

# Afromexicanos:

**San Nicolás  
de Tolentino  
y Cuajinicuilapa,  
Guerrero.**

**Una interpretación  
de los diversos textos  
de su cultura**

**Judith Solís Téllez**



**AFROMEXICANOS:  
SAN NICOLÁS DE TOLENTINO  
Y CUAJINICUILAPA, GUERRERO**

**UNA INTERPRETACIÓN DE LOS DIVERSOS  
TEXTOS DE SU CULTURA**



**AFROMEXICANOS:  
SAN NICOLÁS DE TOLENTINO  
Y CUAJINICUILAPA, GUERRERO**

**UNA INTERPRETACIÓN DE LOS DIVERSOS  
TEXTOS DE SU CULTURA**

JUDITH SOLÍS TÉLLEZ



Colección: *La navaja de Ockham*

Diseño y producción editorial: *Ediciones Eón*

Primera edición: septiembre 2017

ISBN UAGro: 978-607-9440-17-6

ISBN EÓN: 978-607-8559-08-4

© Universidad Autónoma de Guerrero  
Av. Javier Méndez Aponte núm. 1,  
Col. Servidor Agrario, Chilpancingo,  
Guerrero, C.P. 39070

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.  
Av. México-Coyoacán No. 421  
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez  
Ciudad de México, C.P. 03330  
Tels.: 5604-1204 / 5688-9112  
[administracion@edicioneseon.com.mx](mailto:administracion@edicioneseon.com.mx)  
[www.edicioneseon.com.mx](http://www.edicioneseon.com.mx)

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

# ÍNDICE

<b>DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS</b> . . . . .	9
<b>PRÓLOGO</b> . . . . .	13
<i>J. Jesús María Serna Moreno</i>	
<b>APARTADO INTRODUCTORIO. A LA ANTROPOLOGÍA DESDE LA LITERATURA</b> . . . . .	19
<i>Indira Añorve Zapata</i>	
<b>CARTA DEL DR. JUAN CASTAINGTS TEILLERY</b> . . . . .	23
<b>INTRODUCCIÓN</b> . . . . .	25
<b>LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA COMO TEXTO LITERARIO</b> . . . .	31
Sobre la narrativa histórica, literaria y etnográfica . . . . .	36
Conceptualizaciones en torno a los procesos simbólicos . . . . .	41
Cultura e identidad . . . . .	41
Identidad, territorio, ideología e imaginarios . . . . .	45
Lo simbólico y lo imaginario . . . . .	47
<b>LOS DISCURSOS SOBRE LO “MEXICANO” Y LAS ALTERIDADES DEL AFROMEXICANO (INDÍGENAS, MESTIZOS, ESPAÑOLES Y “NEGROS”) A TRAVÉS DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES</b> . . . . .	49
Los imaginarios del indígena y el mestizo . . . . .	51
Las representaciones del español y del “negro” . . . . .	57
Acerca del imaginario del afromexicano . . . . .	64
<b>REVISIÓN HISTÓRICA DEL ARRIBO DE LOS ESCLAVOS AFRICANOS A LA NUEVA ESPAÑA</b> . . . . .	67
Época de la Conquista y el periodo colonial . . . . .	67
Lugares de origen . . . . .	69
Edades y precios . . . . .	69
Organización del trabajo . . . . .	70
La sociedad dividida en castas y el mestizaje . . . . .	70
La Independencia y la abolición de la esclavitud . . . . .	73

Orígenes de la población afroamericana de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca . . . . .	74
---	----

**ELEMENTOS DE LA CULTURA AFROMEXICANA**

<b>DESTACADOS POR LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS . . . . .</b>	<b>79</b>
Algunas reflexiones sobre afrodescendientes . . . . .	80
Un breve recorrido por los estudios afroamericanistas de la región . . . . .	80
¿Cultura de la violencia? . . . . .	89
Tradicición oral, musical y dancística . . . . .	91
La sombra . . . . .	95
El queridato . . . . .	97
El espacio . . . . .	98

**CUAJINICUILAPA Y SAN NICOLÁS, DOS POBLACIONES**

**AFROMEXICANAS (EN COAUTORÍA CON TAURINO**

<b>HERNÁNDEZ MORENO) . . . . .</b>	<b>103</b>
La Costa Chica . . . . .	104
Cuaji y San Nicolás, una historia compartida . . . . .	105
Legitimando el territorio por una historia casi mítica. . . . .	111
Procesos de ampliación de los ejidos . . . . .	116
Defensa de la familia Miller contra la ampliación de varios ejidos . . . . .	117
Nueva solicitud de ampliación del ejido de San Nicolás . . . . .	118
Análisis estructural de la leyenda de la cacica Ambrosia Vargas de Huehuetán . . . . .	119
Argumento . . . . .	119
Tres aplicaciones: secuencias, configuración espacio-temporal de la historia y el narrador . . . . .	120
Tipología de los actantes y personajes. . . . .	122
Interpretación . . . . .	123
Estructura de poder. Grupos políticos de Cuajinicuilapa . . . . .	124
Comisaría municipal de San Nicolás . . . . .	129
Límites del ejido de Cuaji y comisaría ejidal de San Nicolás . . . . .	132
Cuajinicuilapa y San Nicolás, poblaciones fiesteras y alegres . . . . .	132
Calendario de fiestas de San Nicolás y de Cuaji . . . . .	133
1° y 2 de noviembre, Días de Muertos . . . . .	136
12 de diciembre . . . . .	138
24 y 31 de diciembre . . . . .	138
Año Nuevo. . . . .	138

Otras celebraciones religiosas . . . . .	139
Festejo de Cristo Rey de Maldonado . . . . .	140
<b>“VOY A SAN NICOLÁS A MIRAR A MI MORENA”.</b>	
<b>ASPECTOS ETNOGRÁFICOS DEL PUEBLO . . . . .</b>	<b>143</b>
Ubicación y descripción de San Nicolás de Tolentino . . . . .	144
Actividades económicas . . . . .	146
Curaciones tradicionales . . . . .	148
Curación de espanto . . . . .	148
Curaciones diversas . . . . .	152
“Tirar el niño a la barranca” . . . . .	154
“Me voy pa’ Carolina”. La emigración y sus efectos en la cotidianidad . . . . .	156
La religión . . . . .	160
Celebraciones y fiestas . . . . .	162
La feria de San Nicolás . . . . .	162
Semana Santa . . . . .	163
Etnografía del Jueves Santo . . . . .	164
Etnografía del Viernes Santo y Sábado de Gloria . . . . .	164
Rituales del ciclo de vida en San Nicolás y en Cuaji . . . . .	167
Ritual de nacimiento . . . . .	167
Ritual de matrimonio . . . . .	168
Cambios en las reglas de matrimonio por la emigración . . . . .	169
Quién hereda . . . . .	171
Un ritual de muerte . . . . .	172
Nueve días. El levantamiento de la sombra . . . . .	174
Cuarenta días . . . . .	176
Conmemoración del cabo de año . . . . .	178
<b>RELACIONES INTERÉTNICAS. LOS DISCURSOS DE LAS DIFERENCIAS .</b>	<b>179</b>
Sobre razas y racismo . . . . .	180
Grupos étnicos y estereotipos . . . . .	181
Discursos de adscripción étnica en Cuaji y en San Nicolás . . . . .	187
<b>INTERPRETANDO LAS SEMEJANZAS</b>	
<b>(EN FIESTAS, RITUALES Y MITOS) . . . . .</b>	<b>197</b>
Entre lo español, lo indígena y lo mexicano . . . . .	198
La fiesta de Santiago Apóstol (identificación con lo español) . . . . .	198
Apropiación de una práctica cultural mesoamericana: el tonalismo . . . . .	202



¿Por qué San Nicolás se quedó en Zitlala? Análisis estructural del mito del santo patrono . . . . .	207
La fiesta religiosa de San Nicolás de Tolentino, 9 y 10 de septiembre . . . . .	215
Análisis estructural de la Danza del Toro de Petate . . . . .	217
La fiesta cívica. Celebración de la mexicanidad, 15 y 16 de septiembre . . . . .	224
Representación de la batalla de apaches contra gachupines . . . . .	225
<b>LA CONSTRUCCIÓN DEL VÍNCULO SIMBÓLICO CON ÁFRICA</b>	
<b>EN LA CULTURA E IDENTIDAD AFROMEXICANA . . . . .</b>	231
Resignificaciones en la tradición oral, dancística y musical . . . . .	233
Danzas apropiadas por los afroamericanos . . . . .	234
La Chilena . . . . .	234
La Danza de los Diablos . . . . .	234
El baile de la artesa . . . . .	236
El vínculo simbólico con África a través de la poesía . . . . .	239
Lírica popular de la Costa Chica . . . . .	242
“Soy el negro de la Costa de Guerrero y de Oaxaca” . . . . .	250
Objetos resignificados . . . . .	253
Una lectura del Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña” . . . . .	254
El Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero. De tradición inventada a lugar de memoria de la diáspora africana . . . . .	258
Reseña de algunos encuentros de pueblos negros . . . . .	262
<b>CONCLUSIONES . . . . .</b>	267
<b>ANEXOS . . . . .</b>	275
Avances en la lucha contra la discriminación de los afrodescendientes . . . . .	275
Datos de la Encuesta intercensal 2015 . . . . .	283
Fragmentos de corridos y canciones . . . . .	288
<b>FOTOGRAFÍAS . . . . .</b>	291
<b>REFERENCIAS . . . . .</b>	303

## DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS

Con todo mi amor, a la memoria de mis padres: Fidelina Téllez Méndez, mi mamá, quien conoció un trabajo inicial, y al recuerdo de mi padre, Mariano Solís Armenta, el cual nos impulsó en el estudio. A mis hermanos mayores: Arquímedes y Armida, quienes me apoyaron en los estudios de licenciatura (inicio del largo viaje hacia el doctorado), y a mis hermanas, Carmen y Águeda, compañeras en el camino; también, para mi hermana Martha y su familia (que es la mía): Gilberto Nogueta, Iris América, Kevin y Sebastián Nogueta Solís. A mis sobrinos y sobrinas: Pedro, Julio y Emmanuel Cardoso Solís; Davhinia, Edrick y Davhene Solís González; y Pascal y Nils Nieweg Solís. Asimismo, para el doctor Juan Castaingts Teillery, quien siempre creyó en mí, a pesar de todos los pesares.

Además, dedico este trabajo a la familia Trinidad Serrano de San Nicolás, mis primeros caseros y parentela ritual, especialmente a la memoria de doña Cira Chupín, don Andrés Trinidad, Andrés y Cira Trinidad Serrano; a doña Leonor Nazario, Amalia García Nazario y David, quienes compartieron conmigo su casa, su comida y me brindaron su valiosa amistad. A la gente de San Nicolás y de Cuaji.

Con mucho cariño, a Socorro Flores Rivas, hada madrina del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

Hay una larga lista de personas y algunas instituciones a quienes quiero manifestar mi reconocimiento: gracias a las becas del Conacyt, pude

realizar los estudios de Especialización-Maestría y Doctorado en Ciencias Antropológicas; también obtuve una beca para realizar estudios de doctorado en la Universidad Autónoma de Guerrero, donde trabajé, y conté con un financiamiento educativo del Fondo para el Desarrollo de Recursos Humanos (FIDERH) del Banco de México.

Debo mi formación profesional en Letras y Antropología a la UAM-Iztapalapa.

Con Taurino Hernández Moreno, conocí Cuaji y San Nicolás, lugares que despertaron mi inquietud por la Antropología; con él aprendí mucho al involucrarme en su trabajo de campo. Agradezco que compartiera conmigo el material etnográfico de su investigación doctoral, el cual enriqueció la investigación previa y este libro.

Tuve varios asesores que me acompañaron durante algún tramo del camino: los doctores María Ana Portal y José Carlos Aguado me aportaron un cerro de arena en la investigación previa a este libro, con su valioso tiempo al leerme y sus inteligentes observaciones. También conté con el apoyo de la doctora Malinali Meza Herrera.

Por su parte, la doctora Beatriz Morales Fabá dedicó mucho tiempo a la lectura del manuscrito de mi tesis; me dio valiosos consejos y la confianza de que algún día terminaría y publicaría este libro.

Agradezco el apoyo y los comentarios de mi comité de tesis y del comité de posgrado: los doctores Juan Castaingts Teillery, Claudia Esperanza G. Rangel Lozano, María Eugenia Olavarría Patiño, Federico Besserer y Raúl Nieto.

Asimismo, agradezco a Silvia Alemán Mundo, Guadalupe Ramírez Ornelas, Indira Añorve y a mi hermana Carmen, quienes me ayudaron con las traducciones, así como a mis compañeros y compañeras de generación, que 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 doctor Jesús Samper Ahumada, quien, como director de la Escuela de Filosofía y Letras, me brindó facilidades para que me concentrara en terminar la tesis que se ha convertido en este libro.

A la memoria de la señora María de los Ángeles Valencia Padilla, quien fue mi casera y siempre me echó porras.

Para Lourdes Hinojosa Baca y María Guadalupe Ramírez Ornelas, quienes, a pesar de que prácticamente las he abandonado, espero que sigan siendo mis amigas.

Para Gustavo Peñalosa, amigo mío y quien revisó el estilo de mi tesis; para Isabel Osorio Salgado, la cual me ayudó con los mapas, y Camilo Valqui Cachi, quien me dio ánimos para concluir la tesis.

Me hubiera gustado que mi gran lector, Álvaro López Miramontes, conociera este libro. Lamento mucho su pérdida.

Agradezco la compañía, el hospedaje y alimento que me brindó la familia Peñaloza de Cuajinicuilapa (Irma, Margarita, Micaela, Eva, Zeltzin, Xóchitl y Patricio), especialmente a Sergio Peñaloza.

También conté con la ayuda de María Cristina Díaz Pérez, quien me prestó parte de su acervo bibliográfico sobre afromexicanos, y Maira Ramírez fue atenta conmigo y contestó mis preguntas sobre las danzas, en tanto que Susana Oviedo me ayudó a corregir diversos detalles de la edición de la tesis y pude recurrir a Alejandra Cárdenas para resolver algunas dudas.

Este libro se enriqueció gracias a las observaciones y el gran apoyo de Indira Añorve Zapata; agradezco, de igual manera, a su familia: Adalilia, su hermana, y a sus padres, Hortensia Zapata Bacho y Enrique Añorve Flores, y a Fran. Asimismo, conté con la ayuda, casi incondicional, de Maricruz Piza López y Andrés Morales García.

Finalmente, agradezco la solidaridad de Jesús María Serna, paisano atoyaquense, por escribir el prólogo, y el apoyo de Margarito Radilla para que este libro se hiciera realidad; a Rubén Leyva y su equipo, por la larga espera.



## PRÓLOGO

*J. Jesús María Serna Moreno*

La Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca es una región geográfica que abarca una parte de estas dos entidades de la República Mexicana y cuenta con un mosaico étnico y cultural el cual incluye múltiples actividades económicas, diferentes recursos naturales y varios grupos étnicos que hablan distintas lenguas y poseen una enorme diversidad de expresiones artísticas y culturales. Sin embargo, esta región constituye una unidad a pesar de estas diversidades, ya que cuenta con muchos elementos comunes que permiten a quienes viven en ella autoadscribirse como costachiquenses.

Judith Solís Téllez nos presenta en este libro una investigación cuyos resultados corresponden al análisis de las expresiones culturales afro mexicanas de dos localidades de la Costa Chica guerrerense. Desde el punto de vista teórico-metodológico, nos propone interpretar esta cultura, en su complejo contexto, geográfico, histórico, étnico y socioeconómico, mediante la lectura de sus expresiones festivas, musicales, dancísticas, míticas, poéticas y de otros tipos, como si se tratara de textos. De esta manera, se comprenden mejor estos elementos que identifican y/o se constituyen en expresiones identitarias costachiquenses de la población afrodescendiente de San Nicolás de Tolentino y de la capital del municipio de Cuajinicuilapa del estado de Guerrero.

Hay que saludar efusivamente este esfuerzo que aporta una mirada con personalidad propia de una enorme cantidad de fuentes bibliográficas y etnográficas, un sinnúmero de entrevistas, observación participante, registro de poemas, y piezas musicales como corridos y chilenas, fotografías y algunos cuadros y esquemas para revisar un sistema de actantes, que son parte del análisis del discurso de una leyenda en la que se ve envuelta la lucha entre ejidatarios y terratenientes. Asimismo, nos presenta un escrutinio de ciertos debates teórico-conceptuales en torno a los temas y los problemas vinculados con la población de origen africano en México y América Latina.

Todo lo anterior está sustentado en la sólida formación antropológica y literaria de la autora, que ya advertimos en sus primeras publicaciones, las cuales abarcan lo mismo etnografía, memoria y análisis literario que cuento, crónica y ensayo.

Así, pues, Judith Solís Téllez estudia el proceso de constitución de los imaginarios sociales en dos sitios de memoria, mediante los cuales se configuran sus identidades como pueblos afromexicanos. En una contextualización histórica y territorial, aparecen claramente delineadas por la etnografía y la narrativa, con visos literarios de la autora, dos poblaciones afromexicanas: Cuajinicuilapa y San Nicolás de Tolentino, dos casos de la cultura e identidad afromexicana en una región en donde se han ido acumulando trabajos de investigación desde la obra pionera del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán.

La singularidad de este texto estriba, principalmente, en la mirada de una antropóloga quien, habiendo nacido en la Costa Grande del estado de Guerrero, pone en juego su experiencia de vida que la ha llevado no sólo a convivir con la cultura y la psicología de la población de la Costa —lo que le ha permitido una incisiva y profunda indagación de lo que, de alguna manera, le ha sido familiar desde su corta infancia—, sino también a echar mano de los recursos académicos que posee producto de su formación antropológica y literaria.

En los nueve apartados que componen esta obra, se hace un recorrido que abarca el estudio de lo “mexicano” y lo “afromexicano”, la etnógenes del “afromestizaje” en la Costa Chica, así como las etnografías de las identidades en medicina tradicional, oralidades, música y danzas. Además, indagan en los estudios que tratan aspectos como la creencia en la sombra, el “queridato”, la violencia, algo sobre la historia de los dos pueblos, la

emigración local, las relaciones interétnicas, las fiestas, la poesía, los encuentros de pueblos “negros” y la resignificación de los vínculos con África.

Asimismo, lleva a cabo una revisión de textos históricos sobre la esclavitud en México durante la época colonial; el desarrollo de los esclavizados en búsqueda de su libertad y las complejas y diversas relaciones interétnicas en las que se vieron envueltos, así como su resistencia cultural que se fue diluyendo con el pasar de los siglos, su participación en los diversos momentos de la historia de nuestro país, y las actividades económicas a las que se han dedicado desde su llegada a la costa hasta nuestros días, entre las que destaca la ganadería (además de la agricultura, el comercio y la pesca, entre otras). También, ubica social e históricamente a esta población afrodescendiente de la Costa Chica y, en particular, a la de San Nicolás de Tolentino y la de Cuajinicuilapa. De ahí, la caracterización específica de este tipo de mestizaje no sólo biológico, sino sobre todo cultural, producto de las tres grandes matrices étnico-raciales como la europea (en este caso española), la indoamericana (mayoritariamente mixtecos, amuzgos, chatinos, tlapanecos —o me’phaa—, mixtecos —o ñu savi— y minoritariamente nahuas) y la africana subsahariana (sobre todo “negros islamizados del área cultural del Sudán occidental” así como originarios del Congo, Angola y Nigeria). Los diversos mestizajes produjeron durante la Colonia una abigarrada población dividida en las llamadas castas.

El mestizaje que ha sido usualmente reconocido en nuestro país es el de la unión de español e indígena, pero hay otros menos visualizados, como el que se produjo entre español y “negro”, dando origen al llamado “mulato” y, aún menos, los originados por la unión de negros e indígenas, comúnmente conocidos como zambos o pardos. Este último tipo de mestizaje es el que predominó en algunas regiones de México y América Latina, como el caso del sotavento, que abarca una parte de Veracruz, Oaxaca y Tabasco; o el de la Costa Chica, región a la que nos hemos venido refiriendo.

Desde el punto de vista cultural, por lo tanto, en la región aquí estudiada tenemos una enorme riqueza de expresiones tradicionales y ritualistas de tipo religioso, secular, artístico, cívico y coloquial, expresiones a las que se acude para el desarrollo del estudio etnográfico correspondiente y deducir lo que culturalmente caracteriza a la región, lo cual le otorga una determinada forma de identidad y sentido de pertenencia.

En cuanto a la conceptualización referida a la muy cacareada violencia regional, es interesante la manera en que se presentan las razones que, según nuestra autora, la explican, ya que, como es obvio, no puede ser



producto de la naturaleza de las personas nacidas en la Costa Chica, como un “*ethos* violento cultural”, sino que ello ha estado ligado, primero, a los casos del cimarronaje, y posteriormente al seguimiento a la Reforma Agraria iniciada en los años treinta, cuyas resoluciones se resolvieron durante la década de los sesenta. Esa violencia, como lo comenta Hernández, “ha estado ligada más a la estructura agraria y al ejercicio del poder y factores como la excesiva concentración de la tierra, el aislamiento geográfico [y] una débil presencia de las instituciones estatales, [que] fueron el campo propicio para el desarrollo de grupos o facciones de gente armada en esa región” (1996: 20-24).

Otro problema que amerita comentarse es el de la migración de afroamericanos hacia Estados Unidos, que se ha incrementado de manera sustancial en los últimos años, lo cual ha cambiado los parámetros de la participación en las fiestas, nuevos hábitos que han modificado las relaciones cotidianas entre los que se quedan en el pueblo y los que regresan, transformando incluso las reglas matrimoniales, así como las dependencias económicas con los que permanecen en Estados Unidos, ahora amenazados por las deportaciones, y las consecuencias de los que viajan al ser objeto del discrimin racista, tanto en el país del norte como en el suyo, ya que en el tránsito no se les considera mexicanos y son tratados de la peor manera por los agentes de migración.

El ciclo festivo de San Nicolás es detalladamente descrito: va desde el análisis de las fiestas, la religión, hasta los rituales del ciclo de vida: nacimiento, matrimonio y muerte; esta última envuelta en ritos funerarios que tienen sustratos africanos, como ocurre con el levantamiento de la “sombra”, los nueve y los 40 días, así como el “cabo de año”. También la muerte se produce por enfermedades que provienen de concepciones tradicionales como el “empacho”, “el mal de aire” y el “espanto”, por lo cual los curanderos siguen cumpliendo una función importante en el tratamiento de estas “enfermedades”; algunos de estos tratamientos son muy curiosos, como las “limpias” y el de “tirar al niño a la barranca” para que se “logre”.

Por otra parte, en una región donde emigran mayoritariamente los padres, hijos o maridos y se quedan las mujeres, la herencia de la tierra se ha ido modificando.

Asimismo, las relaciones interétnicas producen visiones encontradas entre unos y otros de formas estereotipadas y plagadas de prejuicios necesarios para poder identificarse de acuerdo con su ubicación como blancos o “mestizos”, negros, morenos o “afromestizos” e indígenas (sobre todo

mixtecos y amuzgos). Aquí las opiniones de las personas pertenecientes a los diversos grupos son muy diversas e interesantes. Ello se remata en otro apartado con el estudio de las identificaciones mediante fiestas, danzas y prácticas como el “tonalismo”, disputas religiosas o fiestas cívicas.

