizas que comparten una historia común. Formaron parte durante la época colonial del mismo territorio en donde los negros fueron protegidos por los hacendados en turnos, ya que no podían como los indígenas reclamar la propiedad de las tierras que ocupaban.

San Nicolás es un pueblo en transformación como lo muestran las diversas casas en construcción, muchas de las cuales se deben al dinero que envían los migrantes del Norte. Cuenta con una población aproximada de 4000 habitantes (INEGI, 2000). Depende políticamente de Cuajinicuilapa, la cabecera municipal. Las relaciones de poder con Cuaji han sido conflictivas. Hay también una relación con los grupos políticos de Ometepec de donde es originario Ángel Aguirre Rivero, ex gobernador del estado de Guerrero.

Los de San Nicolás desean independizarse por lo cual están luchando por conformarse como un municipio.

Entre las actividades económicas destacan la agricultura, la ganadería, el comercio y la pesca. Aunque, tal vez, la mayor recepción de ingresos provenga de los “giros” que envían los migrantes.

San Nicolás es un pueblo fiestero para comprobarlo sólo hay que revisar sus diversas festividades, incluyendo los festejos de los rituales del ciclo de vida. También trato sobre el ritual de muerte relacionado con el levantamiento de la sombra y las curaciones tradicionales que coexisten con la medicina científica. Todo lo cual es tratado en este capítulo etnográfico.

En el capítulo IV, trato sobre las relaciones interétnicas presentes en Cuaji, en San Nicolás y prácticamente en toda la Costa Chica. Continúan las confrontaciones entre los diversos grupos: los indígenas, los afromestizos y los mestizos que pasaron a tomar el lugar de los españoles. La diferenciación fenotípica ha pervivido como herencia colonial, a pesar del mestizaje y de los matrimonios mixtos. Lo cual se manifiesta en el discurso de las personas. Persiste la discriminación. Los indígenas son discriminados por afromestizos y por mestizos. En el manejo de estereotipos negativos sobre el color de la piel persisten las ideas racistas. A su vez en la estructura socioeconómica los mestizos ocupan los lugares más elevados, y los afromestizos se han movido a un lugar intermedio entre los mestizos y los indígenas.

Lo cual no evita los conflictos entre las mismas poblaciones consideradas afromestizas. Presento un análisis estructural de la leyenda de la cacica Ambrosia Vargas la cual sirvió para que los de San Nicolás legitimaran su territorio y obtuvieran más tierras que Cuaji, la cabecera municipal. Considero que en México debido a las circunstancias de la esclavitud y de la discriminación de la época colonial, cuando los afrodescendientes preferían un “ablancamiento” en su descendencia no se logró una identificación entre ellos, lo cual si ocurrió en Estados Unidos debido a la segregación y por el liderazgo.

En el capítulo V, reviso cuales son las identificaciones con los otros grupos, ya que los afromestizos, como cualquier mexicano se identifican con los indígenas y con los españoles. Y se festejan como mexicanos los días 15 y 16 de septiembre. Lo cual se puede rastrear en sus rituales, creencias y mitos. La vestimenta que utilizan las capitanas de San Nicolás, en la fiesta del Santiago es demasiado llamativa, es una especie de disfraz, a diferencia de la vestimenta de las capitanas de Ometepec,

que pareciera ser ropa de gala, pero que se puede utilizar en otras ocasiones o las capitanas indígenas de Cochoapa, población amuzga, quienes utilizan llamativos huipiles indígenas. Esta fiesta en la cual el caballo es importante porque permite a los hombres competir como jinetes y a las mujeres lucir sus enormes vestidos, que representan según don Melquíades Domínguez a las grandes señoras. En dicha celebración encuentro una identificación con los españoles. Una práctica cultural mesoamericana, el tonalismo los identifica también con los indígenas.

En el mito del santo patrono, por medio de la imagen de San Nicolás Tolentino, que funciona como un operador lógico que da identidad tanto a los indígenas, como a los afromexicanos, encuentro, en mi lectura, una aceptación de que su santo patrono sea una copia, como si aceptaran que los indígenas son los habitantes primigenios y por ello su santo prefirió a los indígenas. Así por un lado está la supremacía española considerada en la religión católica y el reconocimiento a los indígenas.

Son dos las fiestas que contribuyen al fortalecimiento de la identidad afromexicana la fiesta religiosa y la fiesta cívica. La primera en honor de su santo patrono en donde se representa la danza del toro petate, rememorando la práctica de la ganadería, que es parte de las actividades económicas de los afromestizos desde la época colonial. Un toro es importante porque representa la fuerza, la capacidad de poder responder ante los compromisos y, tal vez, por eso el toro también representa a su santo patrono.

Durante la fiesta cívica del 15 y 16 de septiembre se da la celebración de la mexicanidad y se representa la batalla entre los apaches (indígenas) contra los gachupines, no aparecen los negros, ni sus descendientes. Los afromestizos consideran que ganan los apaches y defienden su territorio de los extranjeros (los gachupines) y que la reina de los indígenas (La América) destrona a la reina de España. Realmente sienten suya esa victoria. En la ceremonia del grito, se oyen porras y vivas a “la América” y a sus apaches e incluso “la América” interviene en la ceremonia y también grita vivas a los héroes de la patria.