La identidad de los afrodescendientes frente a los otros es analizada de manera más amplia en el apartado dedicado al estudio de la tradición musical y dancística que ellos consideran propias o que han sido apropiadas, ya que su origen pudo haber sido indígena o español, y que se presentan como baluartes de las organizaciones de afrodescendientes en sus encuentros o foros y otras formas de difusión, como el Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña” o la poesía escrita y otras publicaciones.

Por último, si se me permite, sólo me resta mencionar algunas situaciones que, en lo personal, me identifican con este trabajo. Judith Solís Téllez tiene raíces en Atoyac de Álvarez, Guerrero, al igual que yo; de hecho vivió parte de su infancia a unas calles de donde yo vivía, y aunque ella era menor en edad, sus recuerdos de infancia, que ha publicado en cuentos, crónicas y ensayos, son similares a los que a mí me formaron. El carácter rebelde del pueblo atoyaquense se refleja en la obra de Judith, y ello la ha llevado a denunciar matanzas como la de 1967 en este pueblo, así como la cauda de injusticias que dejó la llamada “guerra sucia” en el estado. De ahí que, en ese mismo horizonte de sentido, el libro que aquí prologamos no tiene únicamente un carácter académico, sino que es una nueva manera de abordar los problemas políticos, económicos y sociales expresados en la cultura que le da identidad a nuestra tierra, producto de una historia de resistencia en todos los órdenes por mantener sus costumbres, formas de ser y de vivir, y de defender la vida a pesar de las múltiples y terribles adversidades que ha tenido que enfrentar. Por todo lo anterior, me siento muy honrado de haber sido invitado por ella para realizar este texto que sirve de prólogo a su libro, el cual he leído con sumo placer e interés, que espero queden aquí reflejados.



## APARTADO INTRODUCTORIO. A LA ANTROPOLOGÍA DESDE LA LITERATURA

*Indira Añorve Zapata*

Conozco a Judith desde que éramos compañeras de la Universidad y nunca imaginé que algún día escribiría un trabajo sobre mi pueblo natal. Cuando supe que se disponía a realizarlo, me dio mucho gusto y alegría. Han pasado muchos años desde que comenzó con esa labor, pero no lo había organizado para ser publicado. Cuando me pidió que escribiera unas palabras para su libro, supe que al fin íbamos a poder leer el fruto de su larga investigación.

La autora de este trabajo es una escritora que ha dedicado gran parte de su vida a la literatura. Es, además, una especialista en antropología, y de ahí que en este libro se haya propuesto hacer uso de estas diferentes áreas del conocimiento para analizar e interpretar la cultura de una zona de la Costa Chica de Guerrero: la del municipio de Cuajinicuilapa, específicamente de la cabecera municipal, y la de San Nicolás de Tolentino. Para lograr su propósito, ella ha hecho uso de herramientas de análisis tanto antropológicas como de las propias del análisis de textos literarios. En este abordaje conjunta la interpretación de la narrativa histórica, la literaria y etnográfica, mismas que develan la construcción de una identidad afromexicana, la cual le ha impreso características distintivas y particulares a esta zona de la Costa de Guerrero. La peculiaridad de este trabajo es que la autora nos ofrece una interpretación de esta cultura desde una perspectiva interdisciplinaria donde se analizan como textos literarios los

mitos, los corridos de la lírica popular, las danzas, las leyendas, entre otros elementos culturales.

En años recientes, la percepción que los mexicanos tenemos sobre nuestra conformación como nación ha sufrido cambios importantes. Se ha aceptado que no somos un país mestizo únicamente porque los pueblos prehispánicos se mezclaron con los españoles conquistadores, sino porque los esclavos africanos que llegaron a la Nueva España para realizar los trabajos más arduos y pesados también ocupan un lugar preponderante en la conformación de lo que es nuestro país actual, tanto étnica como culturalmente. La idea de que tenemos una tercera raíz, la raíz africana, se ha vuelto ampliamente aceptada, y de ahí que haya una gran cantidad de estudiosos que se han dado a la tarea de investigar el componente africano en la cultura mexicana desde diferentes perspectivas. La zona de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca es una de las regiones donde se concentraron los mayores asentamientos de africanos en México, por lo cual ha recibido una mayor atención de este tipo de estudios. Al mismo tiempo, al igual que en otros lugares donde hubo minas, obrajes y trabajos duros en el campo, la presencia de los esclavos fue un factor importante para el desarrollo económico de las comunidades.

Este trabajo es, pues, un esfuerzo por colaborar al mejor entendimiento de la cultura afromexicana de la Costa de Guerrero, sus características, su desarrollo, su historia, sus tradiciones, su música, sus danzas, sus fiestas, sus rituales, su lírica popular y sus fenómenos recientes como la migración, entre otros.

La comunidad afromexicana ha recibido mayor atención en los últimos años debido a las exigencias que esta población ha planteado al gobierno mexicano: ha reclamado ser visibilizada e incorporada en los censos y en la legislación, y su reconocimiento como “tercera raíz” en la conformación de la cultura mexicana, entre otras acciones. Después de que Gonzalo Aguirre Beltrán realizó su estudio sobre Cuajinicuilapa, ha pasado mucho tiempo y la situación de esta comunidad ha cambiado de manera notable, razón por la cual resultan valiosas estas investigaciones, interpretaciones y estudios para entender las transformaciones culturales recientes en la zona, puesto que la cultura es un elemento vivo en cambio permanente y los estudios pioneros que se realizaron ya no corresponden, del todo, a la sociedad actual.

Para una persona como yo, que ha crecido y se ha educado dentro de esa cultura, resulta significativo que cada vez sean más los estudios e inves-

tigaciones que se realizan sobre esta zona, con el propósito de comprender mejor los elementos culturales y las características que le dan su especificidad. Porque en la medida en que seamos capaces de conocer mejor al otro, tendremos mejor capacidad para integrarnos como sociedad y como país, ya que a través de la comprensión de la alteridad logramos ser más empáticos y respetuosos de las diferencias.

Cuando era niña y vivía las fiestas y tradiciones de mi comunidad, no tenía plena conciencia de que me encontraba en un lugar con características diferentes al resto del país, ni de que la historia de mi comunidad tenía que ver con un proceso complejo y doloroso como el de la esclavitud y el cimarronaje. A medida que crecí y entendí mejor la historia, comprendí que el municipio de Cuajinicuilapa es un lugar con una historia peculiar y diferente a la de otras zonas de México, debido a las características geográficas del lugar y a la llegada de esta población que buscó refugio en ella y construyó ahí su hogar.



# CARTA DEL DR. JUAN CASTAINGTS TEILLERY

México D.F., 12 de enero de 2009.

Doctora María Eugenia Olavarría  
PRESENTE

Soy el director de la tesis de Judith Solís Téllez, tesis que se intitula “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”.

Considero que en su estado actual, este trabajo cumple con amplitud todos los requisitos académicos necesarios para ser una tesis doctoral. Se trata de una tesis con amplias virtudes. De entre ellas se pueden mencionar las siguientes.

Realiza una bien fundamentada etnografía de los afromexicanos de Cuajinicuilapa y lo hace tanto desde el punto de vista de la sincronía como de la diacronía.

Hace un estudio exhaustivo y bien cimentado de mitos, fiestas y relaciones sociales.

Hace un análisis muy interesante de la relación de los afromexicanos con los mestizos, los blancos y los indígenas. Nos muestra la manera en que los afromexicanos se apropian de algunos rasgos de la cultura indígena para integrarlos en una matriz de pensamiento de afroamericanismo, reconstruida por medio de un interesante juego de lógica que se puede denominar bricolera y que conduce a un proceso identitario peculiar e importante.

Es un importante documento para reconocer la evolución y reconstrucción cultural de nuestra tercera raíz: la africana.

Analiza el ciclo de vida, las relaciones sociales de la vida cotidiana y la configuración del poder político, todo lo cual deja un testimonio muy valioso de la sociedad y cultura de esta región mexicana.

En síntesis, se trata de un trabajo de calidad académica.

ATENTAMENTE  
Juan Castaingts Teillery





## INTRODUCCIÓN

Este libro es resultado de la tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas titulada “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” (UAM-I, 2009), donde doy seguimiento a la propuesta de Roger Bartra (1996 [1987]) sobre el carácter imaginario de “lo mexicano”, y aludo al análisis interpretativo de dicha cultura a través de los imaginarios sociales.

El impulso inicial fue mostrar la persistencia y los cambios en la identidad cultural afromexicana, tomando como estudio de caso a una población estudiada por diversos antropólogos e investigadores de otras disciplinas, y que pertenece al municipio del que Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero en estos estudios, hiciera la primera etnografía sobre la población de origen africano en México (*Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, 1958). Desde luego, antes de su publicación, se hizo, en lo posible, un trabajo de actualización. Para esta última etapa, conté con el apoyo de Indira Añorve Zapata y su familia, y también con Amalia García Nazario y doña Leonor Nazario, amistades de Cuaji y San Nicolás, respectivamente. *Devolver* este libro a la gente de San Nicolás y de Cuaji y la aspiración de que lo puedan sentir cercano, han sido motivos de aliento en el arduo camino académico.

Visité Cuaji y San Nicolás por primera vez en 1995. Conocí, entonces, a la familia Trinidad Serrano y a trovadores de la artesía, entre ellos a don

Melquíades Domínguez, Adán García y a doña Catalina Bruno. Colaboré, en ese tiempo, en el trabajo de campo de Taurino Hernández Moreno, en las entrevistas y en la observación participante. El material etnográfico de San Nicolás y Cuajinicuilapa de los años 1993 a 1996 corresponden a los avances de su investigación doctoral y los he utilizado con su autorización.

En 1997 inicié mis estudios en el Programa de Especialización-Maestría y Doctorado en Ciencias Antropológicas del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Regresé a Cuaji y 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 2000 y 2003 (y otras en fechas más recientes). Alternativamente, llevé a cabo revisiones bibliográficas y búsqueda en archivos. Asistí a diferentes festividades y entrevisté a personas de San Nicolás y de Cuajinicuilapa en relación con aspectos de la vida cotidiana, mitos, rituales y festejos. Mi investigación se enfocó, principalmente, al pueblo de San Nicolás, es por ello que hay una mayor información etnográfica al respecto. Sin embargo, su relación con la cabecera municipal es imprescindible y tratar sobre población afromexicana sin contemplar a Cuajinicuilapa —que en 2017 fue reconocida como “Sitio de Memoria de la Esclavitud y Poblaciones Afrodescendientes”— hubiera sido una gran omisión. Dicha distinción se dio en el marco del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024), decretado por la ONU, quien anteriormente había promulgado 2011 como el Año Internacional de las Personas Afrodescendientes. Con estos reconocimientos se atiende, en parte, la necesidad de combatir la discriminación y reconocer la deuda histórica de la humanidad por la esclavitud que en el pasado sufrieron millones de personas africanas.

Otros logros se han dado gracias al movimiento de la diáspora africana, que ha impulsado los esfuerzos de esta población para ser reconocida en sus derechos sociales y en su herencia cultural a la sociedad mexicana. En 2015, después de años de perseverancia, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) los tomó en cuenta en la encuesta intercensal para disponer de una estimación del tamaño de la población afromexicana. Vale la pena destacar que en su lucha han tenido el acompañamiento de algunos investigadores e instituciones. Actualmente se han diversificado los foros (en universidades por medio de congresos nacionales e internacionales, por internet, festivales, encuentros, etc.) que permiten

el intercambio de ideas sobre la diversidad cultural de estas poblaciones. Se ha constituido una red por el reconocimiento constitucional de la población afromexicana en la cual participan más de 20 organizaciones. Además, la Plaza de Santo Domingo, en la Ciudad de México, fue declarada Sitio de Memoria de la Esclavitud en 2016.

En la conformación de la identidad, el lugar geográfico que se asume como el de origen constituye un elemento importante. La población afromexicana, desafortunadamente, no conservó una memoria oral sobre sus orígenes, ni de la esclavitud o de los trabajos de sus antecesores como servidores domésticos o vaqueros en estancias ganaderas más allá de unas cuantas generaciones. En palabras de Roger Bastide (1970), quien alude a la población de origen africano de Brasil: “No tuvieron las condiciones para reconstruir la aldea africana en el lugar al que fueron trasladados” (Bastide, 1970: 137), lo que hubiera hecho posible la transmisión de su memoria colectiva. Sin embargo, con el paso del tiempo, han empezado a reconocer el origen africano de sus antepasados.

Aunque en México y en Guerrero está comprobada históricamente la presencia de población de origen africano y de sus descendientes, es escasa la sobrevivencia de rasgos culturales africanos. A Gutierrez Tibón (1961) le hubiera gustado encontrar el vudú o a los zombis en los pueblos oaxaqueños de Pinotepa Nacional, que colindan con la Costa Chica guerrerense. Buscar las huellas africanas, transformadas durante más de cuatro siglos, fue una tarea que emprendió Gonzalo Aguirre Beltrán desde los primeros años de la década de 1940, siguiendo la escuela de Melville Herskovitz. Los estudios sobre poblaciones de origen africano en México han abrevado de sus aportes y su objetivo ha sido visibilizar la herencia cultural africana en el mestizaje cultural de nuestro país.

A propósito de la investigación sobre el genoma humano en México, resulta interesante que en Guerrero se encontró el mayor índice de genes africanos, 22%. “Los genes de los mexicanos son resultado de una mezcla de 35 grupos étnicos: no toda la población tiene el mismo tipo de genes. La prevalencia más alta de genes europeos, de 58%, se da en el estado de Sonora” (Agencia DPA, sábado 10 de marzo de 2007: 26).

Los nacidos en la Costa Chica se autoidentifican como “costeños”, “negros” y “morenos”. Recientemente, también utilizan algunos de los términos generados entre los académicos (“afromestizos”, “afrodescendientes” y, escasamente, “población de origen africano”) y, actualmente, hay mayor

consenso por emplear el término “afromexicanos”. Esto último lo trataremos en el último apartado.

En este libro considero los planteamientos de Geertz en *La interpretación de las culturas* (1997 [1973]), quien asemeja la tarea del etnógrafo con la del crítico literario y propone interpretar la cultura como si fuera un texto literario. En *El antropólogo como autor*, siguiendo las ideas del retórico Kenneth Burke, Geertz pondera las estrategias narrativas de la etnografía. A su propuesta, agrego el análisis estructural literario y antropológico; doy seguimiento al análisis de los mitos expuesto por Lévi-Strauss en su obra *Antropología estructural* (1987 [1958]). Sobre estas teorizaciones trato en el primer apartado, donde también retomo ideas de algunos autores que asemejan el estudio histórico (sin excluir lo fáctico) a lo literario en cuanto a su discurso narrativo, en lo cual coinciden con autores que ven el texto etnográfico siguiendo ciertos lineamientos retóricos. Asimismo, hago una revisión de los conceptos que tratan sobre los procesos simbólicos de toda sociedad: cultura, identidad, ideología e imaginarios.

En el segundo apartado, paso revista a los discursos sobre la mexicanidad y los imaginarios sociales de las alteridades del afromexicano (indígenas, mestizos, españoles y “negros”<sup>1</sup>), ubicándonos en el contexto cultural que nos remite a la herencia colonial. En el tercero, basada en los textos históricos, trato del arribo de los africanos esclavizados a la Nueva España, a las costas de la Mar del Sur (parte de los actuales estados de Guerrero y Oaxaca). En el cuarto, examino los elementos de la cultura afromexicana destacados por los estudios antropológicos, sobre el espacio real e imaginario, la creencia en la sombra, la tradición oral, musical y dancística, y el queridato, cuya estructura matrifocal –investigada por María Cristina Díaz Pérez (2003)– permite el recasamiento de las mujeres, quedando la prole como hijos de crianza en manos de las abuelas o tías. También se hace un breve recorrido sobre los estudios antropológicos de la región. La historia compartida de Cuajinicuilapa y San Nicolás se trata en el apartado quinto, el cual fue escrito en coautoría con Taurino Hernández Moreno. Ahí se describe la conformación de los grupos de poder en la región y su rela-

<sup>1</sup> En México, desde 2011 y con más énfasis desde 2017, se prefiere el uso de la palabra “afromexicano”. Hubo un consenso entre los investigadores en no hacer más referencia a un término racial. La palabra “negro” va entrecomillada en las citas de paráfrasis, de resumen y en algunos casos que remiten al contexto colonial o a los decires de las personas.

ción con la estructura informal y formal de gobierno: “los armeros”, las delegaciones del gobierno central, las comisarías y los grupos de gestión agraria. Con base en el análisis estructural del relato literario de Helena Beristáin, se analiza el caso de la cacica Ambrosia Vargas de Huehuetán, que en la región adquirió forma de leyenda y que sirvió para dar legitimidad a la lucha por la tierra del pueblo de San Nicolás. Además de lo anterior, este apartado trata sobre las celebraciones religiosas y el calendario de fiestas. En el sexto, se atienden aspectos etnográficos de San Nicolás: sus actividades económicas, la emigración, la religión, curaciones tradicionales y los rituales del ciclo de vida, sin dejar de lado su relación con Cuaji.

En el séptimo apartado, me aproximo a las relaciones interétnicas, viéndolas como discursos que señalan las diferencias; lo afromexicano ha sido estudiado a través de la confrontación de los modelos culturales integrados por los estereotipos de “negros”, indígenas y españoles (mestizos llamados “blancos” que han tomado su lugar) (Machuca y Motta 1993a; Castillo Gómez, 2000; Lewis, 2000), lo cual es una sobrevivencia del modelo de castas establecido en la Colonia, diferenciaciones que se ponen en juego en las relaciones interétnicas (Cardoso de Oliveira, 2001). Ahí desarrollo el planteamiento de los estereotipos que, aunque forman parte de los imaginarios del afromexicano, no son suficientes para marcar una diferenciación clara entre alteridades, ya que también hay identificaciones entre los diversos grupos.

Continuo la discusión en el octavo apartado, donde analizo e interpreto como texto una de las versiones del mito del santo patrono de San Nicolás, en el cual encontré una cercanía espiritual entre los afromexicanos de la Costa y los nahuas de Zitlala en la Montaña de Guerrero, con quienes se quedó el santo “original” de rasgos africanos. La apropiación de la práctica cultural mesoamericana del tonalismo y “la batalla entre apaches y gachupines” que se representa en San Nicolás los días 15 y 16 de septiembre, los identifica también con los pueblos originarios. Los afromexicanos se han apropiado de algunas de las representaciones atribuidas en la época colonial al español. Al igual que ellos y los “blancos” (así les llaman actualmente a los mestizos) de esta región, al considerarse como “gente de razón” se contrastan con el indígena, a quien discriminan.

Conforme ha ido tomando fuerza la ideología de la diáspora africana que ensalza “el orgullo de la piel negra” y los méritos de sus antepasados, se observa que en lo local empieza a cambiar el deseo de “mejorar la

raza”. El Museo de las Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña” de Cuajinicuilapa y el Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero se han convertido en lugares de Memoria de la Diáspora Africana y han contribuido en la construcción de un vínculo simbólico con África en su tradición oral, dancística y musical, todo lo cual está visibilizando y fortaleciendo la identidad afromexicana, acerca de lo cual trata el último apartado.

## LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA COMO TEXTO LITERARIO

Geertz 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. Doy seguimiento a esta propuesta del análisis interpretativo que supone ver a la cultura compuesta por diversos “textos”.

Con anterioridad a este libro, el supuesto que guió la investigación fue que la estructura cultural africana fue destruida debido al etnocidio cometido durante la trata esclavista. Acerca de lo sucedido en la Nueva España, recorro a la conocida hipótesis sobre la manera en que fueron introducidos los esclavos africanos, evitando que se juntaran los que hablaban el mismo idioma para impedir las rebeliones, lo cual imposibilitó que conservaran su idioma y cultura. Al respecto, es importante señalar la existencia de africanos libres; sin embargo, como afirma Catharine Good: “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” (1998: 120). Además, el sincretismo de las diversas culturas indígenas, española, africanas y otras minoritarias (como la filipina), dio como resultado una cultura diferente a cada una de ellas. Como señala Aguirre Beltrán (1972



[1946]: 277), el “negro” se integró durante la formación nacional. Ello, aunado a la idealización de las culturas indígenas desaparecidas, contribuyó a ignorarlo como parte de la cultura mexicana.

Asimismo, como consecuencia de la discriminación sufrida en la época colonial, la población de origen africano se adaptó 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” (1963: 103).

En el proceso de transculturación, Yoo Bong Seo identifica 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 (s/f).

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 observan en la actualidad. En la segunda mitad del siglo XX, investigaciones históricas y antropológicas han contribuido a visibilizar la presencia del africano y sus descendientes, sin dejar de lado el propio interés de agrupaciones de afromexicanos y la ideología de la diáspora africana.

Lo afromexicano ha sido abordado por diversos estudios históricos y antropológicos por medio del análisis de las relaciones interétnicas, las cuales sobreviven en algunas partes del país como reminiscencias de la sociedad dividida en castas.

Mis propuestas son las siguientes:

- 1) Que no es suficiente hablar de grupos diferenciados, ya que también hay una identificación de los afromexicanos con otros grupos: indígenas y españoles (primeramente, y mestizos que han tomado su lugar). Los afrodescendientes, como cualquier mexicano, se identifican con el indígena, lo cual se manifiesta en algunos mitos, rituales y creencias. Hay también una identificación con el español y con el mestizo, llamado “blanco”, que ha tomado su lugar.
- 2) Se ha ido construyendo un vínculo simbólico con África, por medio de la lírica popular, en canciones, mitos, danzas, publicaciones, foros, festivales y eventos diversos que tratan sobre “el negro de la Costa”.

Para llevar a cabo el análisis interpretativo de la cultura afromexicana que aquí propongo, he recurrido al estudio del simbolismo, delimitado en la tradición teórica de dos escuelas antropológicas: la antropología estructural y la antropología simbólica. Asumo la postura que se refiere a interpretar la cultura como si fuera un texto literario, viendo la tarea del etnógrafo similar a la de un crítico literario a lo cual alude Geertz. Para complementar su propuesta, acudo a los estudios semióticos, en su línea estructuralista, tanto literaria como antropológica. Presento esta propuesta como un análisis de la cultura desde una perspectiva semiótica. Asumo, en consecuencia, la definición de Beuchot:

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 (2004: 7).

Beuchot señala que se entiende por signo todo aquello que representa a otra cosa. Eso que se representa 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.

Caivano coincide con Beuchot al considerar 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, y 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 ubicada en la base de todas las ciencias y, además, en 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 lo sugieren también 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.

De esta manera, tanto para la antropología como para el análisis socio-semiótico 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).

Asimismo, Clifford Geertz (1997 [1973]: 20) señala 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 no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Para él, el concepto de cultura es algo esencialmente semiótico, visión en la que coincide 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” (1978 [1976]: 95).

Con reflexiones afines a las anteriores, Gilberto Giménez apunta que si la cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de signifi-

cados 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).

Lévi-Strauss es otro de los autores que ven la cultura desde el punto de vista de la comunicación a través del intercambio; su influencia sigue permeando la antropología actual. En *Antropología estructural* (1997 [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 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, 1985 [1949]: 123).

En *Las estructuras elementales del parentesco*, el mismo Lévi-Strauss (1985 [1949]) hace una comprobación teórica y etnográfica sobre el sistema de parentesco y su estructura básica compuesta por cuatro elementos: hermano, hermana, padre e hijo. Entre estos elementos existen tres tipos de relaciones humanas 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). En el apartado “Interpretando las semejanzas”, revisaremos su propuesta sobre el análisis de los mitos.

Roberto 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 caracterizarla: *es preciso añadir que ese conjunto de signos y símbolos se comparten con otros*. Para 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*: “Las mutuas respuestas de emisores y receptores –comportamientos habituales: signos verbales, gestos, reacciones emotivas, etcétera–, si son equivalentes en las expectativas, están en el mismo campo cultural; en caso contrario, no” (47-52).

## **Sobre la narrativa histórica, literaria y etnográfica**

Ricoeur se ocupa del lugar y el 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. 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” (1989: 19-20). Entre otros autores que han reflexionado sobre la estructura narrativa de la historia, podemos mencionar a Gallie, Danto y White. Para ellos, el historiador es una especie de narrador omnisciente que conoce todo y sabe más que los personajes. Para Ricoeur (1989: 27), basándose en Gallie, una historia describe una secuencia de acciones y 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 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; sostiene que además tiene un contenido y una estructura narrativa que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma precríticamente 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 del 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). 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 de 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 (1992: 17-18).

Sin embargo, es importante tomar en cuenta los argumentos de Enzo Traverso en torno a la comparación entre la historia y la literatura:

[...] si la escritura de la historia toma siempre la forma de un relato, este último, contrariamente a lo que piensan ciertos posmodernistas, es cualitativamente diferente de una *ficción* novelística. Se trata más bien, según las palabras de Reinhart Koselleck (1997: 110), de una “ficción de lo factual”. [...] Allí donde la justicia ha cumplido su misión señalando o condenando al culpable de un crimen, la historia comienza su trabajo de búsqueda y de interpretación tratando de explicar cómo éste llegó a ser un criminal, su relación con la víctima, el contexto en el cual ha actuado, así como la actitud de los testigos que han asistido al crimen, que no supieron impedirlo, que lo toleraron o aprobaron (2007: 91-92).

Nuestro papel de narradores está presente cada vez que nos comunicamos con la intención de contar algo a alguien. 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, así lo expresa 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 (1982 [1998]: 7).

Desde esa perspectiva, la Historia, la Literatura y la Antropología coinciden en algunos recursos retóricos. En la Semiótica, concretamente en su línea estructural, convergen literatura y antropología en su análisis del circuito de comunicación significativa del relato. Ricoeur (1989), Clifford Geertz (1973) y Lévi-Strauss (1949/1958) adoptan una visión de cultura en el recurso de esa narratividad cargada de significación, 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, 1982 [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 significados 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 (2005: 144).

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. 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. Filinich las define así: “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” (1999 [1997]: 85-86). Pimentel hace una distinción en cuanto a la narratividad: habla, por un lado, de una estructura profunda o estructuras semio-narrativas que se pueden encontrar en un drama, en el cine o en pintura (y que en la investigación que presento tienen 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 “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 (1982 [1998]:11-12).



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 diégetico: 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” [...] Nos atenderemos a la definición de relato como “la representación de por lo menos dos acontecimientos o situaciones reales o ficcionales en una secuencia temporal” (1982 [1998]: 4, 10-11).

Asimismo, considera que el término diégesis tiene el sentido dado por Genette: “el universo espacio-temporal que designa el relato” (1982:11).

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 y Cushman, 1998). Por lo demás, como lo afirman los autores citados, es sumamente difícil separar el texto etnográfico del análisis cultural, ya que la descripción y la interpretación suelen ir de la mano. Dicha afirmación coincide con lo señalado por John B. Thompson, quien afirma 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). 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).

## Conceptualizaciones en torno a los procesos simbólicos

En este apartado pasaré revista a los procesos simbólicos que abarcan los conceptos de “cultura”, “ideología”, “identidad” e “imaginarios sociales”. En la conformación de imaginarios toman un papel importante la historia oral, la memoria histórica y las diversas narrativas que se encuentran en los mitos, las danzas y en los diferentes textos culturales.

### *Cultura e identidad*

Los conceptos de cultura e 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” (44). Aunque, en ocasiones, se ha separado a la identidad de la diferencia, *la separación y la unidad son 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, destrozando 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 relaciones que puede tener un individuo en su sociedad (Zonabend en Lévi-Strauss, 1981 [1977]), como ocurre 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, así lo explica Petitot-Cocorda en el libro citado:

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 (1981 [1977]: 165-166).

Jean-Marie Benoist 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 ha reafirmado” (1981 [1977]: 11-12). 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 señala que “como todo hecho cultural, la identidad es adaptativa y sirve a la gente que la practica o tiene que cambiar” (1995: 74). Estas concepciones 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 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. El mismo autor escribe que, en rigor, las definiciones externas de una etnicidad sólo pueden expresarse en términos de aspectos culturales (Adams, 1995: 62-63).

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. Expresa que 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 construidos 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 (1976 [1969]: 10-13).

Margarita Zárata 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 Zárata, 1997). A esa representación clásica de la identidad se adhiere la tradición antropológica seguidora de Durkheim. Zárata 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; señala que los ancestros adquieren relevancia no por sí mismos, sino porque 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, 2002: 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. 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, 1997: 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” (Giménez en Zárate, 1997: 113).

José Carlos Aguado y María Ana Portal 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” (1992: 47-48).

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.

## *Identidad, territorio, ideología e imaginarios*

El concepto de identidad suele ir de la mano con el de territorio, el cual es definido por Bonnemaison (1997) como un espacio apropiado mítica, social, política o materialmente por un grupo social que se ‘distingue’ de sus vecinos por prácticas espaciales propias.

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 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 por el 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, señala 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, 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: 30).

John B. Thompson suscribe una de las definiciones actuales: “Las ideologías se pueden considerar como sistemas de pensamiento, [...] de creencias o sistemas simbólicos que pertenecen a la acción social o a la práctica política” (1998: xv). También 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 —siguiendo a Giménez— 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 Zárate, 1997: 113). Lo anterior remite a un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y que le dan estructura significativa para asumirse como unidad, como lo afirman José Carlos Aguado 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 (1991: 8).

Baczko 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, el imaginario social es el fundamento de toda sociedad:

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 (2001: 97).

### *Lo simbólico y lo imaginario*

Para Castoriadis (1983 [1975]: 201 y 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. Considera que los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica. Asimismo, puntualiza que lo imaginario debe utilizar lo simbólico no sólo para expresarse sino para existir, y encuentra en la relación entre lo imaginario y lo simbólico una dependencia. El simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo permanente, de manera que uno represente al otro, 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 conciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo imaginario social; imaginario que debe entrecruzarse con lo simbólico, de lo contrario la sociedad no hubiera podido reunirse, y con lo económico-funcional, o no hubiera podido sobrevivir. Para Castoriadis 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 (1983: 201 y 219).



Cuando Benedict Anderson (1993 [1983]: 46-47) trata de la comunidad imaginada, señala el papel de la prensa y las novelas como mediadoras en la representación de la comunidad, y 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, pertenecen a la esencia de la nación muchas cosas en común” (Gellner citado en Anderson, 1993 [1983]: 23-25).

Ernesto Licona y Abilio Vergara (2001) ven a las fuerzas del imaginario como “estructurantes de lo real y de las prácticas sociales [...]. 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” (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–” (5-6). Para Baczko (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 afromexicana.

## LOS DISCURSOS SOBRE LO “MEXICANO” Y LAS ALTERIDADES DEL AFROMEXICANO (INDÍGENAS, MESTIZOS, ESPAÑÓLES Y “NEGROS”) A TRAVÉS DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

Bonfil Batalla nos hace reflexionar sobre que el México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen 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). 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 persisten de aquel pasado ajeno. El investigador hace hincapié en la otra cultura de la que forma parte el mexicano: la cultura occidental, la cultura dominante, a la que denomina como “México imaginario”, 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, que ha 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 injusticias y desigualdades. 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 deberíamos ser. Expresa que cuando se tomen en cuenta las necesidades de la cultura mesoamericana, será posible un desarrollo real para los mexicanos (Bonfil, 1990 [1987]: 45).

A su vez, Bartra reflexiona acerca de la *invención* del carácter de “lo mexicano”, que 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 aborigen [...] el ajeno indio agachado es sustituido, o al menos complementado, por un nuevo estereotipo con el que las clases cultas pueden, hasta cierto punto, identificarse: el mexicano violento y revolucionario, emotivo y fiestero, urbano y agresivo (Bartra, 1996 [1987]: 107-108).

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 del ser violento, 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 afromexicano, a quien, además, se le considera alegre y fiestero, “de gusto”. 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. Bartra observa que en Europa dicha percepción se extiende tanto a los

latinos como a los esclavos, y 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*.

Ni en la visión de Bartra ni en la de Bonfil Batalla hay referencias a los afrodescendientes.

## Los imaginarios del indígena y el mestizo

Catherine Good (1998: 120) señala que 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. Fue en este contexto histórico en donde surgieron las denominaciones “indios”, “negros” y “blancos”, que borraron las diversas culturas en cada uno de los vocablos respectivos.

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]: VII y IX). En cuanto a la denominación, Aguirre Beltrán 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”, lo que el investigador 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 nortañas del altiplano, marcaban sus rostros con cicatrizaciones tribales (Aguirre, 1972 [1946]: 155).

Además —señala el autor—, hubo un tiempo en que llegó a negársele a los *indios* la facultad de raciocinio, “y aunque bien pronto el mito de su animidad 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 [1946]: 155).

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 considerarlo 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).

Agustín Basave compara el enfoque que Vicente Riva Palacio da al mestizaje con la perspectiva 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).

Aguirre Beltrán (1972 [1946]: 159) señala que durante la Colonia el término *mestizo* se refirió al producto de la mezcla del español con el indio. Sobre el ser mestizo del mexicano han reflexionado diversos autores. Vasconcelos (1978: 30) considera al ser mestizo del mexicano como la síntesis o raza integral hecha con el genio y 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).

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 los mexicanos se defienden 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 (26-27).

Para el mexicano, según Paz, 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 [...] 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: 63 y 80).

Santiago Ramírez, en su reflexión sobre el mexicano, sostiene: “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 deno-

minado ‘el importamadrismo’; el autor alude a la frase tan frecuente en el mexicano: ‘me importa madre’” (Carrión, citado por Santiago Ramírez, 1977). No obstante, como el mismo Carrión lo confirma: si algo le importa en la vida al mexicano, es precisamente su 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 (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. [...] En nuestro mundo ‘ser vieja el último’ es equivalente de desprecio, también el ser ‘marica’” (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 está 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). Bartra 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 pue-



de 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 (1993a: 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 pretenden “asentar las bases de un común denominador apto para objetivos de la unificación nacional”; piensan que el mestizaje es 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 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 Giménez (1997: 113) 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 Canadá, hizo acto de presencia el EZLN, poniendo en entredicho esta búsqueda homogeneidad y patentizando a México como una nación multicultural.

Podemos encontrar en las reflexiones de Miguel León-Portilla, Aguirre Beltrán y Bartra que las viejas estructuras de dominación y sus ideologías respectivas continúan vigentes en muchos ámbitos de nuestra realidad

actual y que, como lo dice Bonfil Batalla: “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” (1990 [1987]: 43).

## Las representaciones del español y del “negro”

Toledo apunta que si hay una expresión que refleje 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”, utilizada alguna vez por Hegel para señalar la superioridad de la Europa decimonónica, pero, sobre todo, para legitimar el racismo etnocentrista del modelo colonial (Toledo, 1996: 37).

Por su parte, afirma Aguirre Beltrán: “El español se apellidó a sí mismo ‘gente de razón’. Llamóse también cristiano con vista a esa discriminación que dio [...] origen al sistema de castas. Otra denominación más les fue aplicada, la de gachupines, término que durante todo el siglo XVI tuvo una connotación de nobleza, de prez y hombradía” (1972 [1946]: 158-159).

El español se contrastó con los “sin razón”, los indígenas y los “negros”, con sus diferentes mezclas. Los atributos que se asignaban a los esclavos africanos tenían que ver con su fuerza física: se les consideraba mercancía de ébano, bestias de trabajo, y también se les atribuía potencia sexual. Alejandra Cárdenas (1997: 117) comenta que a las mujeres de origen africano 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.

También María Elisa Velázquez (2006: 217) destaca “los estereotipos sobre los atractivos sexuales de las africanas y sus descendientes, así como su casi ‘natural’ inclinación a la sensualidad, asociado también a la hechicería; fueron producto de los prejuicios morales y sociales de la época”, con lo cual –considera la autora– se justificaban los abusos contra ellas. Silvia Alarcón (2014: 20) expresa que “El imaginario europeo estuvo poblado de criaturas fantásticas: brujas, magos, demonios. Estas creencias vinculadas a los pecados continuaron y los españoles las trasladaron a América formando un sincretismo con rasgos prehispánicos y de los esclavos negros”.

Jaime Borja (1997: 142) se refiere a la actitud de los españoles, quienes, por estar lejos de su país, estigmatizaban al “negro”, al que relacionaban con el demonio, la muerte y el estiércol. Por su parte, el africano

asimiló y manipuló esa asociación estableciendo tradiciones propias dentro de un mundo hostil.

Erikson, 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 adocetrinado, 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 (1980: 263).

La discriminación implícita en tal proceso da lugar a lo que Erikson (1980: 263) llama una identidad negativa; éste afirma la existencia de datos que demuestran los sentimientos de “inferioridad” y de odio patológico contra sí mismos por parte de todos los grupos minoritarios (1980: 259). También coincide en la vinculación que Jean-Marie Benoist (1981 [1977]: 12) hace 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 ser humano 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, 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 y 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”.<sup>1</sup> Apunta que el modo injustamente legalizado y malvadamente eficaz con el que el esclavo 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 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. 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).

<sup>1</sup> 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 muchos de los países en los que ésta se implantó.

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

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 estos escritores 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, Luz María Martínez Montiel (1995: 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; la deculturación alcanzaba, incluso, su música y religión:

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.

Price, Richard y Sally (2005: 209) han tratado sobre el proceso de criollización “–basado, más que nada, en sincretismos interamericanos– para los afroamericanos fue el comienzo de todo un proceso para recrear un mundo cultural y también a sí mismos”.

Ben Vinson III afirma que en México:

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 y Vaughn, 2004: 31).

Aguirre Beltrán expresa que, de manera similar a los indios, también a los “negros” se les llegó a considerar como irracionales, 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).

Luz María Martínez Montiel habla de una africanización del indio y de 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 en una indianización del africano (1998: 38).

Lo cual, en parte, coincide con la primera de las tres interpretaciones que propone Octavio Ianni (1996) sobre la contribución cultural de las poblaciones de África y sus descendientes a las sociedades de América Latina y el 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 (1996: 53-76).

En cuanto a la santería, ésta se ha transmitido no sólo a los afrodescendientes de los países en donde se ha oficiado. 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 investigadores, se “ha africanizado al otro”. 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 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 (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 casas 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 Orleans, 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 afroamericanos, latinos e indígenas latinos en los setenta 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). En cuanto a la tercera interpretación, siguiendo a Ianni, 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 el 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).

La doctora Beatriz Morales Fabá (información oral, 2007) señala 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 recrear fácilmente lo que traían de su continente; eso les ayudó a reconstruir su cosmología. Morales expresa que 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.

## **Acerca del imaginario del afromexicano**

A lo largo de esta investigación, trataré sobre el imaginario del afromexicano. En este apartado sólo quiero presentar algunas nociones que se vinculan con la temática.

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 (1994: 26).

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 que siguieron conservando parte de su acervo cultural (en el sincretismo religioso, lenguas indígenas, la base de su alimentación, etc.). 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 encontrarlos en estado de pureza, ya que en todo caso estaríamos ante el sincretismo o el “proceso de criollización” cultural, para utilizar el término de Price (2005) cuando se aplican prácticas culturales conocidas a un medio ambiente nuevo.

Considero como elementos importantes en la conformación del imaginario afromexicano a las leyendas, la reinterpretación de narrativas históricas que se expresan en algunos mitos y rituales, los discursos de las personas adscribiéndose a esta identidad, la invención de tradiciones, la música con la cual se identifican, la lírica popular en donde se plantean sus orígenes, los programas de radio y televisión, la prensa y las publicaciones que tratan sobre las raíces africanas. Todo lo cual ha contribuido a construir el vínculo simbólico con África.



# REVISIÓN HISTÓRICA DEL ARRIBO DE LOS ESCLAVOS AFRICANOS A LA NUEVA ESPAÑA

## Época de la Conquista y el periodo colonial

Se ubica en el siglo XVI la fecha de entrada de pobladores de origen africano 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).

La causa que motivó la introducción masiva de esclavos fue la mortandad de las poblaciones indígenas debida a diversas epidemias traídas por los conquistadores:

El grave menoscabo que durante este tiempo sufrieron 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).

Así como por el impacto psicológico de la pérdida de su cultura. 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 y Lara, 1997 [1995]: 32). Lo anterior, para los historiadores Paredes y Lara, “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” (1997 [1995]: 32-33). María Guevara informa que “para conseguir esclavos, los empresarios españoles residentes en la Nueva España usaron varios métodos: la compra de ‘mercancía humana’ importada del África, la compra en el mercado interno, el trueque, la donación, la dote, el cobro de hipotecas y la reproducción de los esclavos en la casa de sus amos” (2007: 148).

Adriana Naveda (1987: 13-14) 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 arribo de esclavos.

Posiblemente –así lo señalan 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”. Asevera Vicente Francisco Torres que sólo esta imagen irónica recuerdan a menudo los escritores, pero se olvidan de 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 [1995]: 83)–,

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 con 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 [1995]: 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 [1995]: 84).

### *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 a 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 de africanos extraídos del área cultural del Golfo de Guinea (Aguirre, 1985 [1958]: 9). Alejandra Cárdenas, en años recientes, ha encontrado documentos que comprueban que también venían de Mozambique.<sup>1</sup>

### *Edades y precios*

En cuanto a la edad, según Paredes y Lara (1997 [1995]: 45), aunque no había límites, se prefería a los jóvenes:

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

<sup>1</sup> Archivo General de Indias, México 263, Inventario Núm. 831. Citado por Alejandra Cárdenas en la ponencia “Los caminos de Pedro de Mozambique, siglo XVII”.

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 [1995]: 44).

Debido al alto costo en 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 [1995]: 45).

### ***Organización del trabajo***

Aguirre Beltrán (1994: 26) señala 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 africanos 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. El autor afirma que el análisis de estos diferentes tipos de esclavitud esclarece sobre la importante función que desempeñaron los africanos 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).

María Guadalupe Chávez Carbajal (1997 [1995]: 86) 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 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.

### ***La sociedad dividida en castas y el mestizaje***

Torres comenta que “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” (1995: 20-21).

Aguirre Beltrán (1972 [1946]: 153) 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, consideran Vinson y Vaughn (2004), quienes afirman que 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 afroamericanos, quienes congregaron a las poblaciones blancas e indígenas más rígidas y endogámicas (Vinson y 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 (Aguirre, 1985 [1958]: 10).



Los autores Ben Vinson III y Bobby Vaughn informan que los afroamericanos participaron en la vida novohispana de muchas maneras que contribuyeron a desarrollar y 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. La vida de los afroamericanos fue compleja y plena de conciencias múltiples forjadas 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 y Vaughn, 2004: 15).

Aguirre Beltrán sustenta en su investigación etnohistórica que los “negros” fueron en México un grupo minoritario que

representó 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 afroamericanos (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 que traían además una tradición de lucha en sus países, la cual consistía en desterritorializarse, lo que lo hace reflexionar respecto al origen del 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).

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

## La Independencia y la abolición de la esclavitud

En cuanto a las acciones para abolir la esclavitud, éstas son mencionadas por Gonzalo Aguirre: “En 1810 Hidalgo decretó la liberación de los esclavos; en 1828 el Congreso declaró 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” (1994: 31-32).

Ben Vinson menciona otra inmigración negra a México ocurrida cuando el presidente Vicente Guerrero abolió la esclavitud el 15 de septiembre de 1829; fue 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 enarboló 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 y Vaughn, 2004: 33-34).

Aguirre Beltrán (1972 [1946]: 277-279) manifiesta que 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. Comenta que la

integración de la población de origen africano 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.

Además, como afirman Vinson y Vaughn (2004: 6), 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 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, 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.

Álvaro Ochoa apunta que, en 1836, se toma el “Derrotero Estadístico de los Pueblos que componen el Distrito de Acapulco...”, donde el jefe regional o prefecto rinde cuentas a la superioridad. En el documento aludido se menciona la vida y pasión de San Jerónimo, pueblo y anexos con 2,500 almas, cuatro quintas partes ‘de origen africano’; entre sus actividades económicas se practicaba el cultivo de algodón, la ganadería y la caballería; además, se señala su tendencia a la embriaguez y el relajo. Por sus antecedentes con el caballo, y conocimientos del manejo de armas, estos pobladores abastecían el batallón de Zacatula a cambio de una paga simbólica de poder y prestigio. Aunado a ello, se sabe de la participación de combatientes mestizo-pintos y pardos en el movimiento de Ayutla de 1854, dirigido por Juan Álvarez contra la dictadura de Santa Anna, que facilitó el ascenso de Benito Juárez (Ochoa, 1997: 28).

## **Orígenes de la población afromexicana de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca**

Aguirre Beltrán atribuye la llegada de la población de origen africano a los contratos celebrados entre conquistadores y pobladores españoles (que llegaron tarde a la conquista), quienes se comprometían a tomar a su cargo las explotaciones que los primeros tenían en la Costa de la Mar del Sur:

En estos contratos el conquistador aparece otorgando al poblador, con los instrumentos de trabajo, la mano de obra [...] esclavista e indígena, pero al frente de ella se colocaba siempre a un negro, también esclavo, con funciones de capataz. Las cuadrillas de esclavos indios compuestas de 40 a 50 individuos quedaron así bajo la orden [...] de un

negro que, látigo en mano, obligaba a los nativos a desarrollar un esfuerzo de trabajo a que no estaban habituados por su cultura (Aguirre, 1985 [1958]: 53).

El mismo autor nos informa que para mediados del siglo XVI, se habían establecido en la región trapiches de caña de azúcar en donde hubo esclavos y “también negros esclavos, [...] de las estancias fundadas pasada la mitad del siglo XVI por ganaderos españoles. [...] Al incremento natural de estos negros vaqueros es necesario añadir la agregación de negros cimarrones, [...] procedentes del puerto de Guatulco y de los ingenios de Atlixco” (Aguirre 1985 [1958]: 56-57 y 59).

Gabriel Moedano (1997) refiere que los “negros” —desde el siglo XVI— llegaron a la Nueva España y posteriormente a los actuales estados de Guerrero y Oaxaca, “provenían de Cabo Verde, Sierra Leona y de las Costas de Marfil, Oro”. Siguiendo a Aguirre Beltrán, menciona otros lugares de procedencia: Congo, Angola, Mozambique y del golfo de Guinea; atribuye como la principal fuente de origen de la población afrodescendiente 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.

Tales haciendas ganaderas eran administradas por un mayordomo español o un mulato libre y un contingente integrado por vaqueros y trabajadores, en general africanos y afroestizos que en principio fueron esclavos pero que paulatinamente alcanzaron su libertad (Moedano, 1997: 1-2). El mismo investigador señala que la población de origen africano empezó a mezclarse poco después de su llegada a la Costa con la población indígena regional: ayacasteca, quiahuiteca, nahua, amuzga, mixteca, chatina, etc. Y posteriormente con la hispánica, asiática y sudamericana (Moedano, 1996: 4).