Aguirre Beltrán (1985 [1958]) enumeró una serie de rasgos y complejos culturales africanos que encontró en Cuijla, en realidad pocos (cargar al niño a

horcajadas, la casa habitación llamada redondo, la creencia en la sombra, la familia extensa, la tradición oral); sin embargo, con el paso del tiempo se ha ido construyendo un imaginario que ha fortalecido la identidad afroestiza a través de las canciones que tratan sobre negros y negras, las tradiciones inventadas, la poética afroestiza... La llegada de antropólogos a la región buscando lo africano aunado al propio interés de algunos grupos, ciertas manifestaciones de la diáspora africana que se manifiestan en algunas publicaciones, en eventos y en un interés por obtener recursos para proyectos productivos que mejoren la situación de la gente de la región, lo cual trato en el “capítulo VI. La construcción de la distinción frente al otro”. A lo cual ha contribuido la tradición musical apropiada por los afroestizos como es el caso de las chilenas, en donde se combina la música, y los versos pícaros.

Las danzas apropiadas por los afroestizos como la de los diablos y el toro petate. La representación del redondo, vivienda que se utilizaba todavía en los años 60's y que se reproduce en la arquitectura del museo de culturas afroestizas y en la escuela de veterinaria de Cuaji; pero también se utiliza en playeras y en calendarios, en artesanías que se están reproduciendo de pueblos negros.

La construcción del Museo de las Culturas Afroestizas “Vicente Guerrero Saldaña” en 1999, ha reforzado el imaginario de esa identidad. Por otra parte, como una de las manifestaciones de la diáspora africana se formó México Negro, asociación civil que organiza los “Encuentros de Pueblos Negros” y que tiene relación con otras asociaciones internacionales de afrodescendientes. También algunos de sus integrantes colaboran en otros foros, en programas de radio, en publicaciones en las cuales difunden la toma de conciencia de lo que consideran una identidad que ha sido negada, el reconocimiento al origen africano que los hace cobrar conciencia de actitudes culturales racistas, como la búsqueda del mejoramiento de la raza o del blanqueamiento de la piel a través de los hijos, cambiar el sentimiento de inferioridad por un sentimiento de orgullo por el color de la piel morena. Se refuerza el imaginario con leyendas sobre cimarrones y la artesa, ahora, puede ser vista como un baile en el cual los negros se burlan de los blancos y bailan sobre la figura del caballo que representa al español (Ruiz, 2001). La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afroestizaje. Los organizadores de los “Encuentro de Pueblos Negros” dejan en la comisaría del

pueblo donde se llevará a cabo el próximo encuentro una artesa pequeña. Es la que simbólicamente entregan los miembros de una comunidad a otra.

En la música se ha reforzado el imaginario que asocia una forma de violencia como propia de los negros, los negros matones, mujeriegos, alegres, bailadores; el negro como alguien diferente al indígena que es más callado, más dejado, más trabajador; el negro también diferente al mestizo en su alegría en sus fiestas más llamativas. El imaginario del negro que sigue teniendo que ver con el fenotipo afro, con el color de la piel, como se ha puesto en evidencia en los Encuentros de Pueblos Negros. En donde en ocasiones se han presentado conflictos porque se ha considerado que la gente que debe de asistir es la que tiene estas características fenotípicas. También se habla ya de un orgullo negro, de transmitir la cultura a los hijos y hacerlos conscientes del pasado esclavista que ha contribuido a la riqueza de los países en donde hubo esclavos. En varios de los *Encuentros* se ha discutido la propuesta de ser considerados como etnia, y se ha entablado comunicación con el INEGI, para ser considerados en los censos como población afromexicana. Hay también una iniciativa de ley por parte del senador guerrerense Ángel Aguirre.

Traté, además, de los conflictos que se dan entre las mismas poblaciones afromestizas, debido a los límites de sus ejidos o a pleitos entre bandas de estudiantes de secundaria, pues en la cuestión de la identidad el sentimiento de pertenencia a un lugar es primordial.

Entre las publicaciones en las cuales se manifiesta la ideología de reconocer los orígenes africanos y el trabajo de los antepasados esclavos como un aporte a la riqueza de los países de América podemos mencionar: los trabajos iniciados por Culturas Populares desde los años 90`s, que dejaron varias publicaciones de narrativa, de versos, el suplemento *Ayacaxtla*, del *Diario 17*, la página de "Pueblos negros" del *Sol de Acapulco*, la revista *Fandango*, el libro *Ébano* de versos costeños y poesía regional.

Antropólogos e historiadores han considerado que el proceso de aculturación borró los rasgos culturales que pudieran considerarse africanos, tanto en lo racial, como en lo cultural. En México, además –como ha sido señalado por numerosos investigadores-- es necesario tomar en cuenta la ideología del mestizaje, que al

hacer énfasis en la idealización de lo indígena y en el mestizo prácticamente ignoró la presencia africana; sin embargo, aun en los países en los que si sobrevivieron rasgos culturales africanos, tampoco es posible hablar de rasgos africanos puros, ya que en todo caso estaríamos ante el sincretismo o la criollización de la cultura (Richard Price, 2001) cuando se aplican prácticas culturales conocidas a un medio ambiente nuevo. Y es que, tal vez, resulta inevitable al tratar del mestizaje biológico ubicarnos también en un mestizaje cultural.