Araceli Reynoso menciona la existencia de por lo menos 15 estancias de ganado mayor para los primeros años del siglo XVII. La investigadora señala que 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”; apunta que esta actividad sería 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:

Los negros de Acapulco fueron llevados de manera temprana, antes de mediados del siglo XVI, para realizar diversos trabajos del puerto. Para finales del XVI, Acapulco poseía una

fuerte presencia negra que preocupaba a sus autoridades, por la posibilidad de una sublevación. Esto ocurrió entre 1599 y 1600. Las consecuencias de este movimiento, sugiere Rolf Widmer, fueron determinantes para poblar la Costa Chica, pues presumiblemente cierto número de negros cimarrones buscaron refugio en esta región.

La tercera vía de poblamiento de negros en la Costa Chica fue siguiendo el camino Veracruz-Puebla-Oaxaca. Al parecer fue la zona oaxaqueña la que recibió a los primeros contingentes de esclavos en Pinotepa del Rey y los Cortijos. Más tarde, de estos lugares habrán de expandirse hacia Guerrero. Encomenderos como Tristán de Luna y Arellano les llevaron por la costa para hacerse cargo de sus estancias ganaderas, de la pesquería de perlas y muy probablemente para trabajar en los placeres del oro y la sal. Así parecen indicarlo documentos provenientes del AGN.

A partir del puerto de Huatulco (y de la ciudad de Oaxaca que emigraban hacia la costa), los negros rebeldes al parecer se movían a lo largo de las costas del Pacífico Sur (Reynoso, 2003: 20-21).

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. 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: 121).

Durante la primera década del siglo XX, Darío Atristáin afirma que “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” (1964: 13). El autor también relata la participación de las diferentes etnias en la Costa Chica durante la revolución y el reparto agrario. Describe 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 rancharía de los de su misma raza” (Atristáin, 1964: 21). El mismo autor considera que aquellos pueblos que se creían con derecho a la devolución de los terrenos de que fueron dueños fueron los primeros en empuñar las armas; y del distrito de Abasolo, Igualapa y Huehuetán siguieron 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. Atristáin señala 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 (Atristáin, 1964: 21).

Taurino Hernández Moreno (1996: 20-24), 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 XIX, 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 huían de las plantaciones cercanas o del Altiplano. Como consecuencia de la revolución, la población se dispersó. Alrededor de diez años después de concluida la lucha armada, la gente regresó a sus pueblos.



## ELEMENTOS DE LA CULTURA AFROMEXICANA DESTACADOS POR LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

En este apartado llevo a cabo un breve seguimiento de algunas investigaciones en la región que continuaron de cerca los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre los elementos culturales señalados por él como propios de la “cultura afroestiza”.

En su trabajo de campo —a fines de 1948 y principios de 1949— en Cuijla (abreviatura de Cuajinicuilapa usada en ese tiempo) encontró algunos hábitos motores, como el de llevar al niño a horcajadas sobre la cadera o el de cargar pesos sobre la cabeza. Asimismo, reconoce el origen africano de la creencia en la sombra y de la casa-habitación llamada redondo. Además, descubre ‘formas inequívocas africanas’ 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 (Aguirre, 1985 [1958]: 12-13). Varias de estas observaciones han sido ampliadas, como el caso de la estructura del parentesco y la creencia en la sombra; otras, se han refutado por ser también elementos comunes a los indígenas, como el funeral musical, la familia extensa, la tradición oral, el trabajo comunal, e incluso la vivienda redonda de techo cónico de paja, típica de los africanos, se ha impugnado por ser también usada por los habitantes originarios de América, como lo sostiene Torres (1995: 32). Por mi parte, considero que esos señalamientos no contradicen el origen africano, más bien ratifican las afirmaciones de algunos investigadores de



África sobre que las personas esclavizadas encontraron algunas condiciones similares a las que conocían.

## Algunas reflexiones sobre afrodescendientes

Frantz Fanon, con sus libros *Pieles negras, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961), contribuyó con sus ideas a difundir las injusticias cometidas por la colonización hacia los africanos y sus descendientes.

En cuanto a los conceptos para referirse a los estudios sobre la población de origen africano, Gabriel Moedano (1997: 3) señala 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 afromexicanistas:

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, Villarelo (1975) 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 (Moedano, 1997: 3).

Moedano trae a colación los términos *africanía* o *africanidad* –usados por Ortiz y Moreno–, los cuales considera los adecuados: “Cuando se habla de *africanía*, como dijera el afroamericanista Fernando Ortiz, o de la *africanidad*, según Manuel Moreno Fraginals, se destacan algunos aspectos del patrimonio cultural intangible de la población afromestiza y de su componente africano” (1997: 3).

## Un breve recorrido por los estudios afromexicanistas de la región

En este apartado pretendo destacar, de manera breve, algunos estudios que se han hecho en la región, principalmente, durante las décadas 1980-1990.

Luz María Martínez Montiel (2006) nos remonta a los orígenes de los estudios sistemáticos de la raíz africana de México y América, partiendo

de los aportes pioneros de Aguirre Beltrán. Guillermo Bonfil impulsó, en 1974, el Proyecto Afroamérica, que empezó con un seminario de etnología comparada en el entonces Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH). Martínez formó parte del equipo de trabajo de Bonfil y estuvo a cargo de la coordinación de las publicaciones de “Nuestra Tercera Raíz” y del proyecto “La ruta del esclavo” de la UNESCO. Por la relevancia de su información, la cito en extenso:

Con los planteamientos y los avances del proyecto Afroamérica INAH, en 1989 se creó por Bonfil Batalla el programa Nuestra Tercera Raíz en la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, que inició sus actividades con el Primer Encuentro de Afromexicanistas presidido por el doctor Aguirre Beltrán. [...] las doctoras Margarita Moreno Bonet y Andrea Sánchez Quintanar [...] quienes apoyaron desde la Facultad de Filosofía y Letras la apertura de las materias: Historia de África, Los aportes africanos en la cultura de América Latina y el Seminario de historia de México sobre la inmigración africana, europea y asiática [...] Con el licenciado Luis Garza A. (1990-1993) y el etnólogo José del Val (1993-1998) se continuó el apoyo al programa Nuestra Tercera Raíz en la Dirección de Culturas Populares de Conaculta, años en que además de las siete reuniones nacionales de afromexicanistas se publicaron los libros de la serie Nuestra Tercera Raíz, en coedición con las universidades de Colima, Michoacán y Veracruz. En 1993 el programa realizó en Santiago de Cuba el homenaje a Guillermo Bonfil y a Gonzalo Aguirre Beltrán, que tuvo lugar en el marco del Festival del Fuego realizado y patrocinado por la Dirección de Culturas Populares. El Foro de Afroamericanistas y el Primer Encuentro de Decimistas en 1994 tuvo como marco el Festival Anual Afrocaribeño que la Dirección de Culturas Populares fundó en el Puerto de Veracruz. En ese año el programa se incorpora al proyecto “UNESCO La ruta del esclavo” con el nombre de “Afroamérica. La tercera raíz” y se funda la ONG Afroamérica-México, asociada al proyecto “UNESCO La ruta del esclavo”. Además de 45 programas en Radio Educación, se editaron dos videos, tres cd's y se presentaron numerosas exposiciones relacionadas con el tema de la presencia africana en América.

En 2005 se publica en cd rom, gracias a la generosidad de las Fundaciones Mapfre, Tavera e Ignacio Larramendi de Madrid, la serie monográfica “Afroamérica. La tercera raíz”, dirigida por el doctor José Andrés-Gallego, que contiene los trabajos de especialistas de América Latina y Europa, con las líneas de investigación de los últimos 30 años [...] En 2005, en el marco del Programa Universitario México Nación Multicultural, que dirige el etnólogo José del Val, adscrito a la Coordinación de Humanidades de la UNAM, se inicia una nueva etapa del proyecto “Afroamérica. La tercera raíz” (Martínez, 2006: 9-11).

Martínez Montiel (2006) destaca los trabajos sobre el folclor de las poblaciones afromexicanas, entre los años sesenta y setenta, que de manera constante realizaron investigadores como Antonio Zedillo, Adriana Naveda, Fernando Winfeld y Gabriel Moedano. Me centro en el último porque realizó sus investigaciones sobre la tradición oral y musical en la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, siguiendo muy de cerca los pasos de Gonzalo Aguirre. Así conservó y grabó en cintas y discos algunos de los corridos recopilados por Aguirre en 1949. Algunos de ellos los presenta en el fonograma *Soy el negro de la costa... Música y poesía afromestiza de la Costa Chica* (1996), en donde también encontramos las grabaciones musicales y de la tradición oral que Moedano llevó a cabo en los años 1967 y 1980, entre ellos, *Parabienes tradicionales. Cantados a capella* (“Despedimiento” del angelito, 1967) y sones de la danza de los diablos (1980). Moedano publicó “El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afromestizos de México” (1980), dio a conocer una bibliografía sobre estudios de los afrodescendientes y dejó un aporte sólido sobre la historia y la música de esta población en libros, artículos, cintas, discos y fonogramas.

A San Nicolás de Tolentino llegaron, en los primeros años de la década de 1980, Miguel Ángel Gutiérrez (investigador de la Universidad Autónoma de Guerrero) y Francoise (Neff), investigadora del INAH, acompañados de un equipo de estudiantes de la ENAH, lo cual es recordado (así como la conmemoración del asesinato del antropólogo el 26 de julio de 2008, que sigue impune) en la narración de Neff:

Su investigación en San Nicolás Tolentino, inspirada por el trabajo *Cuijla* de Gonzalo Aguirre Beltrán, empezó en 1982 con un pequeño grupo de mis estudiantes de la ENAH, en busca de huellas de culturas africanas. Nos dedicamos a recopilar cuentos que Miguel Ángel transcribió en gran parte y presentó con dibujos de los niños de San Nicolás en *La conjura de los negros*, publicado por la editorial del instituto de investigación científica donde laboraba. Otros resultados fueron su tesis de licenciatura en lingüística acerca del *Léxico agrícola entre los afromestizos de San Nicolás, Costa Chica de Guerrero* (1986), bajo la dirección de Luis Fernando Lara. El proyecto fue después financiado por la Dirección General de Culturas Populares para realizar un amplio trabajo de recopilación de la cultura afromestiza por medio de un programa de “rescate” [...] De este modo se recopilaron versos, corridos, cuentos, entrevistas, historias de vida. Se recrearon espacios casi perdidos, como el “redondo” de la casa de la cultura en San Nicolás, construido en el solar de don Wenceslao Habana para perpetuar formas y técnicas de construcción y espacios de narración y música tra-

dicionales. Se construyó una artesa. Impulsó la formación del grupo de corridistas Los Cimarrones y llevó a cabo la producción del disco *Traigo una flor hermosa y mortal. Corridos de la Costa Chica de Guerrero* (Neff, 2014: 110).

Miguel Ángel Gutiérrez comenta que en el proyecto para el rescate de la cultura afroestiza, que le aprobó la Dirección General de Culturas Populares en 1984, “participaban dos compañeros de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Alfredo Sánchez y Javier del Río. Fundamos entonces el Centro de Cultura Popular Afroestizado en San Nicolás, el cual funcionaba a base de talleres de cuentos, versos, música y danzas, donde los más ancianos y adultos más expertos transmitían su conocimiento a niños y jóvenes” (Gutiérrez, 1993: 18). Con el equipo de investigadores, se construyó una artesa y también se hizo un redondito, y además organizaron y coordinaron los talleres de tradición oral y de música en el pueblo de San Nicolás de Tolentino, en donde participaron músicos, trovadores y versadores, como “Chico Petatán”, Adán García, Tiburcio Noyola, Félix Petatán, Idelfonso Rendón, Juan Bernal y Melquiades Domínguez. Los arreglos musicales de los corridos fueron realizados por Ildefonso Rendón Mayo, quien pertenecía al Taller de Música, junto con Eustaquio García, Wenceslao Habana, Wenceslao Noyola, Eliseo Cisneros, Luis Petatán, Emilio Petatán y Pedro Hernández. Fruto de ese esfuerzo, se grabó (en 1985) el disco con corridos de la región titulado *Traigo una flor hermosa y mortal (corridos de la Costa Chica de Guerrero)*. Gutiérrez también llevó a cabo una tarea de recopilación de corridos en San Nicolás y en Santo Domingo Armenta, Oaxaca, para su libro *Corrido y violencia entre los afroestizados de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca* (1988).

En los pobladores de San Nicolás que han tenido un trato continuo con antropólogos nacionales y extranjeros ha quedado la manera de clasificarlos como pertenecientes a la cultura. A los que tenemos pinta de investigadores (preguntones) a su vez, algunas personas nos preguntan: “¿usted es de la cultura?”, incluso un verso de los sones de artesa lo expresa: “En San Nicolás lo espera la casa de la cultura”. Así lo evoca don Adán García: “Aquí a San Nicolás han llegado investigadores hasta de África. Apenas vino uno. Aquí estuvo unos días, era negro, ahí andaba como ‘zanate’, atrás del caballo donde andaba yo trabajando. Es el padrino de Guañague, este chamaquito. Guañague es el nombre de un hermano de ese africano, era doctor” (Adán García. La Bocana. 24 de enero de 1995).

Malinali Meza (1992) señala que fue a fines de la década de los ochenta cuando se impulsó el programa “Nuestra Tercera Raíz. Presencia de las

Culturas Africanas en México”, propuesto por Guillermo Bonfil Batalla desde la Dirección General de Culturas Populares. Dicho programa involucró también a la Unidad Regional de Guerrero, dirigida por Meza, en donde se desarrolló el proyecto “Vigencia de la cultura afromexicana de la Costa Chica de Guerrero”, quedando bajo la responsabilidad de la antropóloga María Cristina Díaz Pérez (febrero 1990-julio 1993), quien llevaría a cabo un trabajo intensivo: “Éramos jóvenes y teníamos un gran entusiasmo y bastante energía. En 1990, empezó el proyecto de vigencia de la cultura afromexicana a través del teatro. En Taxco organizamos el Segundo Encuentro de Estudios Afromexicanistas; también realizamos diversos programa de radio” (Díaz, información telefónica).

Cristina Díaz, acompañada del equipo de trabajo en el que participaron Francisca Aparicio, Adela García Casarrubias y Juan Carlos Catalán Blanco, subjefe de la Unidad, entre otros, realizaron un arduo trabajo de campo que hizo posible compilar vocabulario, tradición oral, narrativa y lírica popular, incluyendo el corrido, lo que les permitió organizar los encuentros de corridistas, que derivaron en la publicación de tres cancioneros (publicados en 1992 y 1993). También se llevó a cabo un registro fotográfico que se presentó como exposición: *Soy el negro de la Costa* (coordinada por Díaz en cuanto a la investigación, la fotografía y el guión museográfico en 1992). Esta exposición se llevó a cabo en el Museo de Culturas Populares de Coyoacán de la Ciudad de México.

Cristina Díaz y su equipo llevaron a cabo la etnografía de rituales, entre ellos, la del matrimonio y de las fiestas. Durante los días de muertos hacían exposiciones de altares con sus ofrendas; eran como los de la Costa Chica. Asimismo, se dieron a la tarea de rescatar la danza de la artesa. Se formó el grupo “Sones de Artesa”, con quienes se hicieron grabaciones de recuperación de los sonos que se conservaron en la memoria, y pudieron trasladar al grupo a bailar a Cancún. Vale la pena destacar que recibieron asesoría y talleres por parte del maestro Gabriel Moedano. Llevaron a cabo la difusión por medio de artículos publicados en el periódico *El Nacional*, en diarios locales, y con la publicación de los *Cuadernos de trabajo “El Garabato” de la Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares* (URCP). Menciono algunos títulos: *Cállate burrita prieta. Poética afromestiza* (*El Garabato*, núm. 3, 1992, compilación e introducción de María Cristina Díaz Pérez); *Choco, chirundo y chando. Vocabulario afromestizo* (*El Garabato*, núm. 7, 1993). Además se publicó el libro *Jamás fandango al cielo. Narrativa afromestiza* (1993), en cuya recopilación participaron Díaz, Francisca Aparicio y Adela García.

Cristina Díaz publicó “Semana Santa Afromestiza” en *La Semana Santa entre indígenas, mestizos y afromestizos de Guerrero* (El Garabato, núm. 1, 1992), “Testimonio afromestizo”, en el suplemento *Nuestra Palabra* del diario *El Nacional* (enero, 1991). En su tesis de licenciatura, “Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero” (1995), incluyó un capítulo en donde da a conocer bibliografía sobre estudios afromexicanos. Su tesis de maestría fue publicada (en 2003) con el título “Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica”. También ha dirigido tesis y presentado ponencias con la temática y fue comentarista en la presentación del fonograma *Atención pongan, señores...*, de la autoría de Gabriel Moedano, en noviembre de 2001.

Es importante mencionar que Moedano (1992), Miguel Ángel Gutiérrez Ávila y Cristina Díaz (1995) llevaron a cabo una recopilación de la bibliografía afromexicanista. Otro investigador de la región, Francisco Vázquez Añorve, hace un trabajo intensivo de variados aspectos sobre la historia y vida cotidiana de la costa, en sus libros *Ometepec. Leyenda de un pueblo* (1964) y *Un recorrido interesante o el ayer de mi costa* (1974). También María de los Ángeles Manzano Añorve (1991), en *Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia oral (1900-1940)*, trata de la historia anterior a la conquista, la vida cotidiana, hasta el cambio de régimen de la hacienda a los ejidos.

Entre los estudiosos de la población afromexicana podemos mencionar a Haydeé Quiroz Malca (1998), quien trata en su tesis de doctorado sobre el proceso de producción de la sal, cuyo libro se titula *Las mujeres y los hombres de la sal de la Costa Chica de Guerrero* (2008). Sobre la tradición oral y la adscripción al grupo han escrito J. Antonio Machuca Ramírez y J. Arturo Motta Sánchez (1993a); éste último autor también ha trabajado dicha temática con Ethel Correa (1996).

Sobre las relaciones interétnicas, han ahondado John Chege (1999), Amaranta Castillo (2000) y Laura Lewis (2000 y 2012), de lo cual trata el apartado “Relaciones interétnicas...”. Otro tópico es el ‘tonalismo’, que ha sido estudiado, entre otros, por Francoise Neff (1986) y Natalia Gabayet (2002); haré un seguimiento de sus ideas en el apartado “Interpretando las semejanzas...”. María Eugenia Ramírez Parra (1996) estudia el papel que las parteras tradicionales tienen dentro de sus comunidades y su inclusión en los programas de salud materno-infantil y planificación familiar implementados por la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) en “Del hogar al hospital: las rinconeras, el caso de Cuajinicuilapa, Guerrero”, su tesis

de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos. Por su parte, Carlos Ruiz (2001) hizo lo propio en “Sones de artesa de San Nicolás Tolentino, Guerrero”, su tesis de Licenciatura en Etnomusicología; también ha llevado una importante labor de difusión de la música de la artesa y estudios sobre los instrumentos musicales a los que se les atribuye origen africano; además, del año 2016 es el libro que coordina: *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*.

Sobre las mujeres de origen africano en Acapulco y en la Nueva España han hecho aportes Luz Alejandra Cárdenas Santana (1997) y María Elisa Velázquez Gutiérrez (2006), quien amplió sus estudios sobre afrodescendientes en México (Velázquez e Iturralde, 2016 [2012]) a la época actual. Ethel Correa Duró y María Elisa Velázquez coordinaron el seminario académico “Estudios sobre poblaciones y culturas de herencia africana en México” del INAH, desde donde se dio impulso a congresos internacionales. Velázquez ha sido la coordinadora del Coloquio Internacional “Africanías” (desde 2004, cuyas ponencias se han dado a conocer en la colección Africanía, además de otras investigaciones) y ha hecho una importante labor de gestión y acompañamiento por el reconocimiento de los sitios de memoria de la esclavitud (en la Ciudad de México y en Cuajinicuilapa), y por el reconocimiento constitucional de la población afroamericana.

En el VIII Coloquio Afroamérica (2016), se ofreció un panorama sobre las temáticas que actualmente se están estudiando, entre las cuales podemos mencionar: ponencias sobre los feminismos negros afrolatinoamericanos (Jesús María Serna Moreno); acerca de la violencia hacia la mujer, incluyendo el feminicidio en comunidades afroamericanas y latinoamericanas (Marisol Alcocer Perulero, José Luis García y Martín López Gallegos); reflexiones en torno a la participación femenina en el movimiento por el reconocimiento constitucional de los pueblos de origen africano en la Costa Chica (Francisco Javier Valdivieso Alonso); sobre la organización y empoderamiento del afroamericano en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (América Nicté-Ha López Chávez); del movimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la Costa Chica y de la montaña de Guerrero en defensa de su territorio (Marciano Sebastián Astudillo); también sobre la masculinidad en Punta Maldonado (Giovanny Castillo Figueroa); de cofradías de negros y mulatos en la época barroca (Manuel Apodaca-Valdez); acerca de las compañías de tiradores pardos de Yucatán (Óscar Rodríguez Galicia); “Afrodescendientes en el norte de México” (Luis Madarria, Nydia Prieto y Cristóbal López); sobre identidades afrodescendientes

con la encuesta intercensal (Eduardo Torre Cantalapiedra); e “Imaginario y subjetivación de lo ‘negro’ / ‘africano’ en la escena afro en la Ciudad de México” (Camilo Fernando Barrero Cubillos).

Se hizo también un reconocimiento a don Efrén Mayrén Santos por su trayectoria como maestro y promotor del son de artesa en la Costa Chica. Sobre el racismo han tratado María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde, y en los movimientos de resistencia ha empezado a profundizar Citlali Quecha Reyna, entre otros. Se han presentado ponencias y publicado artículos, antologías y libros de la lírica popular de la región (Larrea y Torres, 2006; Méndez, 2008; Manzano, 2008 y 2016; Solís, Manzano y Alarcón, 2016).

Como hemos visto, han existido diversos foros sobre estudios afroamericanistas impulsados desde el INAH en 1974; por Culturas Populares, en 1989, y luego por la UNAM. Con el paso del tiempo, surgieron otros encuentros académicos, de diversas organizaciones e instituciones y de grupos de afrodescendientes, que han hecho aportes sobre la población de origen africano (seminarios, congresos nacionales e internacionales), además de festivales y fandangos, programas de radio, televisión y sitios en internet que actualmente se han ido incrementando de manera notable. A todo ello, hay que agregar el aumento de tesis de licenciatura y de posgrado, así como el número de organizaciones de afromexicanos en la lucha por su reconocimiento constitucional, sin dejar de lado los esfuerzos de promotores culturales, creadores e investigadores (asociados o no, a instituciones u organizaciones). Asimismo, además del Museo de Culturas Afromestizas de Cuaji (inaugurado en 1999), en 2017 se inauguró el Museo Comunitario Afromexicano, en Huehuetán, con el apoyo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Fundación Afromexicana Petra Morga.

Por parte de la Universidad Autónoma de Guerrero, se llevaron a cabo dos simposios internacionales sobre etnicidad y pobreza, durante 1999 y 2000, en Acapulco, Guerrero. Al segundo simposio asistió también la Universidad Americana de Acapulco y hubo una participación importante de investigadores de la Universidad de California, Campus Santa Bárbara; diversas ponencias trataron sobre la población de origen africano. Algo notable fue que para los visitantes norteamericanos resultó una novedad conocer poblaciones afromexicanas, ya que nos trasladamos a Cuajinicuilapa y a San Nicolás; ellos consideraban que sólo había población de origen africano en Veracruz. Entre los investigadores que participaron podemos nombrar a Seth Fisher, Francisco Lomelí, Jesús Manuel Casas, Gerard Pi-



geon y a Luis Leal, quien presentó 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 [sobre] la presencia de la vena africana en algunos de los trabajos de la propia Sor Juana Inés de la Cruz” (Castillo, 2000).

Asimismo, entre la segunda mitad de la década 1990 y en los primeros años del siglo XXI, comenzó a publicarse en periódicos y revistas sobre la temática afromexicana, como en el suplemento *Ayacaxtla*, del *Diario 17*, en donde Candelaria Donají Méndez Tello era una colaboradora constante, y en la página de “Pueblos negros” del *Sol de Acapulco*. También en la revista *Amate* (primera época), *Hojas de Amate*, en la revista *Fandango* y en el folleto *Cimarrón* han aparecido diversos artículos sobre esta identidad. Una importante labor periodística y de investigación acerca de la cultura e identidad afromexicana fue realizada por el poeta y cronista de Cuajinicuilapa, Eduardo Añorve Zapata, quien publicó una monografía de este lugar (1998) y *Los hijos del Machomula* (2011). Añorve reflexiona desde lo íntimo en “Pensar la memoria”:

Los negros de la Costa Chica no tenemos memoria colectiva. Los siglos de prohibición y de maltrato y vejaciones, de violencia y muerte sobre sus cabezas han obligado a negarse. [...] A mi amigo, el inconforme de su condición de negro —él sí parece negro africano legítimo—, le decía que debemos aprender a conocernos, a mirarnos como somos y a querernos por ser así. También a decirles a otros que los negros son tan valiosos o deleznable del mismo modo en que lo son los demás hombres: orgullosos de las cualidades y avergonzados por los vicios y fallas. Comenzar por tocarse los labios gruesos, el pelo cuculuste; por mirarse la piel negra; entender el pulso de la piel ante la música, la velocidad del músculo ante la acción, la hermosura del sentimiento ante el amor. Reconstruir la memoria desde lo íntimo. Recuperar la memoria. Volver a tener memoria. Así de simple (Añorve, 2011: 26-27).

Beatriz Morales Fabá (2011), en “Palabras para los hijos del machomula”, expresa que el “machomula” es un concepto que habla del choque cultural entre el africano y el español; considera que es también un concepto para liberar, para sacar verdades y el dolor:

[...] esta aceptación del otro, y de las dos partes: no es una sola, solamente del afrodescendiente llamando al indígena “el otro” [...] *Los hijos del machomula* representa ese proceso de criollización, de ese encuentro de diferentes culturas y de la creación-recreación de formas culturales antiguas y nuevas con más potencial, no solamente respecto a lo que está pasando localmente, sino para darle un significado individual universal para que otros mexicanos, otros que hayan sido víctimas del colonialismo, de la explotación, quienes puedan ver y sentir una cierta libertad en el proceso de este intercambio cultural que también ha dejado en muchos un dolor, les ha dañado su psique, su ser interno; pero, en el caso del machomula [...] busca su liberación y en vez de ver dolor en esta explotación, colonización y esclavitud, deja eso atrás y toma fuerza en el gozo de la vida, en el vivir, en el compartir una identidad colectiva (2011: 13 y 17).

En los siguientes apartados se revisan algunos estudios que han profundizado sobre los elementos señalados como parte de la cultura afromexicana.

### *¿Cultura de la violencia?*

Aguirre Beltrán (alrededor de 1950) atribuyó a esta población un *ethos* violento cultural, y concluyó 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, 1994: 26).

Revisando lo que Aguirre Beltrán califica como una cultura de la violencia, la cual relaciona con las actitudes de rebelión que se dieron en los casos de cimarronaje —que para Beatriz Morales Fabá (información oral, 2007) sería, en todo caso, un tipo de cultura de violencia porque el cimarronaje no tenía opciones—, estoy de acuerdo con ella, pues en dicha situación se trataba de sobrevivir recurriendo a todo, porque los castigos al cimarronaje eran demasiado severos. La afirmación devuelta sería la enorme violencia de los europeos esclavistas que, sin duda, ha dejado huella al cimentar su desarrollo extrayendo la riqueza humana y de todo tipo de recursos en infinidad de países. Además, como lo afirman algunos autores (Ianni, 1996; Espinoza, 2002), hay rasgos de resistencia y de goce de la

vida, de una cultura que estuvo inmersa en la esclavitud, en la música y en el baile, lo cual, paradójicamente, puede explicarse en la sobrevivencia de los esclavos a las condiciones infrahumanas de las naos esclavistas, donde lo “normal” era la pérdida de 15% de esclavos (Aguirre, 1972 [1946]).

Por su parte, Taurino Hernández (1996: 20-24) 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 afroestizada de la Costa Chica. Señala factores como la excesiva concentración de la tierra, el aislamiento geográfico y una débil presencia de las instituciones estatales, los cuales fueron el campo propicio para el desarrollo de grupos o facciones de gente armada en esa región. En los años treinta, esos grupos estuvieron ligados a la defensa agraria y continuaron su desarrollo hasta fines de los sesenta, constituyéndose en un componente importante de la estructura de poder local.

Marisol Alcocer Perulero (2017) sostiene que la violencia contra las mujeres en comunidades afrodescendientes se caracteriza por tener menores niveles de feminicidio y homicidio respecto a los municipios con población distinta a la afromexicana, pero —siguiendo con la autora— en Cuajinicuilapa sí se presentan los más altos niveles de violación sexual de la región Costa Chica:

Sin embargo, aquí no se asume que los altos grados de violación sexual se relacionen exclusivamente por ser población afromexicana/negra. Hay que ir más allá y no caer en el mismo determinismo sobre el *ethos* violento que se busca cuestionar. Más bien, los datos sobre violación sexual deben ser considerados a la luz de las formas en cómo se interpreta lo que es y no es violación dentro de las comunidades, ya que en cuestiones como la *huida* de la mujer con la pareja masculina, posteriormente al momento del arreglo entre los padres, puede haber dos resultados en la negociación: 1) que exista arreglo y pongan fecha de la boda; 2) que no haya arreglo respecto a la boda y se pida compensación económica a favor de la mujer, si es que era su primera relación sexual o era “virgen”; 3) si no se cumplen los acuerdos del pago económico, entonces la familia de la mujer puede hacer denuncia por violación ante el comisario o ante otra institución del derecho vigente (2017: 5-6).

Por lo que conozco, puedo afirmar que el municipio de Cuajinicuilapa no es el más violento del estado de Guerrero. Muchas de las personas que he tratado me parecen amables, generosas y respetuosas. Sin embargo, sí

puede haber esa apropiación de aprovechar la fama de ser “malilla” para intimidar a los otros, como se escucha en algunas pláticas de personas mestizas de Cuaji acerca de que “los negros son malos”, lo cual se expresa en la popular canción *Soy el negro de la Costa de Guerrero y de Oaxaca*: “no me enseñen a matar porque sé cómo se mata”.

Desde sus inicios, el objetivo de los estudios sobre la población afromexicana ha sido el reconocimiento del origen africano en el mestizaje de nuestro país. Visibilizar su herencia cultural. Y, desde hace dos décadas, desde diversos foros, grupos de afromexicanos, acompañados por algunos investigadores e instituciones, están luchando por su reconocimiento constitucional y porque se les tome en cuenta en el censo nacional como una población marginada, específica, para que puedan tener acceso a oportunidades de desarrollo.

### *Tradición oral, musical y dancística*

Para Moedano uno de los rasgos más importantes de la identidad de esta población “es la significativa relación que guarda con la palabra hablada, así como su uso en forma creativa en patrones de ejecución distintivos. La relevancia de la oralidad, producto de su herencia africana y de su particular desarrollo histórico, es piedra angular de su cultura” (1997: 4).

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 sea en coplas, gustadillas y sestillas, para reñir, enamorar, describir o relatar.

Neff 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; lo explica así:

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 afromestizos de la Costa Chica (1985: 110-112).

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. Para Neff, 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. 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, 1985: 110-112).

En el análisis que Neff (1985) realiza 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”.

En esta región encontramos una serie de discursos con los cuales los afroestizos enfrentan verbalmente los diferentes ritos de paso de la vida en comunidad. Sin embargo, no se trata de los cantos, discursos o poemas tradicionales africanos, ya que éstos no sobrevivieron. Tanto en la tradición oral como en otros aspectos culturales, podemos decir que hay una resignificación en el sentido de que se ha ido creando un vínculo simbólico con África, lo cual es evidente en la poesía de años recientes.

Algo que ha distinguido a esta población es su gusto por el baile y por la composición musical. Algunos autores lo han visto como una manera de evasión (primordialmente si se piensa en la esclavitud), pero también con la función de cohesión entre ellos. 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 *Congo* (1777). Por otra parte está *La Juana*, practicada hacia 1803 en San Miguel Atoyac, Ayutla Cacahuatpeque y Coatepeque. Para finales del siglo XIX, se mencionan *El jarabe*, *La malaqueña*, *Las peteneras*, *El gusto*, *Las inditas*, etc. Entre los géneros más antiguos del repertorio musical que se interpretaban se mencionan: la *Zamba*, la *Angora Rumbera*, la *Malaqueña*, 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 artesanía (Moedano, 1996: 13-15).

Una de las danzas representativas de la región de la Costa Chica es la *Chilena*. Moedano la describe como 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. Es proveniente de Chile (aunque su origen es afroperuano) (Moedano, 1996: 15). Al respecto, algunos autores aseguran que la *Chilena* proviene de la zamacueca, zambacueca o cueca, a la que le asignan un origen africano:

Durante muchos años se tuvo a la cueca como proveniente del Perú, donde se denominaba tanto zamacueca como zambacueca. Así, su verdadera trascendencia como danza nacional chilena sólo se produjo durante la guerra del 79. Pero la vaguedad de su origen persistía hasta que... Benjamín Vicuña Mackenna se puso a la tarea de aclarar el asunto... Y lo consiguió. Escribió... un ensayo en cuyas páginas [responde]: “no es ni chilena ni peruana...” Y explica como sigue: “Trajéronla a Chile, primero que al Perú, a fines del pasado siglo (XVIII), los negros esclavos que por esta tierra pasaban vía Los Andes, Quilota y Valparaíso, a los valles de Lima, en viaje desde los valles de Guinea [...] La primera tradición escrita que de ella hemos encontrado [...] está ubicada en Quilota” (Geel, 1979: 3).

Como puente entre la tradición oral y la musical, pero también entre la tradición y el presente, 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).

Para Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (2007: 46), el corrido es un elemento de diferenciación y, por tanto, de identidad de los fromestizos con respecto a las etnias de la región; es, además, el testimonio de una violencia marcada siempre de tintes trágicos que se realiza en el interior y exterior de la comunidad. Gutiérrez expresa que el corrido da cuenta de las formas de opresión y resistencia al poder por parte de la población de origen africano:

En la época colonial al negro rebelde se le llamó cimarrón por su 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, se-

gún 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 Ávila, M., contraportada del fonograma *Traigo una flor hermosa y mortal: corridos de la Costa Chica de Guerrero*, IGC. DGCP.SEP, México, 1985).

A continuación transcribo fragmentos de un corrido (tomado del disco *Traigo una flor hermosa y mortal: corridos de la Costa Chica de Guerrero*, Gutiérrez, 1985).

### **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.

Ese Filadelfo Robles  
tenía la sombra pesada,  
cuando él salía con su broza  
ni los perros le ladraban.

Las letras de los corridos cantan tragedias. El corrido en la Costa Chica sigue teniendo vigencia y trata sobre temas actuales, como el corrido a Perruco, que narra la muerte del personaje que nada debía, pero que se encontraba en casa de un amigo al que fueron a matar sus enemigos en Carolina del Norte.

## *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 etnográficos sobre África:

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 ensañaciones. 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 [1958]: 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 durante el sueño: “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). Aguirre da las características de este concepto para los cuileños. 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 [...] 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 [...] 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 (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 represen-

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

También Françoise Neff (1986) encontró en las narraciones de afroamericanos, como motivo recurrente, la sombra:

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 (1986: 71-74).

Para Neff, los elementos constitutivos de esta identidad son la sombra, el tono y el cuerpo. Las características de estos elementos son las siguientes: *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.

### *El queridato*

Aguirre Beltrán señala que en Cuijla el número de amasiatos era relativamente pequeño, es decir, 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 Aguirre 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 menguada importancia” (1985 [1958]: 162).

Por su parte, María Cristina Díaz (2003) considera que queridato y ritual no se excluyen:

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 exclu-

yen. Este ritual [de boda] mantiene un desarrollo uniforme entre la población afromestiza 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 (77-78).

Díaz llevó a cabo su estudio en Santiago Tapextla, El Ciruelo y en San Nicolás de 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. Encuentra que la situación que permite el recasamiento de las mujeres es que la crianza de los hijos queda en manos de las mujeres mayores (abuelas o tías): “El *queridato* tiene características diferentes, según la etapa del ciclo de vida en que aparece y en relación con el potencial reproductivo de la mujer, lo cual significa que también ordena la filiación. Es decir, el principio que determina la organización es la alianza matrimonial” (Díaz, 2003: 22). Respecto al estudio de María Cristina 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 (2003: 15).

Víctor Franco considera que el *queridato* implica diversas prácticas socio-culturales, 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).

### ***El espacio***

Rudolf Paul Widmer hace referencia al papel del agua como organizadora de regiones:

[...] esbozadas 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 (1990: 31-32).

Aguirre Beltrán (1985 [1958]: 17) y Taurino Hernández Moreno (1997) aluden a los espacios que conforman la región de Cuajinicuilapa; éstos son los Bajos y los Altos, en donde se 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).

Hernández 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 lleva a cabo la siembra de humedad o de “chagüe” (Hernández, 1997: 100). 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 periodo 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 (1974: 99).

Luis Eugenio Campos (1999) encuentra que los afromexicanos 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” (1999: 152-153).

Es interesante contrastar el hábitat del afromestizo 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 afrodescendientes sólo se les podía encontrar en las costas de los mares Atlántico y el Pacífico. Se han hecho estudios de población de origen africano en la Ciudad de México, Puebla y en Michoacán, donde los africanos se desempeñaban en la manufactura textil y en los reales de minas michoacanos, así como en Guanajuato, en Nuevo León, Colima, Campeche, con la caña de azúcar y las encomiendas, en Yucatán, Tabasco, Tamaulipas y Veracruz, por mencionar algunos lugares.

Pese a ello, persiste el imaginario sobre que el lugar de los afromexicanos es cerca del mar, y que los orígenes de los afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca se explican por el mito del naufragio.

Aguirre Beltrán alude al contrabando de esclavos por Acapulco:

También debieron ser introducidos a Cuijla negros esclavos adquiridos en Acapulco, puerto que, a fines del siglo XVI, primera mitad del siglo XVII y aun a fines de esa centuria, vio llegar barcos negreros que violaban el texto de los asientos celebrados en las diversas compañías encargadas de introducir esclavos, que requerían, como única vía de entrada, el puerto de Veracruz (Aguirre, 1985 [1958]: 63).

Araceli Reynoso Medina (2003: 21) proporciona mayor información al respecto:

Por otra parte, también hubo negros, chinos, filipinos, indonesios, que entraron por Acapulco, infringiendo las disposiciones de comercio negrero a lo largo de la época

colonial. El comercio por el puerto de Acapulco también llevó aparejada la introducción clandestina de esclavos, aunque en bastante menor escala de lo que suele decirse. [...] El puerto de Huatulco fue también un punto importante para poblar la Costa del Pacífico, por lo que se convirtió en otra vía para la cual se introdujeron negros en la Costa Chica. A través de entradas irregulares producto del contrabando y del cimarronaje de la última parte del siglo XVI (AGN: Ordenanzas: v. 2: fol. 232).

En la memoria popular ha quedado la huella de diversos barcos que encallaron o naufragaron en la playa de Punta Maldonado, más conocida como El Faro, y en otras playas cercanas.

Don Tobías Noyola narra la historia de un barco que se hundió: “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 ése sacaron muchos fierros, muchas cosas. Había un pescado que estaba cuidando el barco y la gente no se acercaba. En 1940, otro barco se varó en la Blanca, delante de Santo Domingo, traiba carros, coches, ropa, muchas cosas”. Otra versión al respecto es la de Valente Marín Mendoza: “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 cuál 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”. Una historia más fue contada por el alumno de sexto grado, Antonio Daniel Ávila Oliva, de 13 años: “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”. Otro mito que además del naufragio explica el motivo de la enemistad de los mixtecos hacia los afromexicanos fue recopilado por Amaranta Castillo:

Hace mucho tiempo, cerca del puerto Minizo [Oaxaca], 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 la orilla del mar (2000: 64).

Como vemos, el mito es parecido en varios lugares. Aquí lo que éste explica, además del origen de los afromexicanos, es la hostilidad de sus relaciones con los indígenas y el porqué el espacio de los descendientes de

africanos es el mar. También hay una canción que trata sobre el mito del naufragio:

### **Magia negra**

Cantan: “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 (2)  
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 dónde 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 siete regiones  
y bonita tradición (2) [...]

## CUAJINICUILAPA Y SAN NICOLÁS, DOS POBLACIONES AFROMEXICANAS\*

Este apartado narra la larga historia compartida de dos poblaciones afromexicanas. Cuajinicuilapa y San Nicolás son poblaciones de la región Costa Chica de Guerrero, región geográfica y cultural que comprende también parte del estado de Oaxaca. Cuajinicuilapa es la cabecera del municipio que lleva el mismo nombre y al cual también pertenece el pueblo de San Nicolás.

En 2017, Cuajinicuilapa (más conocida como Cuaji, debido a la abreviación que la gente ha hecho del nombre) fue reconocida como “Sitio de Memoria de la Esclavitud y Poblaciones Afrodescendientes”, en el marco del Decenio Internacional de Afrodescendientes establecido por la ONU. Es una pequeña ciudad de 10,282 habitantes (Encuesta intercensal, 2015) que ahora cuenta con escuelas del nivel básico de primaria y secundaria y una escuela de bachillerato técnico-agropecuario, también preparatoria, así como una escuela de nivel superior para hacer la carrera de médico veterinario zootecnista. Tiene todos los servicios públicos básicos, como centro de salud, energía eléctrica, agua entubada, recolección de basura, y un nuevo actor social: casas de cambio para la recepción de las remesas de los que han emigrado a Estados Unidos.

La palabra Cuajinicuilapa es de origen náhuatl. Francisco Vázquez Añorve define y señala otros datos sobre la génesis del nombre:

\* En coautoría con Taurino Hernández Moreno.



[...] se forma de los vocablos: *cuauh*, *xinecuil*, *a*, *pan*, que quieren decir: *cuauh-xonecuil*, *cuajinicuil*; *atl*, *agua* y por extensión *río*; *pan*, *en*. “En el río de los cuajinicuales”. [...] al pueblo se le puso el nombre además de Santa María, en honor al Coronel don Francisco Santa María, que era nativo de ese lugar [...] [quien] donó al pueblo de Cuajinicuilapa todas las tierras de su propiedad, de Mata de Plátano; pero parece que el pueblo nunca recibió esas tierras porque las tomó la viuda de Pérez, en pago “dizque” de un adeudo que su dueño tenía con la Casa Pérez de Jamiltepec. Esas tierras después pasaron a la Sociedad “Pérez y Reguera” (1974: 99 y 103).

San Nicolás es la segunda población más grande de Cuajinicuilapa con 3,267 habitantes. Pero esto no siempre fue así. Hasta mediados de la década de los sesenta, periodo en que se concluyó la carretera que unió a Cuajinicuilapa con Acapulco, San Nicolás tenía mayor población, estaba mejor comunicado y tenía más actividad económica que Cuajinicuilapa.

En esa época, para viajar por carretera a Acapulco se salía de San Nicolás y no de Cuaji. Un testimonio dice: “Para ir a Acapulco se salía de San Nicolás, de ahí a Maldonado y luego llegábamos a Ceniza. Allí se cruzaba el río. De San Nicolás salía una ‘gacelita’ [microbús] que se iba por Ceniza y de ahí a Marquelia; hasta ahí llegaba la carretera que venía de Acapulco y que iba para Cuajinicuilapa. Y para ir a Cuaji era un camino, no era ni siquiera brecha. Nos íbamos por Barranca honda, pasaba a un lado del Cerro Bojo”.

Sin embargo, el nuevo trazo de la carretera que se concluyó a mediados de los años sesenta dejó fuera de comunicación a San Nicolás y eso marcó su estancamiento. Actualmente, además de su menor tamaño, la calidad de los servicios públicos es mucho menor que en Cuaji. La gente de San Nicolás dice que su pueblo, “por ser más viejo”, debería tener más peso en las decisiones del municipio para tener mejores servicios. San Nicolás está ahora gestionando constituirse como un nuevo municipio para no depender de Cuaji.

## La Costa Chica

Entre las siete regiones<sup>1</sup> que conforman el estado de Guerrero podemos mencionar a la Costa Grande y la Costa Chica. Esta división territorial está

<sup>1</sup> Legalmente, por decreto del gobernador Rogelio Ortega Martínez, el 16 de enero de 2015, se creó la Sierra, como octava región en Guerrero. Isabel Osorio (conversación telefónica) señala su legalidad, a pesar de que aún falta su operatividad. Considerar a la Sierra como región se había planteado desde 1996 (según datos del periódico *El Universal*, 16 de enero de 2015); se trata de una región geográfica y cultural.

fijada a partir del puerto de Acapulco. Widmer (1990) rememora que 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.

Roberto Cervantes ubica a la Costa Chica como

El litoral comprendido entre Acapulco (Guerrero) y Puerto Ángel (Oaxaca) [...] [está] conformado 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 (1984: 49).

También la ubican desde el sur de Acapulco hasta Huatulco, Oaxaca (mapa en Velázquez e Iturralde, 2016 [2012]: 21). Entre sus principales poblaciones en el estado de Guerrero, podemos mencionar a San Marcos, Cruz Grande, Copala, Ayutla, Cuauhtepic, San Luis Acatlán, Igualapa, Azoyú, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca, Ometepec y Cuajinicuilapa. En este espacio coexisten amuzgos (o ñomndaa), mixtecos (o na savi), tlapanecos (o me'phaa), nahuas, afromexicanos y mestizos, que en la región son llamados “blancos”, lo cual da a la región una diversidad cultural manifestada en sus variadas tradiciones, alimentos, vestimentas, danzas y lenguas. Además del español, se habla amuzgo, mixteco, tlapaneco y, en menor medida, náhuatl.

## **Cuaji y San Nicolás, una historia compartida**

El municipio de Cuajinicuilapa es mayormente plano, con algunas partes altas, como “el Cerro Rojo, Cerro Bofo, los de Almazán, Comaltepec, Cuije y Zambú” (Vázquez, 1974: 99). En sus extensos llanos se practica la agricultura de riego y de temporal. La principal arteria fluvial de la región es el Río Santa Catarina (Gonzalo Aguirre especifica que el nombre es Santa Catalina, pero se comete un purismo al usar la “r” del nombre latino), que proviene de Ometepec; se une al río Quetzala y desemboca en el Océano Pacífico, en la barra de Tecoaapa. Algunos arroyos son La Zanja, Seco, Arriero, Las Playitas, Mataplátano, Cuaulote, El Chorro, La Serpiente, Carrizo, Arroyo Viejo, Soledad, Tecoyame, La Presa, Fortuna y Samaritanes. Posee, además, las lagunas de Monte Alto y Portezuela, así como la Albufera Salinitas. Su clima es de tipo subhúmedo cálido, con tem-

peraturas que oscilan entre los 34 C máxima y 19 C mínima, de acuerdo con las estaciones del año.<sup>2</sup>

## Mapa 1



Fuente: Elaborado por la socióloga Nancy Martínez con base en el programa Mapinfo.