Desde la perspectiva de una nueva visión del nacionalismo, resaltada en 1994 con el levantamiento zapatista, México se ha tenido que ver como una nación multicultural. Investigaciones actuales proponen ver el mestizaje “en el sentido literal de la palabra de mezcla de culturas en que todos somos herederos de varias culturas”. (Anath Ariel de vidas en “México debe aceptar el mestizaje como una mezcla de culturas diferentes: estudiosos” El Sur, viernes 1 de diciembre de 2006: 30)

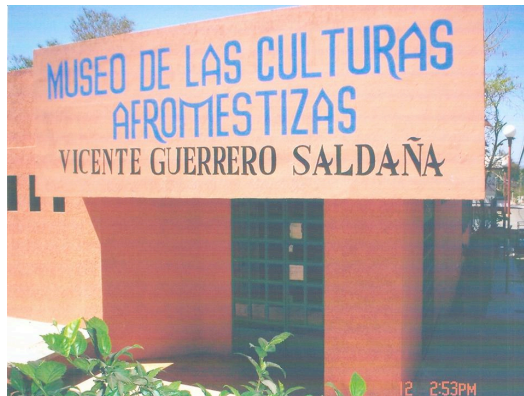
Esta tesis se adscribe a una visión occidental que considera que a los afrodescendientes, debido a las inhumanas condiciones de la esclavitud y al etnocidio cometido contra ellos, no les fue posible reconstruir sus prácticas culturales, sobrevivieron mínimamente algunos rasgos y complejos culturales por lo que a través del mestizaje y de la apropiación de rasgos culturales indígenas y españoles, en el caso de México, se incorporaron a la nación. Pero sin duda es importante señalar, como afirma la doctora Beatriz Morales (información oral), que hay una visión africana en la cual se afirma que las ideas con las que se encontraron los africanos a su llegada al “nuevo mundo” no eran desconocidas, lo que les permitió que fácilmente recrearan las ideas que traían de África, eso les ayudó a reconstruir su cosmología. Actualmente se están construyendo teorías de investigadores africanos sobre afrodescendientes. Hay propuestas de filósofos y estudiosos africanos conocedores de la filosofía bantú para los cuales el concepto de sombra y las ideas de la doble identidad o de la identificación del hombre con un animal como es el caso del tonalismo forman parte del sistema de creencias africanas, entre los cuales podemos mencionar a Nicolás Ngou-Mve y a Kwasi Wiredu. (Información oral de la Dra. Beatriz Morales)

ANEXOS

Fotos



Reproducción del redondo en el Museo de las Culturas Afromestizas.



Amuzgo vendiendo cuajinicuiles en Cuajinicuilapa.



Yotzín cargando al niño a horcajadas.

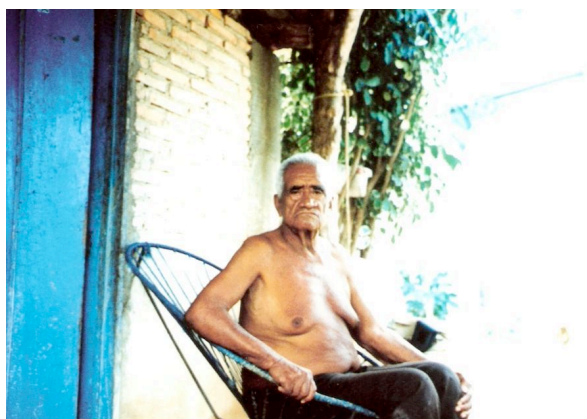


Escuela de veterinaria y zootecnia en donde se reproduce la arquitectura del redondo, vivienda de origen africano.

Las fotografías de la página anterior y la de la Escuela de Veterinaria y Zootecnia fueron tomadas por Víctor Cardona Galindo.



Peregrinación de la Virgen de Guadalupe.



Don Tobías Noyola.



Haciendo los tamales para la fiesta del Santiago.



La danza de la artesa.

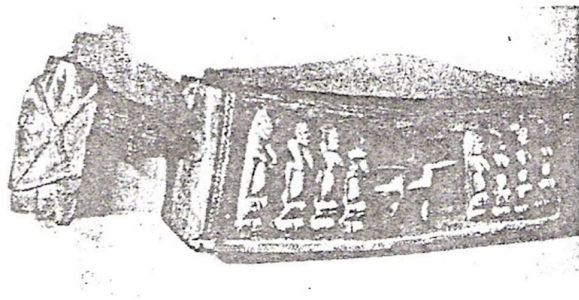


Imagen de la artesa africana

Imagen tomada de
Laude, Jean. *Las artes del África negra*,
p. 62



Las capitanas de la fiesta de Santiago Apóstol.



Después de encontrar al toro de petate.



Cobrando multa con el "toro petate".



Pastoras del 24 de diciembre.



La chamacada con el Pancho y la Minga.



El Pancho y la Minga



Cortándole la cabeza al gallo.



Cobrando multa con el toro de petate.



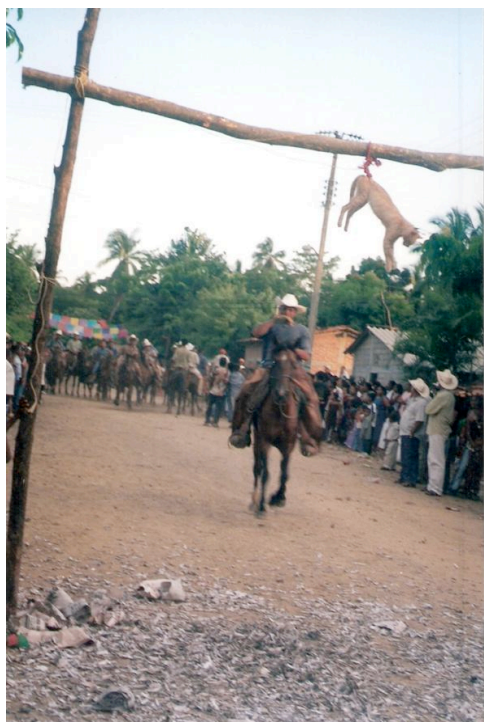
La danza del toro de petate.



Los apaches en el desfile del 16 de septiembre.



Preparando las flechas de los apaches.



Quitándole la medalla al gato.



Un vaquero de San Nicolás



La Minga



Gachupín tirando cohetes



El Pancho



La América y sus apaches.

Fotografías: Judith Solís Téllez

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

Adams, Richard N.

1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, UAM-I, p. 74.

Aguado, José Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México (Colección Texto y contexto, No. 9)

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 [1946] *La población negra de México*, segunda edición, corregida y aumentada, Fondo de Cultura Económica. (Colección Tierra firme).

1985[1958] *Cujjla*, Lecturas Mexicanas, no. 90, México.

1994 *El negro esclavo en Nueva España*, Coedición UV, INI, Gob. del Edo. de Veracruz, CIESAS, FCE, México (*Obra Antropológica XVI*).

1994 “Nagualismo y complejos afines” en *Medicina y Magia*, Coedición UV, INI, Gob. del Edo. de Veracruz, CIESAS, FCE, México. (*Obra Antropológica VIII*)

Alvarado Salas, Nadia

2006 “La diferencia” en Reyes Larrea, Israel/Angustia Torres Díaz (Compiladores) *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del Estado de Oaxaca.

Anderson, Benedict

1993 [1983] *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México (Colección Popular).

Atristain, Darío

1964 *Notas de un rancho. Relación y documentos relativos a los acontecimientos ocurridos en una parte de la Costa Chica, de febrero de 1911 a marzo de 1916*, s/e, México.

Baczko, Bronislaw

1991 [1984] *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Barnet, Miguel

1980 *Biografía de un Cimarrón*, Editorial Letras cubanas, La Habana, Cuba.

Barth, Fredrik (Comp.)

1976 [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, p. 10

Bartolomé, Miguel/Alicia M. Barabas

1990 *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, CNCA (Colección Regiones).

Bartolomé, Miguel Alberto (Coordinador)

2005 "Introducción. Los rostros étnicos de México" en *Visiones de la Modernidad, Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, INAH (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, tomo I).

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, 2ª ed. Grijalbo, México.

Basave Benítez, Agustín

1992 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 20- 23, 167.

Benoist, Jean-Marie

1981[1977] "Facetas de la identidad" en *La identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 11-12.

Beristáin, Helena

2004 *Análisis estructural del relato literario*, UNAM/LIMUSA, p. 20.

Bernabé García, José Antonio y Jorge Luis Guerrero Contreras

2005 "Danza de los diablos (Costa Chica)" en Santano González Villalobos (Recopilador) *Danzas y bailes tradicionales del estado de Guerrero*, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México (Colección Fiestas populares de México)

Beuchot, Mauricio

2004 *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México, p.7.

Bonfiglioli, Carlo

1998 *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca. Un estudio de contexto y sistema en la antropología de la danza*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, pp. 27-28.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990[1987] *México profundo. Una civilización negada*, CONACULTA/Grijalbo, México.

Bonnemaison, J.

1997 "Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio" en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (Coords.) *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS/ ORSTOM, México, p. 22.

Briones Sánchez, Cenobio

1983 *Estudio sobre la organización de la burguesía ganadera en México*, Tesis de Licenciatura en Sociología, UNAM.

Buxó, María Jesús

1988[1978] "Prólogo" en Dan Sperber. *El simbolismo en general*, Editorial Anthropos, España.

Caivano, José Luis

2002 "Semiótica, cognición y comunicación visual: los signos básicos que construyen lo visible" en *Semiótica de lo visual*. Tópicos del Seminario, 13. Enero-junio, Seminario de Estudios de la significación, BUAP, pp.113-135.

Campos, Luis Eugenio

1999 "Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica de Oaxaca" en Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé (Coordinadores) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, coedición INI/CONACULTA/INAH, México (Vol. II: Mesoetnias, pp. 145-182)

Cárdenas Santana, Luz Alejandra

1997 *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas ante la inquisición: Acapulco 1621-1622*, edición de la autora, Chilpancingo, Gro., México.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México, pp. 19,22.

2001 "vicisitudes del concepto en América Latina" en Miguel León-Portilla (Coordinador) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, FCE, México, pp. 73-86.

Castaingts Teillery, Juan

1986 “Un homenaje a Claude Lévi-Strauss” en Jáuregui, Jesús y Bies-Marie Gourio (Editores) *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, coedición SEP/IFAL/CEMCA/INAH, México (Colección Científica).

Castellanos, Alicia

1998 en Castellanos, Alicia y Juan Manuel Sandoval (Coords.) *Nación, Racismo e Identidad*, Ed. Nuestro Tiempo, México (Colección Los grandes problemas nacionales).

Castillo Gómez, Amaranta Arcadia

2000 *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa nacional*, Oaxaca, Tesis de Licenciatura, ENAH, p. 205.

Castoriadis, Cornelius

1983 *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, pp. 201, 219.

Cervantes Delgado, Roberto

1984 “La Costa Chica: indios, negros y mestizos” en Margarita Nolasco (Coord.) *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, INAH, México (Colección Científica, núm. 135)

Consejo Nacional del Cocotero (CONACOCO)

2002 Consejo Estatal de Coco de Guerrero, Censo del cocotero.

Coronado, Gabriela y Bob Hodge

1998 “La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos” en *Dimensión Antropológica*, Año 5, Vol. 12, enero/abril, México.

Chávez Carvajal, María Guadalupe

1997 [1995] “La gran negritud en Michoacán, época colonial” en Luz María Martínez Montiel (Coordinadora) *Presencia africana en México*, CONACULTA, (Claves de América Latina: Nuestra Tercera Raíz)

Chege Githiora, John

1999 *Lexical Variation in Discourse: Socio-racial Terms and Identity in an Afromexican Community*, Dissertation for the degree of doctor of Philosophy, Michigan State University, pp. 28, 31-33.

Chihu Amparán, Aquiles (Coordinador)

2002 “Introducción” en *Sociología de la identidad*. UAM-I, p. 5

Danto, Arthur C.