Aguirre Beltrán agrega:

[...] de Igualapa desciende el río hoy llamado Quetzalapa y antiguamente río de Tlacuilula; de Tlacuache y Xochix el hoy llamado Ometepec y antes río de *Cuetzala*. A 40 km. del mar se unen estas dos corrientes y forman el Santa Catarina que en el brazo oriental recibe las aguas del Riyito. Éste nace en el estado de Oaxaca y está constituido por las corrientes de los ríos Tuzapa, que se origina cerca de Ixcapa, y Cortijos, que viene desde Tlacamama. Su elevación sobre el nivel del mar no es uniforme: planos escalonados de oriente a occidente dan origen a curvas altimétricas de 30, 20, 10 y 5 metros que dividen la extensa superficie en dos grandes sectores de distinta magnitud: los Altos y los Bajos. [...] tiene, además, pequeñas elevaciones montañosas (Aguirre 1985 [1958]: 23-24 y 17).

<sup>2</sup> Datos tomados de <<http://guerrero.gob.mx/municipios/costa-chica/cuajinicuilapa/>>.

## Mapa 2 Distribución regional del estado de Guerrero



Fuente: Elaborado por la maestra Isabel Osorio Salgado.

## Mapa 3 Localización de la población indígena y afro mestiza en la región de la Costa Chica, Guerrero, 2005



Fuente: Elaborado por la maestra Isabel Osorio Salgado.

Abundan los pastizales aptos para la ganadería. Entre sus principales cultivos podemos mencionar: la jamaica, el mango, la sandía, la semilla de ajonjolí, el cacahuete, el frijol, el maíz y el sorgo forrajero. También la palmera de cocos, de donde se extrae la copra. La pesca es importante, especialmente en Punta Maldonado.

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, se conservó desde el siglo XVI hasta la Revolución de 1910, ya que prácticamente pasó de unas manos a otras sin mayores cambios.

María de los Ángeles Manzano (1991) nos ubica en la historia de la región anterior a 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 cuahuitecas 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 Anuz 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 Cuahuatlán y la mitad de los indios que vivían en los pueblos de Chiutlamiltepec, Ocoteppec, Tlazultepec, Tecoastlahuaca, Coquila, Atlahuac y parte de Tlaxiaco (1991: 13 y 18).

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, así lo informa Aguirre Beltrán:

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 Quahuítlán, 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, San Nicolás y Maldonado las características de verdaderos pueblos (1958 [1985]: 44, 47 y 48).

Sin embargo —continúa Aguirre—, el latifundio de don Mateo fue desintegrándose paulatinamente. Siguió llevando el nombre de Mariscal de Castilla y pasó a manos de los Siria y Borodia. Una vez que se dio la separación de la Colonia de su metrópoli, el señor Mariscal de Castilla fue propietario de las estancias de Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado. Más tarde, la etapa independiente —comenta Aguirre Beltrán— sirvió para concederles la ciudadanía a los afromestizos (Aguirre, 1958 [1985]): 48-49). 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.<sup>3</sup>

Manzano (1991: 21) destaca que después de la guerra de Independencia, se fraccionaron las tierras para pueblos y particulares que carecían de ellas, 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. Isaías Vázquez y Añorve informa que

Doña Ambrosia Vargas fue colindante de Don Francisco Santa María, de Doña Francisca Oliva y del fundo legal de Ometepec, en la porción de tierras vendidas a Santiago de Ometepec, desde el Salto del Agua de Jalapa, Géiser, Cruz del Corazón, Cerro del Coscomate, Piedras Negras, Charco Seco, La Junta de los Ríos, lado Poniente de Ometepec (Isaías Vázquez y Añorve citado por Francisco Vázquez Añorve, 1974: 107).

Gonzalo Aguirre expresa que la Independencia en nada modificó el problema de la tenencia de la tierra, acaparada en unas cuantas manos. Además: “la

<sup>3</sup> Información oral de la historiadora Salomé Hernández.

muerte desafortunada de don José María Morelos, el héroe visionario, res-tó contenido social al movimiento de emancipación” (1985 [1958]: 48).

La primera acción agrarista en contra de los terratenientes de Ometepec y Cuajinicuilapa –narra Manzano (1991: 88-92)– se dio en 1912 cuando, bajo el mando de Brígido Barrera, los agraristas de Azoyú, Huehuetán, Acatepec y San Luis de Allende atacaron los principales comercios de Ometepec y Cuajinicuilapa. Como respuesta a estas acciones, los terratenientes de Ometepec quemaron el pueblo de Huehuetán. Los rebeldes contraatacaron saqueando casas y comercios de los más ricos de Ometepec. En Cuajinicuilapa asaltaron la Casa Miller y los comercios de Atanacio Valverde y Silvino Añorve. Ante tal situación, los Miller armaron a sus vaqueros, con la ayuda de la embajada de Estados Unidos. A partir de este hecho, los rebeldes de Azoyú y Huehuetán llamaron a los de Cuaji y 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, quien logró aglutinar adeptos por toda la región, principalmente de Cuajinicuilapa y San Nicolás. Al terminar la revuelta, la gente regresó al pueblo: “El monte había crecido entre las casas destruidas por la batalla, se habían convertido en madrigueras de tigres y venados” (Manzano, 1991: 94). Los zapatistas empezaron a indultarse. Como campesinos que eran, siguieron sembrando 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 escarmenadora de Tacubaya. Aún conservaba la mayor parte, tanto de su ganado como de sus propiedades (Manzano, 1991: 95). El reparto agrario de los gobiernos surgidos de la Revolución no destruyó el principio de la hacienda, señala Manzano:

El panorama agrario permaneció casi intacto, los grandes latifundios de la época porfiriana se mantuvieron varios años después del movimiento armado de Villa y Zapata. En Cuajinicuilapa la transición de la hacienda a los ejidos trajo consigo violencia, porque el nuevo régimen no tomó en cuenta las necesidades locales y las condiciones particulares de cada región. Todo lo cual, aunado a 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 cuijeños, 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 po-

siblemente 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 implicaba la disposición de la tierra sobre la que se habían plantado. Los pastos y bosques situados fuera del ejido eran de uso general (1991: 97-111).

### ***Legitimando el territorio por una historia casi mítica***

Tanto los habitantes de Cuaji como los de San Nicolás y de otras cuadrillas, se desempeñaron como trabajadores domésticos, peones y vaqueros de la familia Miller en la Hacienda de Cuajinicuilapa, para la cual sembraban algodón. Acerca de la denominación de “hacienda”, Daniele Dehouve observa que, de modo general, en la región de Guerrero se otorga el nombre de ‘hacienda’ a una explotación de gran tamaño que permite elaborar el producto antes de venderlo (1994: 97).

Aguirre afirma que 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 habitadas por 3,434 individuos (1985 [1958]: 50).

María de los Ángeles Manzano relata la historia de la hacienda:

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 a 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 (1991: 31-32).

Briones (1983) comenta que fue con la política agraria cardenista que la hacienda llegó a su fin, dando paso a la nueva forma de tenencia de la tierra: el sistema ejidal y la pequeña propiedad (Briones, citado por Manzano, 1991: 97).



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 éstos 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 Iguala-pa. [...] que 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 Jicayán de Tovar (1926). La cabecera de Xochistlahuaca presentó su solicitud a principios de 1929 (Simonsen, s/f) (traducción de Silvia Alemán Mundo).

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 que para otros tenían una actitud protectora, paternalista. De la siguiente manera describe Francisco Vázquez Añorve dicha situación:

[...] 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 [...], 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 aquélla 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 profesionalista declaró sin valor los exhibidos por los srs. 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 Ometepe y allí les ofrecía dinero y ya no querían medir. A 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 y 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 trabajaban 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. [...] esas tierras son las mismas que originalmente pertenecieron al comunal del pueblo, ocupadas por indígenas; después al Mariscal de Castilla, en la Colonia, pasó a sus sucesores; y por último a doña Ambrosia Vargas, después de la Independencia (1974: 22 y 168).

María de los Ángeles Manzano Añorve señala que María Ambrosia Vargas heredó el latifundio de su padre, don Francisco Vargas, cacique de Huehuetán, 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 y tampoco se sabe 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 y vendió la parte oriente del río Quetzala al pueblo de Ometepec (1991: 22).

Hernández (1996: 20-24) visibiliza un rasgo histórico que contribuyó al sentido de pertenencia en la gente de San Nicolás, sus *armeros*, a los que describe como grupos armados que surgieron durante la Reforma Agraria de los años treinta, y que pervivieron hasta los años sesenta, quienes se

enfrentaron contra 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 a sus vacas y le daba de comer a mucha gente. A él también se le atribuye que el ejido de San Nicolás tenga las mejores tierras. Don Tobías Noyola cuenta la historia:

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 entrevista-do por Taurino Hernández Moreno el 25 de julio de 1995, transcripción de JST<sup>4</sup>).

En el imaginario de la población, los Miller se habían adueñado de esos terrenos:

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 Ometepec; había unos Cisneros, Tadeo, Chico, todos de Ometepec; a éstos los mataron, él los mató, Don Germán. Creían que Porfirio era agrarista. A ése 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 [1954], 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

<sup>4</sup> Judith Solís Téllez

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 mataban 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, ésos 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 entrevistado por Hernández el 25 de julio de 1995, transcripción de JST).

Con el reparto agrario de la década de los treinta, que no se hizo efectivo, sino hasta mucho después, iniciaron los reclamos de tierra.

### ***Procesos de ampliación de los ejidos***

A continuación se transcribe la información sobre los pleitos legales entre los pobladores de San Nicolás Tolentino y la familia Miller.

- 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.
- El 8 de agosto de 1951, en San Nicolás, de acuerdo con la ley, se forma un comité de ampliación de ejido formado por las siguientes personas: Presidente: J. Romeo Fuentes. Secretario: Nefthalí Hernández, y vocal: Rogelio Prudente.
- La solicitud de ampliación de ejido se publica en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado el 22 de agosto de 1951, año XXXI, núm. 34.
- 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.

- 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”.

- 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.
- 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 (San Nicolás: Expediente núm. 1921, Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gobierno del Estado, Chilpancingo).

### *Defensa de la familia Miller contra la ampliación de varios ejidos*

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. Los siguientes fueron algunos de los resultados que aparecen en actas notariales: “Ejido Cuaji: 100 Ha cultivadas en los Bajos y es 30% de las tierras bajas que tienen el ejido, más las tierras altas, se calcula un cultivo de 25% de la dotación original. San Nicolás: 100 Ha en Bajos, y las llanuras están sin ganado”.

El 1° de marzo de 1952, la familia Miller presentó una “Memoria Descriptiva de los terrenos de la finca ganadera perteneciente a los sucesores de Carlos A. Miller y de Laura Reguera de Miller”.

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 licenciado Alejandro Gómez Maganda, en donde señala lo siguiente:

- 1) 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.
- 2) Que los campesinos a los que les fueron dotadas 28,600 hectáreas de su propiedad sólo aprovechan 5%.
- 3) Que los ejidatarios dotados están rentando esas tierras a extranjeros.
- 4) Que en esa afectación a la familia Miller les fueron quitadas las mejores tierras de humedad.

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)” (información del expediente citado núm. 1921).

### ***Nueva solicitud de ampliación del ejido de San Nicolás***

El 4 de mayo de 1961, la gente de San Nicolás solicita por segunda vez la ampliación del ejido.

En el *Periódico Oficial*, el 14 de junio de 1961, se publica la solicitud de petición de tierras de El Tamale y de Mata de Plátano, que fueron propiedad de Ambrosia Vargas y las cuales Miller se apropió, “ya que la gente de San Nicolás tiene derecho a ellas porque la sra. Vargas se las regaló”. Dicen que las habían solicitado antes, pero entre “1934 a 1935 Germán Miller mandó matar a Fabián Olmedo, comisariado ejidal de San Nicolás, y él tenía ya los planos de estas tierras”. En el momento de esta solicitud, eran autoridades ejidales las siguientes personas: presidente, Wenceslao Abraham Rodríguez; secretario Concepción Marín; tesorero, Silvano Salinas Zárate (firma con huella), y del Consejo de Vigilancia, Simón Molina Magadán (firma con huella). Afirman que son 237 campesinos sin parcela.

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.

El 11 de agosto de 1961, se ordena realizar un censo para estudiar la ampliación al ejido de San Nicolás. 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]. 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”.

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 “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”. Hecha esta dotación, “le queda a Miller una pequeña propiedad de 365 has, de las cuales 30% son laborables”.

El 5 de mayo de 1967, el gobernador Raymundo Abarca Alarcón ratifica el dictamen de la Comisión Agraria Mixta (CAM). 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: presidente Zacarías Noyola, secretario Marcelino Noyola, tesorero Leobardo Villarreal.

La resolución presidencial se dio el 5 de diciembre de 1967, siendo presidente Gustavo Díaz Ordaz (expediente núm. 2177 del Archivo de la Defensa de los Campesinos, Gobierno del Estado). Como hemos visto, aunado a la memoria de sus “armeros”, el personaje casi mítico de la cacica Ambrosia Vargas contribuyó al sentido de legitimidad sobre las tierras que en el reparto agrario reclamaron como propias los de San Nicolás.

### ***Análisis estructural de la leyenda de la cacica Ambrosia Vargas de Huehuetán***

A continuación analizaremos la leyenda de la cacica Ambrosia Vargas de Huehuetán. Revisaremos algunos aspectos del análisis estructural del relato literario propuesto por Helena Beristáin (2004),<sup>5</sup> sobre todo los que están llenos de significado, como el caso de las secuencias, el tiempo y el espacio de la diégesis y la tipología de los actantes; en el plano del discurso, se analiza el tipo de narrador y las estrategias del discurso y se ofrece una interpretación.

#### ***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.

<sup>5</sup> Quien se basa en los aportes de los formalistas rusos, el estructuralismo francés, Jakobson, entre otros.



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, y en agradecimiento la cacica le regaló las tierras a San Nicolás. Por eso San Nicolás tiene más tierras que Cuaji y que otros pueblos”.

*Tres aplicaciones: secuencias, configuración espacio-temporal de la historia y el narrador*

En este apartado haremos una síntesis de tres aplicaciones del análisis estructural del relato propuesto por Helena Beristáin (2004): las secuencias y la configuración espacio-temporal, correspondientes a la diégesis (Beristáin informa que Todorov le llama “relato” y Barthes “historia”), y el narrador que corresponde al plano del discurso:

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 y 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 sannicolareño: “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. 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 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 el porqué “San Nicolás tiene más tierras que Cuaji y que otros pueblos”.

Hay una primera secuencia compleja en la que el narrador omnisciente, quien sabe más que los personajes, va intercalando la información sobre la herencia de la cacica al pueblo “elegido”. En esta primera secuencia, hay un proceso de mejoramiento, ya que gracias a la compasión de los sannicolareños la cacica les regala sus tierras a ellos y no a los de Cuaji ni a otros pueblos. Habría una segunda secuencia de degradación (no muy desarrollada) en la aceptación de que esas tierras después pertenecieron a Germán, aunque no queda claro cómo 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, pues 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.

Siguiendo con Beristáin sobre la aplicación, que trata de la configuración espacio-temporal de la historia o diégesis:

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 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 los de la vida real porque parecen verdaderos y porque el lector los acepta como posibles (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 sólo se hace mención de “otros pueblos”, desde luego, vecinos. Es notable que no aparezca mencionado el pueblo de la cacica, 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”. Y aquí en el intento de ubicar el tiempo, traigo a colación a Aguirre Beltrán (1985 [1958]: 49), quien relata que con la Independencia los “negros” fueron considerados ciudadanos iguales, en teoría, a criollos, mestizos e indios, y con ello se les reconoció el derecho legal a la posesión de la tierra,

pero no se les proveyó de los medios para que ese derecho fuera efectivo, ya que el acaparamiento de grandes extensiones de tierra continuó:

La Reforma, de tan subido tono liberal, no alcanzó a comprender las demandas de quienes cultivaban el suelo y aun agravó el problema al propugnar por la titulación individual de las tierras de comunidad. Llegamos así, en tan tensa situación, al remanso de paz que nuestros abuelos, y los jóvenes que miran el pasado, llaman *los tiempos de don Porfirio*, 30 años de dictadura personal que yugularon, por un momento, el estallido de la Revolución Social (Aguirre, 1985 [1958]: 49).

### *Tipología de los actantes y personajes*

En cuanto a los actantes, son descritos así:

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 son los sannicolareños quienes la auxilian cuando está enferma y la llevan a curar, trasportándola en una hamaca. Huehuetán, el poblado de la cacica, no aparece en el relato, por lo que Cuaji y los otros pueblos tendrían las funciones de oponentes, porque no le ayudan, y por eso no obtienen su herencia.

Respecto a los personajes o actantes, aparecen como personajes individuales Ambrosia Vargas y Germán [Miller], en tanto que el pueblo de San Nicolás, que tiene también el 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 está la cacica Ambrosia Vargas, quien les hereda sus tierras. Sus adversarios, oponentes o antagonistas serían las poblaciones de Cuaji, la cabecera municipal y las otras poblaciones aludidas.

### *Interpretación*

Los pobladores de San Nicolás pueden verse como mejores que los otros, pues llevan a doña Ambrosia Vargas a curar. La generosidad y ser caritativos son las cualidades con las que aparecen en este relato. Los habitantes originales, los indígenas de Coyotepec (o Cuyotepec), no aparecen en la leyenda. Doña Ambrosia es agradecida porque les hereda sus tierras a quienes la apoyaron durante su enfermedad. Los pobladores de las otras poblaciones implícitas aparecen como mezquinos y desinteresados del malestar ajeno. Encontramos aquí la justificación mítica del porqué tienen más tierras que Cuaji, la cabecera municipal. Por medio de esta historia convertida en le-

yenda, los sannicolareños justificaron la lucha armada y legal en contra de los terratenientes. Durante el reparto de tierras, reclamaron ser los propietarios legítimos de las tierras de las que la familia Miller los había despojado. Sin embargo, la versión de los habitantes de San Nicolás sobre que la cacica les había regalado las tierras no pudo ser comprobada ni refutada. Tampoco la versión de que la familia Miller hubiera comprado a los descendientes directos de doña Ambrosia Vargas porque —según Vázquez Añorve (1974)— ésta no tuvo hijos.

Los pleitos por las tierras de Huehuetán también aparecen en una famosa canción:

### **Alingo lingo**

Juchitán y Huehuetán andan peleando terreno (2).  
Juchitán dice ganamos,  
Huehuetán dice veremos (2).  
Soy trovador y mi guitarra es la ley.  
Paso por Charco Choco, San Nicolás y el Maguey [...]   
Alingo, lingo, lingo, lingo, la  
Santo Domingo, San Nicolás (2).

## **Estructura de poder. Grupos políticos de Cuajinicuilapa**

De manera alternativa a la legislación nacional y a la presidencia municipal, Cuajinicuilapa se gobernaba por Principales o *Prencipales*, como registra Gonzalo Aguirre, quien la consideró una antigua organización de tipo colonial. Él cuenta que conoció a cuatro *prencipales*: “Abrahán Domínguez, Fidencio Castañeda, Erasmo Peñaloza y Elpidio Dina. En sus hombros pesa la responsabilidad efectiva de la dirección de la comunidad. A ellos debe agregarse el nombre de don Juan Bracamantes, el más anciano, que tiene bajo su encomienda las relaciones con el mundo de lo sobrenatural: es el *prencipal* de la Iglesia” (Aguirre, 1985 [1958]: 132). Algunas personas mencionan que llegó a haber como 20 Principales, a quienes el presidente les rendía cuentas cada mes:

Ellos vigilaban que la administración se ejerciera de manera correcta. Si ocurría que el presidente fuera acusado, ellos respondían por él, los Principales. Eran la máxima autoridad. No había reproches. También el Comisariado del Ejido les rendía cuentas a ellos. Los Principales eran los “dueños” del Ejido. Un Principal era un hombre de más de 50 años, con prestigio en la comunidad, debían tener Título Agrario de ejidatario. Ellos tomaban acuerdos en reuniones, el secretario del ayuntamiento tomaba nota de los acuerdos, y el presidente los ejecutaba (Guillermo Mayoral, 25 de febrero de 1995).

Esta institución llamada de *Principales* terminó por la intervención del gobierno estatal a favor de uno de los grupos locales que entraron en conflicto en Cuaji. Todos la recuerdan como la mejor forma de gobierno que han tenido, que conciliaba y evitaba los abusos de las autoridades, pero desapareció hace como 60 años.

Guillermo Mayoral da su versión de por qué “se acabó el gobierno de los principales”:

El gobierno de los Principales se acabó hace como 50 años. Todo empezó cuando un “mentado Filadelfo García, avecindado aquí en Cuaji, quiso agarrar el mando de Cuaji y mató a Celso Jiménez. Filadelfo le buscó un peón a Celso Jiménez, quien se había ido a proteger a la Libertad. Entonces Filadelfo agarró fuerza en Cuaji, hicieron “volada” contra los viejos de Cuaji. Filadelfo se fue a Chilpancingo para buscar que a él lo pusieran [¿en la presidencia?]. También se fueron algunos Principales, dos meses tardaron haciendo gestiones allá en Chilpancingo. Al final pusieron desde allá a Filadelfo, “sin los Principales”. Entonces la gente de Cuaji dijo que hicieran lo que quisieran, que ellos mejor abandonaban la presidencia. Filadelfo era de Tacubaya, igual que Beto García, son avecindados. Después, lo trajeron enfermo de Azoyú, aquí murió. Pero ya no se siguió la costumbre de los Principales (Guillermo Mayoral, 25 de febrero de 1995).

Cuando declinó el poder económico de la Casa Miller, la familia Añorve, de Ometepec, ocupó un lugar importante tanto en lo económico como en lo político: “Para estas fechas, ya se habían establecido en Cuajinicuilapa tenderos que a la vez eran intermediarios, todos ellos mestizos de Ometepec, como Silvino Añorve, Isaura Añorve, Antonio Añorve” (Manzano, 1991: 113), quienes se dedicaban 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 quién 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, quien estudió la carrera de Leyes en la Ciudad de México y 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 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, atribuido a la familia Añorve.

Laurentino Luna (1975: 121) comenta que los Añorve han sido comerciantes muy estimados. En cambio, los Cruz se han hecho ricos con la política. Para este investigador, el caso de los Cruz representa a la familia venida a más 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. El asesinato de Rodríguez Ramos provocó la división del grupo dominante en Cuaji y el ascenso político y económico de los Cruz (Luna, 1975: 121). 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.

Dejemos la palabra sobre la política local a don Adán García, quien fue uno de los promotores en la región del baile de la artesa, dedicado también a la política. Señala que estuvo nueve años en la presidencia del PRI en San Nicolás y que durante el tiempo de la entrevista militaba en el 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 entonces me llama y me dice: “Aquí te están invitando” (Adán García, noviembre de 1995).

Hemos tratado, brevemente, acerca de la familia Añorve. En cuanto a la familia Cruz, se obtuvieron los siguientes datos por medio de la conversación con diferentes personas entre los años 1993-1995:

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

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.

Andrés Cruz Castro llega a la presidencia municipal de Cuajinicuilapa (1984-1987).

Manuel Mendoza Bandín fue impuesto en la presidencia y posteriormente asesinado (1987).