1989 *Historia y narración, ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, pp. 9-27 y 99-155.

Dehouve, Daniele

1994 *Entre el caimán y el jaguar. Historia de los pueblos indígenas de México*, INI, México.

Díaz Cruz, Rodrigo

1995 *Archipiélago de rituales. Cinco teorías antropológicas del ritual*. Tesis de Doctorado, UNAM, marzo, p. 187.

Díaz Pérez, Ma. Cristina *et al.*

1993 *Jamás fandango al cielo. Narrativa afromestiza*, Dirección General de Culturas Populares, México.

2003 *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, CNCA/ Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares/PACMYC, pp. 77-78

Diez-Canedo, Juan

1980 *La migración indocumentada a Estados Unidos: un nuevo enfoque*, México-United States Seminary On Documented Migration, México City, Latin American Institute, University of New México- Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, pp. 4-6.

Dubet, Françoise

1989 “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto” en *Estudios Sociológicos*, Vol VII, No. 21, Colegio de México.

Duncan, Quince

2006 “El Afrorrealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana” en *La Jiribilla, revista digital de cultura cubana*, Año V, 22-28 julio, La Habana, Cuba.

Eco, Umberto

1975 *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen-Lumen.

Erikson, Erik H.

1980 *Identidad juventud y crisis*, versión castellana de Alfredo Güera, Taurus, Madrid, p. 263.

Espinosa Vázquez, Alejandra Aide

2006 “La danza de los diablos” en *Fandango*, número 13, otoño, p.10

Espinoza Rodríguez, Eduardo L.

2002 *Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la casa afrocubana de culto*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, pp.7, 14.

Filinich, María Isabel

1999 [1997] *La voz y la mirada. Teoría y análisis de la enunciación literaria*, BUAP/Plaza y Valdés, México.

Franco Pellotier, Víctor

2003 "Presentación" en Díaz Pérez, Ma. Cristina. *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*, CNCA/ Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares/PACMYC, pp. 77-78

Gabayet, Natalia

2002 *El Nagualismo, una institución mesoamericana entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, DF.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

Geertz, Clifford

1997 [1973] *La interpretación de las culturas*, trad. por Alberto L. Bixio, Gedisa, España, 8ª. reimpr.

Giménez, Gilberto

1997 *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Goffman, Erving

1998, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu editores, Argentina pp. 15-16, 24, 40.

Good Eshelman, Catharine

1988 *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México.

1998 "Reflexiones sobre las razas y el racismo; el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad" en *Dimensión antropológica*, año 5, Vol. 14, septiembre-diciembre, p. 20.

Green, André

1981[1977] “Átomo de parentesco y relaciones edípicas” en *La identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 87-117

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel

1987 “Negros e indígenas: otra historia que contar” en *México Indígena*, Núm. 16, año 3, mayo-junio, México.

1988 *Corrido y violencia entre los afro mestizos de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*, UAG, Chilpancingo, Gro., México.

1993 *La conjura de los negros*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México.

Haidar, Julieta

1991 “Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas” en González, Jorge A. y Jesús Galindo Cáceres (Coordinadores), *Metodología y cultura*, CONACULTA, pp. 119-160

Héritier, Françoise

1981 [1977] “La identidad samo” en *La identidad. Seminario interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss, 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 53-85.

Hernández Moreno, Taurino

1996 “Los *armeros* en la historia agraria de la Costa Chica” en *Amate, arte, sociedad y cultura de Guerrero*, diciembre.

1997 “La cultura afro mestiza del agua o “Cuando todos nos íbamos al Bajo” en *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, CONACULTA/Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger

2005 “Inventando tradiciones” en Gilberto Giménez Montiel. *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, ICOCULT, México, pp. 189-190.

Ianni, Octavio

1996 “Organización social y alienación” en *África en América Latina*, tercera edición, Siglo XXI Editores, UNESCO, México (Serie El mundo en América Latina).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

1991 Censo agropecuario del municipio de Cuajinicuilapa en el ciclo primavera-verano. Basado en unidades de producción rurales con cultivo principal anual, según ciclo cultivo, superficie sembrada, cosechada de producción obtenida, por cultivo principal de la entidad y municipio.

2000 XII Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli

1996 *Las danzas de conquista*, CONACULTA-FCE, México, p. 8.

Kristeva, Julia “El tema en cuestión: el lenguaje poético en *La identidad. Seminario interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss, 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 249-288

Laude, Jean.

1968 *Las artes del África negra*. (Traducción de Fernando Gutiérrez), Editorial Labor, Barcelona, pp. 61-62

Leach, Edmund.

1993 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, México.

León-Portilla, Miguel

1982 [1959] “Introducción general” en *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, Biblioteca del estudiante universitario, 81, pp. VII, IX.

Lévi-Strauss, Claude

1979 [1973] *Antropología Estructural*, primera edición en español, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 233-234.

1981 [1977] La identidad. Seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España.

1985 *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Planeta, Vol. I y II, México.

1994 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios # 173, México.

Lewis Laura A.

2000 "Blacks, black indians, afromexicans: the dynamics of race, nation, and identity in a mexican moreno community (Guerrero)" en *American Ethnologist*, American Anthropological Association 27 (4): 898-926.

Licona Valencia, Ernesto y Abilio Vergara Figueroa

2001 "Introducción" en Vergara Figueroa, Abilio (Coordinador) *Imaginario: horizontes plurales*, 1ª. edición, INAH/ENAH/BUAP, México, pp. 5-7

Luna, Laurentino.

1975 *La reforma agraria de Cuajinicuilapa, Gro. Microhistoria de una población guerrerense*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, México, p. 121.

López Austin, Alfredo

1996[1980], *Cuerpo humano e ideología. Las Concepciones de los antiguos nahuas* (tomo I), UNAM, México.

MacGregor, José Antonio y Carlos Enrique García Martínez.

1983 "La negritud en Querétaro" en Martínez Montiel Luz María y Juan Carlos Reyes (eds.) *Memoria del III Encuentro Nacional de afromexicanistas*, Gobierno del Estado de Colima/ CONACULTA, México, p. 177.

Machuca Ramírez, J. Antonio y J. Arturo Motta Sánchez

1993 “La identificación del negro en la costa chica, Oaxaca” en Martínez

Montiel Luz María y Juan Carlos Reyes (eds.) *Memoria del III Encuentro*

Nacional de afroamericanistas, Gobierno del Estado de Colima/CONACULTA, México.

1993 “La Danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afroamericanos del poblado del poblado de Collantes, Oaxaca” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, Nueva época, núm. 40.

Maffesoli, Michel

2001 “El imaginario social” en Vergara Figueroa Abilio (Coordinador)

Imaginario: horizontes plurales, 1ª edición, INAH/ENAH/BUAP, 2001.

Manzano Añorve, Ma. de los Ángeles

1991 *Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia oral*, Ediciones Artesa, México.

Martínez Montiel, Luz Ma.

1998 “La población negra en el Pacífico Sur” en *Tierra Adentro*, No. 92, junio-julio, pp.9-18.

Meza, Iris

1999 “*Nosotros somos morenos*”. *Etnografía de un pueblo de la Costa Chica guerrerense*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social de la ENAH,

Meza, Malinali

1992 *Identidad afroamericana categoría negada o inventada*, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, CNCA, México.

Moedano, Gabriel

1997 "Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: El caso de la tradición oral en la Costa Chica" en *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, CONACULTA/Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México, p. 1.

Morales Fabá, Beatriz

2005 "La Santería" en *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*, volume 2, pp. 76-77

2006 "Los diablos de la Costa Chica de Guerrero, un ensayo fotográfico" en *Oxtotitlán*, Revista Semestral, año 1, Número 0, Unidad Académica de Antropología Social, (UAAS), UAG, Guerrero, México, pp. 51-53.

Moreno Friginals, Manuel

1996 (Relator) *África en América Latina*, Coedición Siglo veintiuno editores, UNESCO, España.

Motta Sánchez, J. Arturo

1996 "Noticias acerca de la población afromexicana en las Costas de Oaxaca" en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, Nueva época, núm. 43, enero-junio.

Naveda Chávez-Hita, Adriana

1987 *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, UV, México, pp. 22-26.

Ngou-Mve, Nicolás

1999 "Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial en *Dimensión antropológica*, año 6, Vol. 16, mayo/agosto.

Neff, Françoise y Miguel Ángel Gutiérrez Ávila

1985 "El baile del toro de petate" en *México Indígena*, Núm. 6, septiembre-octubre, México.

Neff, Françoise

1986 “Reflexiones sobre la identidad del afro mestizo de la Costa Chica” en Jáuregui, Jesús y Bies-Marie Gourio (Editores) *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, coedición SEP. IFAL, CEMCA, INAH, México (Colección científica).

Ortiz, Fernando

1963 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, introducción de Bronislaw Malinowski, Universidad Central de las Villas, La Habana, Cuba.

Paredes Martínez, Carlos y Blanca Lara Tenorio

1997 “La Población negra en los valles centrales de Puebla: orígenes y desarrollo hasta 1681” en *Presencia africana en México*, CONACULTA, México (Colección Nuestra tercera raíz)

Pavía Guzmán, Edgar

1998 [1986] *Macho mula. Población negra de Guerrero*, Edición de autor, Chilpancingo, Gro., México, 39 pp.

Pavía Miller, Ma. Teresa

1998 “Origen y formación” en Ma. Teresa Pavía Miller y Jaime Salazar Adame. *Historia General de Guerrero*, CONACULTA/INAH/Gob. del estado de Guerrero, México, vol. III, p. 121.

Paz, Octavio

2004 *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, Tercera edición, México, pp. 32-33,53.

Petitot-Cocorda

1981[1977] “Identidad y catástrofes (Topología de la diferencia)” en *La identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 119-173.

Pimentel, Luz Aurora

2008 [1998] *El relato en perspectiva*, cuarta edición, UNAM/ Siglo XXI, México.

Price, Richard

2001 “Algunas aportaciones duraderas de los estudios afroamericanos”, en León-Portilla, Miguel (Coordinador) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, FCE, México.

Quiroz Malca, Haydée C.

2003 “Danzas e identidad” en *Hojas de Amate, arte y cultura de Guerrero*, sept-oct., núm 9, segunda época, Chilpancingo, Gro.

Ramírez, Maira

2003 *Estudio etnocoreográfico de la Danza de conquista de Tlacoachistlahuaca*, Guerrero, INAH, México.

Ramírez, Santiago

1977 *El Mexicano psicología de sus motivaciones*, Enlace-Grijalbo, 1977.

Reyes Torres, Isyan E.

2006 “Pescador” en Israel Reyes Larrea /Angustia Torres Díaz (Compiladores) *Ebano. Versos costeños*, Gobierno del estado de Oaxaca.

Ricoeur, Paul

1994 [1986] *Ideología y utopía*, segunda edición, Gedisa, España.

1989 “Para una teoría del discurso narrativo” en *Semiosis. Seminario de semiótica*, enero-diciembre, Universidad Veracruzana/IFAL, pp. 19-90.

Rouse, Roger

1988 en “Mexicano, chicano, pocho. La migración mexicana y el Espacio

social del Posmodernismo”, en página uno, suplemento político de *unomásuno*, 31 de diciembre.