Andrés Cruz Castro nuevamente es presidente (1990). 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, aun cuando en otros aspectos ha sido desplazada por Cuaji y 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 Ángel 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 priístas 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 de la gente para contribuir a mejorar el pueblo; sin embargo, el grupo mayoritario era del PRD. Después de que pasaron las elecciones de 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 los suyos se pasaron al PRD, y con ese partido ganaron la presidencia;

no obstante, 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 exgobernador 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, con el apoyo del grupo de Manzano, por medio de una alianza entre el PRI y el PAN, llegando a la presidencia Marín, quien pertenecía a la asociación de ganaderos de Cuaji (2002-2005).

Luego fue presidente (por el PRD) Vicente Cortés (2005-2008). Los últimos presidentes han sido José Guadalupe S. Cruz Castro (2009-2012), por el PRI; Irineo Loya Flores (2012-2015), por el PAN, y Constantino García Cisneros (2015-2018), por el PRI.

De la cronología de los presidentes municipales elaborada por Eduardo Añorve Zapata, se retoman algunos nombres:

Elpidio Dina Marcial, 1955-1956. Salvador Cruz Mariche, 1957-1959. Rodolfo Rodríguez Ramos, 1961-1962. Gilberto García Bernardino, 1962-1964. Erasmo Peñaloza Colón, 1965-1968. Gilberto García Bernardino, 1969-1971. Miguel Cruz Candela, 1972-1974. Andrés Manzano Añorve, 1975-1977. Gilberto García Bernardino, 1978-1980. Víctor Agama Rodríguez, 1981-1983. Domingo Andrés Cruz Castro, 1984-1986. Manuel Mendoza Bandín, 1987-1989 (1998: 66).

### ***Comisaría municipal de San Nicolás***

Desde hace varios años, hay una inquietud por llegar a formar otro municipio. El 31 de octubre de 2017, mataron a Eduardo Román Salinas, uno de los principales impulsores de dicho proyecto, cuando llegaba a su casa en San Nicolás,

procedente de la cabecera municipal, a donde acudió en el marco del Tercer Festival Afro Cuaji 2017. Eduardo Román Salinas colaboraba como auxiliar de Gobernación en la administración de Constantino García Cisneros. Eduardo Román era más conocido como “Wairo”, de aproximadamente 60 años de edad; fungió como comisario municipal y presidente del comisariado ejidal de San Nicolás, además de desempeñarse como director de Gobernación durante la administración del exalcalde Irineo Loya Flores (datos del periódico *El Faro de la Costa Chica*, 1° de noviembre de 2017).

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 la 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 se transcribe 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 de 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, dízque 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).

Los que ejercen como comisarios municipales lo hacen por un año y se van turnando. Algunos nombres que se recuerdan de los que han sido comisarios son los siguientes: Honorio Molina Medina (2017-2018), Lamberto Villarreal Soriano, María Noyola Morga, comisaria, Edmundo Pérez Rodríguez, Juan Molina Medina (comisario dos veces, más conocido por Pachaco), Bernardino Cortés Salinas y Sabás Cisneros Villarreal.

## ***Límites del ejido de Cuaji y comisaría ejidal de San Nicolás***

Los límites del ejido de Cuaji han sido los siguientes puntos: Charco el Diablo, Pie de Gente, Cerrito de la Cruz, Palo Gordo, Paso Flores, y de allí corriente abajo del Cortijo, Río Seco, Punto Trini (aquí colinda con el ejido de San Nicolás y el Indio), y de aquí a la tranca vieja de don Germán, los Tamarindos, Cerrito de Tanislada, Sartenejo, Camino de la Toribia, Charritas, Mata de Zacate, y de aquí nuevamente a Charco el Diablo (entrevista con Rey Zárate, Cuaji, 3 de noviembre de 1995).

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 comisariado por este tiempo [1995] 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, por lo que quisieran que las autoridades de la Reforma Agraria intervinieran en los conflictos y no sólo mediante documentación oficial, porque entonces los ejidatarios piensan que las órdenes proceden directamente del comisariado. Algunos de los nombres que se recuerdan de la comisaría ejidal son Tobías Noyola, Juan María Magadán, Atilano Mariche Trinidad, Eduardo Román Salinas y el actual Rey Noyola Hernández.

## **Cuajinicuilapa y San Nicolás, poblaciones fiesteras y alegres**

Cuajinicuilapa y San Nicolás son poblaciones fiesteras. Es a través de sus rituales, escenificados en sus variados festejos, que se fortalece su identidad, su pertenencia como comunidad. Juan Castaingts (información oral) recalca que la identidad implica un proceso de reconocimiento, que es el que se da en las fiestas. Rodrigo Díaz Cruz lo afirma también: “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” (1995: 182). Asimismo, Díaz 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).

Consideramos que una de las características que contribuyen a la unidad de los pueblos 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 la fiesta del Santiago, se efectuaba 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.

Cuaji y San Nicolás comparten la devoción a San Nicolás de Tolentino, la cual surgió como la primera de la orden de San Agustín. Su nombre se refiere a la ciudad de Tolentino, donde sirvió durante 30 años, hasta su muerte el 10 de septiembre de 1305. Por otro lado, la penetración religiosa por parte de los agustinos en el territorio del actual estado de Guerrero se dio a partir de 1533 con su arribo y fundación del convento en Chilapa, y un poco más tarde, hacia 1540, avanzaron sobre la entonces Provincia de Igualapa, hoy parte de Costa Chica (datos tomados de Paucic S., Alejandro W. 1986, de la Geografía general del estado de Guerrero y de sitios de internet).

## *Calendario de fiestas de San Nicolás y de Cuaji*

### Calendario de fiestas

<i>Festividad</i>	<i>San Nicolás</i>	<i>Cuajinicuilapa</i>
Año nuevo	1º de enero. Es similar a Cuaji.	1º de enero. Mucha gente va a la Playa del Faro, a otras cercanas o a los ríos de Cuaji.
Feria de San Nicolás	6 al 9 de enero.	La celebración de San Nicolás es en septiembre.

*Continúa...*

<i>Festividad</i>	<i>San Nicolás</i>	<i>Cuajinicuilapa</i>
Semana Santa	Marzo o abril. Se representa el víacrucis.	En Cuaji hay una feria, del Segundo viernes de cuaresma.  Se hace una procesión con la representación de Jesucristo y de los apóstoles.
Fiesta del Señor Santiago	24 al 27 de julio.	Se celebra la octava.
Novenario del Corazón de María	15 de agosto. Se lleva a cabo un novenario en honor a la virgen María, que dura del 7 al 15 de agosto. Las niñas llevan flores. Este día se presenta la Danza de las Mariposas.	En Cuaji el novenario es en mayo. Es similar. También las niñas llevan flores a la Iglesia.
Festejo del santo patrono señor San Nicolás	1º al 10 de septiembre. Hay un novenario que empieza el 1º de septiembre. El 9 por la noche se vela. El 10 de septiembre le cantan <i>Las Mañanitas</i> a las 5 o 6 de la mañana.	La fiesta es del 9 al 10 de septiembre. Bailan los vaqueros con el toro de petate en honor al santo. Participan la Minga (hombre vestido de mujer que carga una muñeca) y el Terrón.
Fiestas patrias	15 y 16 de septiembre: el 15, la “América” da el grito junto con el comisario. Danza de los apaches. El 16 hay un desfile de las escuelas, en donde también intervienen las comisarias. Terminando el desfile, se hace una representación de la guerra entre gachupines y apaches. Bailan los apaches con la “América”. Hay toreadas por las tardes.	El 16 de septiembre también hay un desfile. La reina y la “América” desfilan en carros alegóricos. El 15 da el grito el presidente municipal. La reina y la “América” dan un paseo previo al grito y participan durante la ceremonia. También están presentes en un programa cultural. El machomula y la tortuga bailan 15 y 16 de septiembre con la reina y la “América”.
Día de la Raza	12 de octubre: no se celebra.	La conquista se baila el 12 de octubre. También bailan los apaches.
Día de Muertos	1º y 2 de noviembre: dicen que antes iban los diablos de Montecillos. A partir de 2017, los sannicolareños tienen su danza de los diablos.	1º y 2 de noviembre. En estos días se baila en la cabecera municipal la danza de los diablos.
Festejo de la Virgen de Juquila	8 de diciembre: la gente de San Nicolás hace peregrinaciones a la sierra de Oaxaca antes, durante y después de esa fecha.	También la gente de Cuaji hace peregrinaciones a Juquila.

*Continúa...*

Festejo de la Virgen de Guadalupe	12 de diciembre. Se hacen peregrinaciones a la Iglesia.	Se representa y baila la Conquista en honor a la Virgen de Guadalupe. Niños que bailan la danza de los apaches.
Empiezan las posadas	16 de diciembre: Doña Elida preparaba a las pastoras desde principios de diciembre. Las pastoras cantan al Niño Dios en la Iglesia y en las casas en las que instalan nacimientos.	A las pastoras las preparan diferentes personas, dependiendo del barrio.
Navidad	24 de diciembre. Las pastoras le cantan al Niño Dios.	Las pastoras le cantan al Niño Dios.
Despedida del año viejo	31 de diciembre. Se asiste a misa, cena familiar.	Es similar.

Cuajinicuilapa y San Nicolás comparten algunos ciclos de fiestas. Por ejemplo, la fiesta de Santiago Apóstol, en San Nicolás, se celebra del 24 al 27 de julio, y en Cuaji se celebra la octava, que puede variar entre el 1° y 2 de agosto, un sábado o domingo. En Cuaji, por la intervención de los migrantes a Estados Unidos, participa una niña “Santa Anita” y también un niño, “Santiaguito”, quienes entregan la bandera. Se mata una gallina y se entrega como parte del presente con música y comida que suele ser barbacoa, y quien recibe debe invitarles algo. El primer día hacen tamales, atole y se ofrecen refrescos o agua fresca de fruta o cerveza. La vestimenta es variada: hay quienes usan los trajes típicos de charros y las mujeres visten de caballerangas; recorren el pueblo con música de viento, pero últimamente también se acompañan con música de banda (información de Indira Añorve Zapata).

En septiembre, durante el festejo de San Nicolás, de manera similar, se cantan las *Mañanitas* de madrugada y se baila la Danza del Toro de Petate, los vaqueros y la Minga y el Pancho. Durante un año, en casa del mayordomo, los días 10 se reza un rosario a San Nicolás. Se tiran cohetes, se dan antojitos a los que van al rosario y se llevan *Mañanitas* a las 5 am hasta el día 9 de septiembre, que empieza la fiesta. El mayordomo paga la música de toda la fiesta, las velas especiales, el pozole y les da de comer a los vaqueros. Se hace una velación del Toro de Petate el 9 y queman “vaquitas”.

En cuanto al toro, primero se esconde, después los vaqueros salen a buscarlo a caballo, y cuando lo encuentran se lo traen bailando a la Iglesia con música de chile frito que le toca sus sones especiales. El público celebra con los vaqueros y el toro. Después de bailar dentro y fuera de la Iglesia, baila el toro con los



vaqueros adultos. También hay un toro más pequeño para los jovencitos y niños. Aquí no hay reparto paródico del toro.

Al día siguiente de la búsqueda del toro, pasan a cobrar las “multas”, y además el Terrón y la Minga piden a los que pasan por la carretera una cooperación.

### *1° y 2 de noviembre, Días de Muertos*

Tanto en Cuaji como en San Nicolás y en el resto del país, éstos son días para recordar a los muertos. Se colocan altares en su honor. Aguirre Beltrán relaciona la creencia de la gente 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 siempre en consideración, y “si el difunto sabía tomar, se le pone media botella de vino, no más porque se emborracha”; y “si sabía jumar, 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 (1985: 183).

En Cuaji es costumbre que en estos días se lleve a cabo la Danza de los Diablos. San Nicolás, desde 2017, ya tiene su Danza de los Diablos.

El 31 de octubre de 2003, en Cuaji andaban los diablos en las calles y comercios pidiendo cooperación y bailando por la tarde. También hay un grupo de diablas. En la mayoría de las casas ponen altares. Doña Leonor Nazario, en San Nicolás, hizo arroz de leche con canela y azúcar. Se hacen tamales de masa y de chile ajo que se preparan con carne cruda de puerco y/o de pollo que se cuece junto con los tamales. Les ponen condimentos: pimienta, clavo, orégano, comino, ajo y jitomate, chile criollo y chile guajillo. Además, en el altar también pueden poner comida.

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 deudos 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 (1985 [1958]: 184).

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

Asimismo, hay cambios en los altares. Los que ponen para el día último de octubre los modifican el día 1º; hay quienes ponen hasta dos diferentes altares para los angelitos y para los difuntos grandes, ya sea que los cambien por completo o que para el día de difuntos grandes les pongan más ofrenda.

El 2 de noviembre se celebra una misa en el Panteón de San Nicolás. Este año (2003) la celebró el padre Ernesto. Había alrededor de 30 asistentes. La misa se realizó bajo el árbol de amate, donde se improvisó un altar con algunas imágenes, con floreros y coronas, y una mesa con un mantel de encaje con un tapete encima; en el suelo se colocaron diversos recipientes de plástico de variados colores, llenos con agua para que el padre la bendijera. También había tinas de diversos tamaños, coronas, flores, agua, palas, herramientas, escobas de vara, y se veía a algunas personas limpiando tumbas. El padre leyó la lista de los nombres de los difuntos, entre los que mencionó a los miembros de la familia Trinidad: a Cirita, a la mamá de doña Cira, y a Porfirio Pastrana, el héroe agrarista. Dos señoras cantaron con doña Adelfa.

Algunas personas llegaron en camionetas; y otras, caminando cargando las flores en la cabeza. En la lectura se habló del juicio a los muertos. Entre la lista de los difuntos se pudieron reconocer los apellidos del lugar: Magadán, Petatán, Bustos y Marín.

Las mujeres venían con velos o 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*

En Cuaji y en San Nicolás este día se celebra de manera similar. 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 ese 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 y 31 de diciembre*

En Cuaji la celebración de la Navidad se lleva a cabo con una misa que se celebra entre las 20 y las 21 hrs. Por la noche la gente se reúne con su familia y/o con amistades para compartir la cena que puede ser pollo asado, rostizado o al horno. En el fin de año para recibir el Año Nuevo hacen pozole y tamales de carne cruda de pollo o de puerco (información de Indira Añorve Zapata).

En San Nicolás la misa de Navidad no suele ser muy tarde, pues se lleva a cabo a las 18 o 19 hrs., o también puede ser por la mañana, ya que en San Nicolás no hay sacerdote. Los sannicolareños acostumbra cenar barbacoa de chivo o de res y carnitas de puerco o pozole de pollo o puerco. De manera similar a la Navidad, el fin de año se asiste a misa y después la gente se reúne a cenar. Asimismo, se realizan diversas visitas entre familias y amistades, recorriendo varias casas en donde bailan, comen, toman bebidas alcohólicas y tiran balazos al aire.

### *Año Nuevo*

El 1° de enero los cuijleños y sannicolareños se van a la playa o a los ríos a recibir el año. Algunos van al Faro y otros a Corralero, playa cercana del estado de Oaxaca, así como a las playas de Marquelia o de Copala o a los ríos de Cuaji: al río de Barajillas o al del Cuiji.

## *Otras celebraciones religiosas*

En cuanto a celebraciones religiosas con otras poblaciones, los días 20 y 21 de mayo se celebra el culto al Santo Niño Manuelito de la Boca del Río, Cruz Grande, Guerrero (de ese caso inquisitorial del Santo Niño de Cebú [identificado con el Niño Manuelito] a finales del siglo XVIII en Azo-yú al cual hace referencia Aguirre Beltrán en *Cuijla*). En Cuaji se participa en una mayordomía que cuenta con más de 40 años de tradición,<sup>6</sup> la cual tiene como pioneras a las señoras Josefa “Chepa” Ibarra Marín, Eustiquia Conde (+) y Basilive Candela (+), todas originarias de Cuaji. De acuerdo con Rodrigo de la Torre: “El origen remoto del Niño Jesús en manos del negro Felipe Rodríguez de Cuajinicuilapa explica la importante presencia de la mayordomía de dicho lugar” (De la Torre, citado en Solís y Piza, 2017).

Otra festividad religiosa en la que participa mucha gente de Cuaji es en la del Cristo negro cuya imagen está en la Iglesia de Cuaji y al que conocen como el Señor de la Capilla. Su fiesta es en Tezoatlán de Segura y Luna, en Oaxaca; su celebración es el 4º viernes de cuaresma. Dicen que la imagen tiene poco más de 400 años.

Respecto al significado de las imágenes religiosas oscuras, Fernando Zialcita rememora a Martín de Porres (1579-1639), un lego dominico “negro” de Perú, quien atrajo la atención por su santidad y sus milagros y que más tarde fue canonizado. Durante la esclavización de los africanos pervivió, aunque quizá de forma reducida; otro aspecto de la negrura: una otredad que parece sagrada:

Para los que labraban los campos bajo el sol, estas figuras oscuras de la divinidad tenían otro significado, eran como ellos [...], a diferencia de la nobleza, que se mantenía blanca dentro de sus castillos. [...] Según Carlos Navarrete, arqueólogo guatemalteco que estudió al Cristo de Esquipulas, estos crucifijos se hallan en una zona que se extiende desde el suroeste estadounidense hasta el Ecuador. Los adoratorios siguen las rutas establecidas por los pochtecas: los mercaderes del Imperio mexica. Cerca de Otatitlán, en Veracruz, hubo un presidio mexica que aseguraba los intercambios comerciales entre los mexicas y mayas. Allí se veneraba a Yacatecutli, el dios del comercio, que era negro porque estaba vinculado al inframundo. El Cristo negro de Esquipulas sustituyó a Ek-Chuak, dios maya del comercio, igualmente

<sup>6</sup> Información de Maricruz Piza López, diario de campo, 20 de mayo de 2017.

negro. [...] Para Eric y Bingemer, la Inmaculada Concepción es de tez oscura porque las aguas del río donde se le rescató la ennegrecieron. Para los esclavos de Brasil esto significaba que la virgen condenaba a la esclavitud, y por eso se identificaban con ella mediante su color. [...] la negrura constituye un atributo, pero también una referencia física: la piel oscura que tanto entre los campesinos de España como entre los negros de Brasil connota un estatus social humilde. Hay más: el sentido étnico se nota en la devoción al Cristo negro de Esquipulas, que muchos toman por símbolo de Guatemala. [...] ¿Cómo se explica que algunos de los iconos más venerados de la Iglesia católica son negros, cuando el ideal de Latinoamérica y en Filipinas es la blancura? Es sólo un atributo según la interpretación de M. Esparza. Aunque también puede relacionarse con la piel y la etnicidad, de acuerdo con las interpretaciones de Wolf, Navarrete y Gebara, y Bingemmer. Así, en la Europa medieval y la América virreinal, la negrura podría referir a la fertilidad y a la victoria guerrera. Estos estudios se fundamentan en lo que se sabe de los ritos paganos que reemplazó el catolicismo. [...] el pensamiento laico modifica y analiza un símbolo ofrecido por la jerarquía de la Iglesia dentro de su contexto urbano, donde la conexión entre color y fertilidad del suelo no existe. Sin embargo, a mi parecer la negrura puede referir a la tez misma, como indican algunos datos de Brasil y de Extremadura (Zialcita, 2016: 184-186 y 199).

### *Festejo de Cristo Rey de Maldonado*

El quinto viernes es el festejo del Cristo Rey de Maldonado. Fui a la capilla con la familia Trinidad Serrano. Cuando llegamos, ya había terminado, pero todavía estaba el padre Ernesto y Adrián, el misionero. Después de la misa, se fueron a la Iglesia de Cuaji a los bautizos y confirmaciones. Por la tarde sería la procesión que partiría de la capilla al lugar donde se le 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. Los afromexicanos vienen aquí a presentar a sus hijos a los 40 días; también las capitanas, el Día del Santiago, cabalgan desde San Nicolás a Maldonado y se hace una procesión en su honor, del lugar donde se apareció Cristo Rey a la capilla. Las rezanderas de San Nicolás: doña China Cisneros, doña Elida y doña Guadalupe Marín han encabezado esta procesión. Hay un nicho con el Cristo de la Jícara que 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 Estados Unidos, dando las gracias a Cristo Rey de Maldonado.

Los peregrinos comenzaron a llegar desde el día anterior. Había gente con mantas, petates y también varias muchachas jugando baraja. Dicen que muchos de los que no pueden ir a Juquila vienen aquí. Afuera de la capilla hay vendedores de miniaturas a las que llaman “milagros”, de veladoras y ramos de flores para frotar la imagen; además se venden refrescos, enchiladas y hay puestos de trastes, de plásticos, ropa, juegos mecánicos y se escucha música.

Han ocurrido algunas muertes en Maldonado. Por ejemplo, en esta ocasión, la noche de la víspera iban a tocar “Los Donyms”, pero se accidentaron en la Autopista del Sol y murió uno de sus integrantes, por lo que otro grupo tocó en su lugar. También mataron a una persona cuando regresaba de la feria.

En la Iglesia, mucha gente estaba esperando que les bendijeran los ramos de flores con palma, que después se ponen en las puertas. La capilla la adornaron con una cortina morada con encaje y flores de papel color lila con colgandijos. A una señora, que es hija de doña Felipa, a quien se le apareció el Cristo, le llevan cooperación en efectivo, billetes de 50, de 20. También se venden imágenes del Cristo. Asimismo, llegó un matrimonio con un niño de unos 12 años; entraron de rodillas. Llegaban peregrinos de Cuaji, Comaltepec, San Nicolás, Huehuetán, del Pitahayo, así como de Tecoyame, de la colonia Miguel Alemán... (diario de campo JST, viernes 4 de abril de 2003).

En Cuaji y San Nicolás, además de las festividades religiosas y cívicas, también se festejan los diferentes rituales del ciclo de vida: bautizos, primeras comuniones y bodas. Hay quienes comparan los gastos del velorio con los de las fiestas por los alimentos que se distribuyen y por la música que acompaña algunos funerales. En el siguiente apartado, aunque se enfoca a la etnografía de San Nicolás, se continúan comparando los aspectos culturales que comparte con Cuaji.



# “VOY A SAN NICOLÁS A MIRAR A MI MORENA”.

## ASPECTOS ETNOGRÁFICOS DEL PUEBLO

### **Voy a San Nicolás**

Canta: Tomás Valentín Marín Mendoza,<sup>1</sup> 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).

<sup>1</sup> Más conocido por Valente Marín Mendoza. San Nicolás, 21 de mayo de 1961. Es cantautor de boleros, corridos, cumbias y baladas, entre otros géneros. Desde los 15 años toca la guitarra y compone canciones. Formó parte del grupo “Cáncer”. Grabó un disco con “Los Cimarrones”. Es autor del corrido “El Peluchín”.



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.



Valente Marín Mendoza (fotografía de Amalia García Nazario).

## Ubicación y descripción de San Nicolás de Tolentino

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, “pero el paisaje de San Nicolás lo atrajo y ahí iba a pintar a la orilla de la laguna, cerca de los árboles donde revolotean las gaviotas y duermen las garzas”, recuerda Lucía Villarreal (al respecto, hay una hermosa canción, “Tata Jesucristo de Montecillos”, del autor chilpancingueño, 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, y por ahí

también, montado sobre unos postes de acero, se encuentra el tanque abastecedor de agua, cerca de un árbol de flores amarillas al que le llaman “Lluvia de Estrellas” (en otras partes conocido como “Primavera”). En julio de 2003, se pavimentó la carretera de Montecillos a San Nicolás y también las calles más céntricas; las otras, 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, lo cual se percibe en las construcciones de sus casas. La mayoría de las nuevas edificaciones son financiadas con dinero enviado por los migrantes que se van, principalmente, a Carolina del Norte y Santa Ana, California.