Ruiz Rodríguez, Carlos

2001 *Tesis de licenciatura en etnomusicología*, UNAM, México, pp. 39, 48, 51.

Sagrada Biblia

1962[1958] Versión directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger, Library Publishers, Inc. The United Status of América.

Saussure, Ferdinand

1984 [1916] *Curso de lingüística general*, Alianza Madrid.

Secretaría del Campo. Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Sustentable

2008 OIEDRUS, Guerrero.

Serres “Discurso y recorrido”

1981 [1977] en *La identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 23-51.

Tibón, Gutierre

1961 *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*, UNAM.

Thompson, John B.

1998 [1990] *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas*, 2ª. Edición en español, UAM-Xochimilco, México, p. XV.

Toledo Beltrán, J. Daniel (coordinador)

1996 *Asia y África en la historia*, UAM, México.

Torres, Vicente Francisco

1995 *Tema y Variaciones de Literatura* 6, UAM, México, II Semestre, pp. 20-21.

Turner, Víctor

1988 *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, España, pp. 102, 104.

Vasconcelos, José

1978 *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México, p. 30.

Varela, Roberto

1997 "Cultura y comportamiento" en *Alteridades*, 7 (13), pp. 47- 52, México.

Vázquez Añorve, Francisco.

1964 *Ometepec. Leyenda de un pueblo*, Editorial Cajica, Puebla, México

1974 *Un recorrido interesante o El ayer de mi Costa*, Editorial Periodística e Impresora de Puebla, México.

Vázquez Hernández, José de Jesús.

2005 *Interpelación ideológica en los imaginarios sociales. Un estudio entre grupos de la mexicanidad*, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, UAM-Iztapalapa.

Vergara Figueroa, Abilio (Coordinador)

2001 *Imaginarios: horizontes plurales*, 1ª. edición, INAH/ENAH/BUAP, México, p. 5

Vinson, Ben / Bobby Vaughn.

2004 *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, FCE/CIDE, México (Colección Historia)

White, Hayden

1992 *Metahistoria. La imaginación histórica del siglo XIX*, México, FCE,
pp. 1-50.

Widmer S., Rudolf Paul

1990 *Conquista y despertar de las Costas de la Mar del Sur*, CNCA, México.

Yoo Bong Seo citado en

www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/aculturacion.htm-15k-)

Zárate Arango, Francisco

2006 “De india y negro he nacido” en Reyes Larrea, Israel /Angustia Torres Díaz (Compiladores) *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del estado de Oaxaca.

Zárate Vidal, Margarita

1997 “La Categoría identidad en la antropología mexicana actual” en *Inventario antropológico* 3, México, p. 1.

Zonabend, Françoise

1981[1977] “Por qué nominar” en *La identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 289-321.

HEMEROGRAFÍA

Ariel de Vidas, Anath citada en

2006 “México debe aceptar el mestizaje como una mezcla de culturas diferentes: estudiosos”, en Nota de agencia, México AFP, El Sur, Acapulco, Gro., viernes 1 de diciembre, p. 30.

Castillo, Ricardo.

2000 “Insta el rector de la UAG a investigar y proponer soluciones sobre grupos étnicos, La Jornada-El Sur, 23 de marzo, p. 21.

2000 “Los indígenas de Guerrero pueden llegar a desafiar al sistema político” en La Jornada-El Sur, viernes 24 de marzo, p. 28.

2000 “Es necesario reconsiderar la concepción de minorías étnicas” en *La Jornada-El Sur*, Acapulco, Gro., 27 de marzo del 2000.

Cobos Bautista, Lourdes.

2000 “Todos somos negros” en *El Sol de Acapulco*, 26 de marzo.

García Cuevas, Iris

1999 “Revalorar la identidad, objetivo del 3er. Encuentro de Pueblos Negros” en *La Jornada- El Sur*, Acapulco, Gro., viernes 12 de marzo.

1999 “Sigue el encuentro de pueblos negros; hubo música, vestuario, fotos y teatro” en *La jornada- El Sur*, Acapulco, Gro, domingo 14 de marzo.

Hernández, Víctor Manuel

2000 “Necesario el reconocimiento al México Negro, señalan afromestizos” en *La Jornada-El Sur*, Acapulco, Gro., 25 de marzo, p. 25.

Méndez Tello, Candelaria Donají

2000 “IV Encuentro de los Pueblos Negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca” en *Ayacaxtla*, suplemento semanal de Costa Chica en marcha, A.C., año 2, *Diario 17*, Acapulco, Gro., martes 22 de febrero.

2000 “Costa Chica, ventana de Guerrero al mundo” en *Ayacaxtla*., suplemento semanal de Costa Chica en marcha, A.C., año 2, *Diario 17*, Acapulco, Gro., martes 29 de febrero.

Nota de agencia: DPA

2007 “En Guerrero, el mayor índice de genes africanos de México, según el mapa genómico” en *El Sur*, Acapulco, Gro., sábado 10 de marzo, p. 26.

Periódico Oficial

1961 14 de junio, Gobierno del estado de Guerrero.

Pie de foto sobre la iniciativa de ley propuesta por parte del senador Ángel Aguirre Rivero para reformar la Ley de la Comisión del Desarrollo de los Pueblos Indígenas a fin de que sean incorporados los pueblos afromexicanos del país y su reconocimiento como la tercera raíz cultural de México en *El Sur*, Acapulco, Gro., viernes 27 de octubre del 2006, p. 7.

ARCHIVOS

Archivo de la Defensa de los Campesinos. Procesos de ampliación de los ejidos. Expedientes Núms. 1921 y 2177, Gobierno del Estado, Chilpancingo, Guerrero.

Archivo de la Parroquia de Cuajinicuilapa, Guerrero. Codex histórico de los oblatos.

Dedicatorias:

Con todo mi amor a la memoria de mi mamá: Fidelina Téllez Méndez, quien desafortunadamente ya no conoció esta última versión de mi tesis.

A la memoria de mi padre Mariano Solís Armenta, quien nos impulsó en el estudio.

A mi hermano Arquímedes.

A mis hermanas: Armida, Carmen, Martha y Águeda.

A mis sobrinos y sobrinas: Pedro, Julio y Emmanuel Cardoso Solís

Davhinia, Edrick y Davhene Solís González

Iris América, Kevin y Sebastián Nogueta Solís

Pascal Nieweg Solís.

Para mis cuñados: Gilberto Nogueta Marroquín, Thorsten Nieweg y Pedro Cardoso Barrera.

Para Víctor Cardona Galindo, quien ha estado conmigo en las buenas y en las muy, muy malas.

Al Dr. Juan Castaingts Teillery, quien siempre creyó en mí a pesar de todos los pesares.

A la familia Trinidad Serrano de San Nicolás, especialmente a la memoria de Doña Cira Chupín, Don Andrés Trinidad, Andrés y Cira Trinidad Serrano.

A Doña Leonor Nazario, a Amalia y a David.

A la gente de San Nicolás Tolentino.

Con mucho cariño a Socorro Flores Rivas, hada madrina del departamento de Antropología de la UAM-I.

Agradecimientos

Hay una larga lista de personas y algunas instituciones a quienes quiero manifestar mi reconocimiento:

Gracias a las becas de CONACYT pude realizar los estudios de maestría y de doctorado.

También tuve una beca para realizar estudios de doctorado de la Universidad Autónoma de Guerrero, en donde trabajo.

Conté con un financiamiento educativo del Fondo para el Desarrollo de Recursos Humanos (FIDERH) del Banco de México.

Debo mi formación profesional a la UAM-Iztapalapa en letras y en antropología.

Colaboré con el trabajo de campo del Mtro. Taurino Hernández Moreno, con quien conocí el pueblo de San Nicolás Tolentino, que despertó mi inquietud por la antropología.

Tuve varios asesores que me acompañaron durante algún tramo del camino:

El Dr. José Carlos Aguado fue uno de mis asesores en la tesina de Maestría.

La Dra. María Ana Portal aportó un cerro de arena a esta tesis, con su valioso tiempo para leerme y sus inteligentes observaciones.

También conté con el apoyo de la Dra. Malinali Meza Herrera.

La Dra. Beatriz Morales Fabá dedicó mucho tiempo a la lectura de mi tesis, me dio valiosos consejos y la confianza en que algún día concluiría esta investigación.

Agradezco el apoyo y los comentarios de mi comité de tesis y del comité de posgrado: Dr. Juan Cataingts Teillery, Dra. Claudia Esperanza G. Rangel Lozano, Dr. Ernesto Liconá, Dra. María Eugenia Olavarría Patiño.

Algunas amigas más duchas en el inglés me ayudaron con las traducciones: Silvia Alemán, Guadalupe Ramírez Ornelas, Indira Añorve y mi hermana Carmen Solís Téllez.

Mis compañeros y compañeras de generación me dieron ánimos, consuelo, consejos y su tiempo: Rogelio Araujo, Maribel Mendoza, Jesús Vázquez, Pedro Ortiz, Stephanie Schütze, Edith Calderón y Efraín Quiñonez.

A la memoria de José Baltar, cubano-mexicano.

A la memoria del Dr. Jesús Samper Ahumada quien, como director de la Unidad Académica de Filosofía y Letras, me brindó las facilidades que pudo para que me concentrara en terminar la tesis.

A la memoria de la Sra. María de los Ángeles Valencia Padilla, quien siempre me echó porras.

Espero que, a pesar de que prácticamente las he abandonado, sigan siendo mis amigas: Lourdes Hinojosa Baca, Indira Añorve Zapata y María Guadalupe Ramírez Ornelas.

Isabel Osorio Salgado me ayudó con los mapas.

Gustavo Peñalosa me animó y me ayudó con la revisión de estilo.

Camilo Valqui Cachi y Álvaro López Miramontes, colegas y amigos me dieron ánimos para concluir esta tesis.

La familia Peñaloza de Cuajinicuilapa me brindó su amistad, casa y comida. Un agradecimiento especial al profesor Sergio Peñaloza.

Cristina Díaz me prestó parte de su acervo bibliográfico sobre afromexicanos.

Maira Ramírez me brindó su valioso tiempo para aclararme algunas dudas sobre danzas.

Susana Oviedo me ayudó a corregir diversos detalles de la edición de la tesis.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00050

Matrícula: 097381105

LA CONSTRUCCION IMAGINARIA DE LA IDENTIDAD AFROMEXICANA. LA INTERPRETACION DE UNA CULTURA A TRAVES DE SUS DIVERSOS TEXTOS. EL CASO DE SAN NICOLAS TOLENTINO, MUNICIPIO DE CUAJINICUILAPA, GUERRERO

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 26 del mes de junio del año 2009 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO
- DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE
- DR. ERNESTO LICONA VALENCIA
- DR. PABLO CASTRO DOMINGO
- DR. JUAN CASTAINGTS TEILLERY

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: JUDITH SOLIS TELLEZ

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

APROBAR

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

REVISO

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTA

DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO

VOCAL

DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE

VOCAL

DR. ERNESTO LICONA VALENCIA

VOCAL

DR. PABLO CASTRO DOMINGO

SECRETARIO

DR. JUAN CASTAINGTS TEILLERY