Por las calles, 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 hay aves de corral: pollos, gallinas, guajolotes o “totoles”. La mayoría de los sannicolareños tienen sus “vaquitas” en las afueras del pueblo, en donde tienen sus “encierros”. En muchas casas hay perros flacos y mal alimentados, pero buenos guardianes que, al oscurecer, 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, la cual por estos tiempos (2017) está en construcción debido a que resultó dañada durante el sismo de 2012; las misas se llevan a cabo en el atrio. Dicen que San Nicolás se apareció en la laguna que está en la salida hacia Maldonado, aunque el santo verdadero, de rasgos africanos, se quedó en Zitlala, una población nahua cercana a Chilapa, a donde fueron a bendecirlo. El que se conserva en este templo es una copia.

La feria del pueblo es del 6 al 8 de enero. La comisaría ejidal está cerca de la Iglesia y próxima a la cancha de basquetbol donde se hace el reparto de tamales durante la fiesta de Santiago, el 25 de julio; también esta cancha es uno de los lugares donde se realizan los bailes. La comisaría es una construcción con columnas de tipo griego y con una barda de ladrillos al frente que en una de sus paredes tiene grabada la fecha de dotación del ejido: 1932.

En 2014, se inauguró el zócalo (que estuvo muchos años en construcción) con el nombre de Concepción Villarreal, quien fuera más conocido

por “Concho”, un participante destacado en las actividades culturales y a quien mataron el 28 de agosto de 2012 cuando era regidor por el PRD. Él fue quien llevó a cabo la gestión del zócalo. El techo del kiosco está adornado por la imagen de una artesa con una pareja bailando sobre ella. Hay un parque con juegos metálicos para niños.

El cambio es notable, antes había una fuente seca y algunas bancas de cemento alrededor de dos toronjiles, uno de ellos conocido como el “Palo del Chisme”, pues a su sombra solían reunirse a conversar los lugareños. El árbol se secó, pero un retoño sobrevive. Hay una caseta del sitio de taxis, que están pintados de blanco y rojo y que recorren el pueblo cubriendo la ruta a Cuajinicuilapa. Desde hace algunos años, hay una Casa de Justicia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). Antes (alrededor de seis años) había policía comunitaria pero se regía por la Casa de Justicia de Cochoapa, municipio de Ometepec. Ahora la coordinación está aquí y actúa por los usos y costumbres del pueblo.

Debido a la escasa población (3,267 habitantes, según datos de la encuesta intercensal INEGI, 2015), la caseta de sonido sigue siendo un medio eficaz de comunicación por la cual se anuncia la mercancía que se vende: “el pescado del Faro y Corralero, Oaxaca”, “la carne de marrano y de res gorda”.

## **Actividades económicas**

Entre las principales actividades económicas de San Nicolás podemos destacar la agricultura, la ganadería, el comercio y la pesca. La población cuenta con un centro de salud de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA), con energía eléctrica, drenaje, agua entubada, teléfono e internet, así como con telefonía celular y, recientemente, el servicio de telégrafos; también hay tres negocios en donde rentan computadoras e internet, uno de ellos es de Tacho Cisneros, músico, cantante y promotor de la Danza de los Diablos del pueblo. Hay dos jardines de niños, dos primarias, una secundaria técnica-agropecuaria y un Colegio de Bachilleres.

Cuando llegan los apoyos del programa Prospera, 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 entonces muchos aprovechan para hacer compras. Más de 500 familias (como 80% del pueblo) reciben el apoyo económico de dicho programa, que consiste

en becas para los niños a partir del tercer año de primaria; también hay un apoyo económico por familia. 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 (información del médico Humberto Castro).

En el centro hay una paletería, una fonda, dos puestos de tacos y la tienda de abarrotes de doña Lucía Villarreal, que tiene una caseta telefónica. Muchos de los negocios son de gente “forastera”, así los siguen considerando, aunque algunos tengan muchos años viviendo aquí, como doña Leonor Nazario, originaria de Oaxaca, quien tiene una tienda amplia de regalos, y su hija, Amalia García, quien también vende calzado y ropa.

De personas de Cuaji son una carnicería, la farmacia y la taquería. Algunos establecimientos importantes son propiedad de sannicolareños: uno en donde se pueden recibir remesas y pagar servicios de luz, cable por televisión, teléfono fijo y celular; una carnicería, en la que además se vende fruta y verdura, y que pertenece a un señor que se regresó al “norte”, cuya esposa se quedó a cargo del negocio y de sus hijos.

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 y también aquí se han abiertos casas de cambio. Debido a la carretera (que se construyó a mediados de la década de los sesenta) que comunica con Acapulco y Pinotepa Nacional, Oaxaca, Cuaji ha desplazado a Ometepec, que antes era la ciudad que regía el comercio local (también San Nicolás estaba sujeto a Ometepec), aunque algunos hacen sus compras en Pinotepa.

Entre las principales siembras del ejido se cuentan el pasto para el ganado y la sandía. En cuanto a cultivos cíclicos, está 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 OEIDRUS Guerrero, 2008), que han desplazado a otros cultivos que fueron importantes, como el algodón y los chilares. 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, pero se comercia el dulce de coco y la pulpa de tamarindo. Hacia la Bocana se encuentran los sembradíos de maíz; este cultivo, aunque ha disminuido, sigue siendo importante. Hay quien prefiere comerciar el maíz en elote, que se vende en la parcela. El dueño sólo está al pendiente mientras se hacen cargo del corte los compradores; algunos son de aquí,

pero también vienen de lugares cercanos, suelen ser personas que tienen camionetas y que llevan el elote a Acapulco.

Mujeres y niños, principalmente, ofrecen de casa en casa productos de la región y alimentos preparados. Algunos días de la semana, arriban personas en camionetas a vender frutas y verduras. Los peones amuzgos, principalmente, llegan por el mes de noviembre en adelante. Trabajan con ganaderos durante el riego. Les pagan 200 pesos diarios. “Durante el tiempo de lluvia ‘los ‘inditos’ no vienen porque también ellos están trabajando en sus milpas” (Félix Calleja, junio de 1994). La percepción de la gente es que en el campo las cosas no están bien por la corrupción del gobierno y el poco apoyo que reciben.

## Curaciones tradicionales

Aguirre Beltrán, a fines de la década de los cuarenta, encontró el acoplamiento entre la medicina tradicional y la científica. Esta última, actualmente, 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 monte” o del “tono”.

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 *mozozuelo*. 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 la de buscarle *madrinas* que sean “mujeres de la vida” para que lleven al pequeño al templo y que el sacerdote o una rezandera les rece los evangelios. Las prácticas de sanación a las que recurren están relacionadas con las oraciones para cada tipo de enfermedad.

## Curación de espanto

Cuando la gente se siente triste, sin apetito, puede deberse a que su *sombra* anda 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 que 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 a los africanos. 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” (1985 [1958]: 177-178) y que actualmente son conocidos simplemente como “espanto”. Asimismo, Françoise Neff 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” (1986). 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, y que los curanderos tienen la sombra más pesada que el común de los individuos.

Doña Cira Chupín, curandera de San Nicolás, nos habla de los síntomas del *espanto*:

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, y 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* y 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; *atonce* 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 a 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 de 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”. 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”. Para curar pide una rama de albahaca y un huevo. A la albahaca le pone loción de siete machos con amoníaco o aceite de coco. En una bandeja con agua le forma una cruz con “flor de muerto” o con ramitas de albahaca. La persona enferma 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 manojito de la albahaca. Dos veces arroja el agua por 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/Libranos 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 qué 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 reconcentren 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 de 2001). También piensa 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 dejarla en paz te vamos a echar chile’. Eso no falla”, dice Doña Berta Calleja (Cuaji, 18 de noviembre de 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 lárgalo’; no, le habla uno palabras fuertes: ‘Hijo de tu chingada madre, hijo de esto, hijo de esto lotro, lárgalo porque ya no perteneces aquí’”.



## *Curaciones diversas*

En el templo espiritual “La paloma de la nueva alianza”, instalado 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 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 de 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 les untan bálsamo a las ramas y simultáneamente 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; y 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, y las curanderas comentan entre sí lo que ven en el huevo y dan su veredicto. Julia Soriano explica que “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”.

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, que 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 le dijo que era cierto lo que le decía.

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” (20 de noviembre de 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 espe-

ráramos en el templo. La esperamos como una hora. También la esperaba el hijo del héroe agrarista Porfirio Pastrana, quien tiene embolia, y César con su madre Socorro. La señora Cira platicó 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.

El viernes 23 de noviembre, fui al templo a buscar a doña Julia y 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 que 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 tíasas, que eran un palo. Naye le pidió a su hija el aceite de coco y la sobó. Julia le decía: “alrededor del estómago, en la espalda se siente una bola”. La niña lloraba y se veía molesta. ¿Qué le van a dar? Leche Lala y magnesias; la mamá fue a comprar la magnesias.

### *“Tirar el niño a la barranca”*

En ocasiones desesperadas, se va a “tirar el niño a la barranca” o se le buscan siete madrinas prostitutas que se visten de rojo, al igual que el niño, al que llevan a rezar los evangelios con el sacerdote. Doña Berta Calleja me contó 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 ésa va a 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* [prostituta]”. Lo cargó y lo trajo a la casa y desde entonces ya no se enfermó mi hijo (Cuaji, 18 de noviembre de 2001).

Doña Cira también me habló 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’ morirse, “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. Y otra persona con la que ya te pusiste de acuerdo dice: “No, no, 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 le 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 a 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, muchos van a Maldonado donde está el Cristo, van a ofrecer, van las madrinas, las mamacas, y van a ofrecer al niño; buscan una mujer que les rece, una rezandera, 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 lo ofrezcan al señor Jesucristo. Estas sus madrinas representan a 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 güita bendita aquí en la cabeza (19 de noviembre de 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.

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

### **Me voy pa’ Carolina**

Canta: “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! (2).

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.

[...] (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 [...]

En San Nicolás, en Cuajinicuilapa, así como en el estado de Guerrero y, en general, en todo México, la emigración a Estados Unidos es muy frecuente. Durante el periodo del presidente Obama y con el gobierno del presidente Donald Trump, varias familias de San Nicolás, que fueron deportadas, regresaron al pueblo. También están regresando muchas mujeres que pidieron asilo político en el régimen anterior debido a la violencia; dicho programa favoreció a madres solteras. En la actualidad se han incrementado las dificultades y el temor de emigrar. Sin embargo, en Guerrero y en la región las personas siguen arries-

gándose. Los que han regresado han puesto negocios y no falta quien se anime, por mejorar su situación, a dejar a su familia afrontando los peligros de cruzar nuevamente la frontera. También hay personas que han obtenido la ciudadanía norteamericana (muchos niños y jóvenes nacieron allá), cuya presencia se nota en las fiestas del pueblo.

Sobre la emigración de los países en desarrollo a Estados Unidos de Norteamérica, sigue siendo válida la apreciación de Juan Díez-Canedo, quien observa: “Representa ventajas obvias: la mano de obra se califica y las remesas son importantes. Los problemas más importantes a los que se enfrentan 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” (1980: 3-4).

Sobre los cambios del gobierno mexicano en su trato a los emigrantes, Judith A. Boruchoff (2017) señala que en lugar de considerarlos como traidores o promover su retorno, como antes se hacía, siguiendo el modelo tradicional del Estado-nación como contenedor, el Estado mexicano adoptó una postura de fomentar que los migrantes continúen residiendo en Estados Unidos, y animándolos a seguir involucrándose en México, sobre todo por medio de las remesas individuales y colectivas:

Esta posición se expresó en discursos ofrecidos por los presidentes Zedillo y Fox (p. ej. el discurso de Fox en radio de Día de Independencia 2005: “Todos formamos México: los que vivimos dentro de las fronteras nacionales, y también quienes viven fuera de ellas llevando siempre en el corazón a su tierra, a su cultura, a sus familiares que quedaron acá. Somos una misma nación y no hay frontera que pueda dividirnos”). Y la inclusión de los migrantes en la nación se institucionalizó en la política pública, como con el Programa 3x1, que promueve la formación de clubes de oriundos que colaboran con los 3 niveles de gobierno en financiar y realizar obras públicas en los pueblos de origen, y también en el reconocimiento de derechos políticos como la doble nacionalidad (gracias a un cambio constitucional aprobado en 1996 e implementado en 1998), y el voto en elecciones presidenciales desde el extranjero (aprobado en 1998 y promulgado en 2006) (2017).

Dichos cambios —comenta Boruchoff— se originaron por la crisis de legitimidad del PRI tras las elecciones de 1988.

La gente de San Nicolás se encuentra mayoritariamente en el estado de Carolina del Norte y en Santa Ana, California. Estimaciones de los mis-

mos pobladores indican que la tercera parte de la población 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. Es frecuente escuchar: “San Nicolás estaría jodidísimo si no existiera ese norte. No hay semana que no llegue un giro”. Las remesas se invierten en la compra de tierras, camionetas, ganado vacuno y en compromisos: cargos en las fiestas comunitarias, en las diversas ceremonias de los ritos de pasos: bautizos, bodas, funerales...

Antes de las deportaciones del periodo de Obama, cuando a alguna jovencita del pueblo le “caía cargo”, es decir, que debía encabezar como “capitana” las fiestas de Santiago, los papás la mandaban casi de inmediato “al norte” a trabajar y muchos migrantes regresaban en esos días de fiesta. Actualmente la presencia de los migrantes ha disminuido.

García Canclini (1990) define como *hibridación cultural* al cruce socio-cultural de lo tradicional y lo moderno, lo cual ocurre en San Nicolás, de manera similar a Aguililla —estudiada por Rouse—, formando parte del tipo de comunidad denominada por el autor “circuito migratorio transnacional”, en la que hay una comunicación continua con el pueblo de origen:

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. [...] 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: 1-2).

La emigración ha modificado, en cierta forma, el parentesco y el matrimonio, así como la familia extensa a la que hace alusión Aguirre Beltrán. La familia cuijeña y sannicolareña está compuesta, como la familia africana, por un hombre, su mujer e hijos; deben mencionarse también como miembros la mujer y la prole de los hijos varones y, eventualmente, algunos otros miembros de la parentela. No obstante, en la actualidad no hay familia de San Nicolás ni en el municipio de Cuajinicuilapa que no tenga algún miem-

bro en Estados Unidos. Se puede decir que se da la desintegración familiar, ya que es común que los niños se queden a cargo de los abuelos porque se van los padres, aunque algunos regresan después por sus hijos o ellos se van con otros parientes a alcanzarlos. Los migrantes siguen en contacto con sus familias; algunos retornan en temporadas de fiesta o envían “giros”, o después de algunos años regresan y luego se vuelven a ir. Los que se van es porque tienen parientes o amigos con quienes llegar. La gente atribuye valores positivos y negativos a la emigración. Por un lado está la solvencia económica y por otro la rebeldía y la desadaptación de los jóvenes que regresan, la introducción de drogas, las bandas a los que llaman de “cholos o brozas”. Tampoco podemos dejar de pensar que los migrantes padecen la hostilidad del país vecino.

Mi interpretación es que con la emigración, principalmente hacia Estados Unidos, en algunos aspectos la cultura local se ha fortalecido al recuperar algunas fiestas y otras prácticas comunitarias tradicionales que por falta de recursos económicos se habían dejado de efectuar. También se observan cambios provenientes del ámbito de la emigración. A semejanza de los nahuas de Ameyaltepec, estudiados por Catharine Good (1988), quienes se adaptaron a la interacción comercial y revitalizaron su herencia étnica, muchos de los sannicolareños participan de la modernidad sin perder su identidad y el sentido de pertenencia a su pueblo.

Antes (hace alrededor de diez años) era común que los niños y los jóvenes no concluyeran la primaria o la secundaria porque emigraban a Estados Unidos. Actualmente, la mayoría de los jóvenes ya no interrumpen sus estudios básicos y muchos estudian el bachillerato. Además, algunas muchachas, aunque se casen durante el ciclo de la secundaria, siguen estudiando en el Colegio de Bachilleres, y otras complementan sus estudios en el sistema abierto, la secundaria o el bachillerato por internet. También por esta vía aprenden el oficio de cultoras de belleza o estudian la Academia de Belleza en Ometepec. Asimismo, al finalizar la secundaria, muchos se van a trabajar a los Cabos y otros a estudiar en Pinotepa, Monterrey, Puebla, o estudian veterinaria en Cuaji.

También en la cabecera municipal ha disminuido la migración de niños y jóvenes; algunos –nacidos allá– que estudian el tercero de secundaria regresan a realizar trámites para seguir conservando los documentos de ciudadanía.



Los cuijeños han emigrado principalmente a Santa Ana, California, Carolina del Norte, Chicago y Utah. Dentro de la República, se van estudiar a la Ciudad de México, Puebla y Chilpancingo, y a trabajar a Acapulco.

## La religión

Algunas personas practican la religión evangélica; son llamadas “los alelu-ya”, “los hermanos” o “los separados”. Hay tres templos de Pentecostés y 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. Antes (hasta 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, a donde 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 jóvenes. También se construyó un edificio en donde se imparten cursos.

La muerte de Luz Marina, una de las primeras misioneras que llegaron a este municipio, las acercó a la comunidad; dicen que fue cuando conocieron la calidez y la solidaridad en el dolor de la gente de esta población. Por su parte, éstas influyeron en la participación tanto de adultos, principalmente mujeres, como de jóvenes en lo religioso; ellas visitaban sus pueblos y cuadrillas. Fue precisamente en el lugar llamado Gloria Escondida donde asesinaron a Luz Marina. El 21 de marzo de 2002 se conmemoraron quince 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 de Tolentino.

En la celebración participaron los obispos de Acapulco y Tehuantepec, además de diez 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 y danzas; las madres misioneras bailaron vestidas de tehuanas y hubo bailables de niños y venta de comida: enchiladas, plátanos fritos, mole, tacos, aguas frescas... También se vendieron playeras con la imagen de Luz Marina y 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.

A la misa en la que trasladaron los restos de Luz Marina a la Iglesia, asistieron los diversos grupos juveniles de las comunidades de Cuajinicuilapa, todos menos el grupo de San Nicolás, a quienes esperaban. El grupo había 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, y esta misa en la que se trasladaban los restos de la religiosa era el acto final. En sus casas sabían que iban a Cuaji, a la misa de Luz Marina.

El 21 de marzo de 2002, fue también el aniversario del Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña”. Alrededor de las 18:00 horas, hubo venta de antojitos y se rentaron juegos para niños. También participó el grupo “Sones de Artesa” de San Nicolás.

En el programa cultural se escuchó la música tradicional que nunca pasa de moda en la región, las canciones que tratan de los negros de la Costa. Bailó el grupo “Sones de Artesa” de San Nicolás y no podía faltar el baile con la música y los versos de las *Chilenas*.

Un reconocimiento especial por parte de la Iglesia católica se dio el 14 de enero de 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”.<sup>2</sup>

## Celebraciones y fiestas

En este apartado trataré sobre algunas festividades religiosas, otras se vieron ya brevemente en el apartado anterior y las principales se verán en el apartado “Interpretando las semejanzas”.

### *La feria de San Nicolás*

Son dos las celebraciones al santo patrono San Nicolás Tolentino en un ciclo ritual. 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 su honor, que culmina el día 10. Esta festividad, aunque sigue siendo 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. Los mayordomos pagaban la música, los participantes tenían que gastar en el vestuario y dedicarle bastante tiempo a los ensayos. 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 mercancías. Durante estas fiestas se hacen competencias de juego de billar, peleas de gallos y bailes con

<sup>2</sup> Ossiel Pacheco, “Invisibilidad de los negros, la peor represión, denuncian ante Bertello”, *El Sur*, 15 de enero de 2003.

los grupos que no pasan de moda en esta región, “Mar Azul” y “Apache 16”; también se hacen otros con sonido, que les gusta a los más jóvenes.

Para poder velar a San Nicolás, se pide con anticipación. El 10 de enero se hace la entrega del estandarte. Trataré de este festejo más ampliamente en el capítulo VIII.

## *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: el viacrucis, procesiones, misas, ayuno y vigilia los días viernes, y por la noche del sábado la vigilia pascual.

De acuerdo con la historia religiosa, el Domingo de Ramos se conmemora la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, siendo reconocido como rey de los judíos por el propio pueblo que no lo quería. 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 él se reúne con sus apóstoles para llevar a cabo la última cena, donde Jesús ofrece su cuerpo y sangre representados con el pan y el vino (institución de la eucaristía). Luego se retira con sus apóstoles Pedro, Juan y otros a orar al Monte de los Olivos, donde se lleva a cabo su aprehensión y entrega por parte de Judas Iscariote con un beso en la mejilla.

El Viernes Santo se recuerda el juicio que lleva a cabo Poncio Pilatos donde se decide la libertad de Jesús o la de Barrabás, quien era ladrón y asesino, y el pueblo pide la liberación del segundo. A Jesús, después de ser azotado y objeto de burla de los soldados, le colocan una corona de espinas en la cabeza y posteriormente la cruz para que él mismo la lleve al calvario donde es crucificado. El Sábado de Gloria se celebra la vigilia pascual (después de las 18 horas cuando concluye el día judío) que conmemora la resurrección de Jesucristo; es un día de luto en el que 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 día siguiente es el primer domingo de resurrección, que es cuando Jesús “vuelve a la vida”. Se realiza desde la noche del sábado la celebración solemne de la bendición del cirio y el 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, es decir, 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.

### *Etnografía del Jueves Santo*

Pronto iniciará la misa, son las 6:15 pm. En el atrio de la Iglesia hay mucha animación: niños, niñas, jóvenes. El misionero oblato está al frente de los muchachos vestidos de apóstoles, que tienen una edad aproximada de 12 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, y un jabón grande para el lavado de pies. Hay personas confesándose. Entró un perro en la Iglesia y la gente lo asustaba para que se saliera, se reían. Los niños, en el momento del lavatorio de pies, se acercaron a las graditas que separan el espacio para la celebración y vieron de cerca todo. El joven que representaba a Cristo no llevaba una vestimenta especial, iba con pantalón de mezclilla, playera blanca y huaraches, y ayudaba al sacerdote que lavaba los pies a los “apóstoles” con la toalla y 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. Terminando la misa, se hizo la lectura de “Las Siete Palabras” y de la “Adoración de la Cruz”, y después de la oración pasaron a besar la cruz (diario de campo JST, 12 de abril de 2001).

### *Etnografía del Viernes Santo y Sábado de Gloria*

Se llevó a cabo una procesión el Viernes Santo con la personificación de los 12 apóstoles. Empezó a las 9:00 de la mañana. Este día también se hicieron las confirmaciones. El Sábado de Gloria se tocaron las campanas y el

Domingo de Ramos se bendijeron las palmas en la Iglesia y se realizó una procesión. El padre llegó de Cuaji. El Sábado de Gloria no hubo ceremonia religiosa. La gente se fue a las playas, principalmente a Punta Maldonado, más conocida como El Faro, o a los ríos de Cuaji, a “abrir la gloria”. El Domingo de Resurrección la misa se llevó a cabo a las 6 de la mañana, fue entonces cuando se descubrieron los santos. Se hizo una fogata afuera de la Iglesia y se prendieron las velas que llevaba la gente [anoche hubo cohetes porque “se huyó” una muchacha con su novio].

Por el altavoz, avisaron que la procesión sería a las 8 de la mañana; también anunciaron el pescado de corralero. Se notó la desorganización. La procesión empezó a las 10 de la mañana. 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, y una señora se ofreció a ir a su casa y otra la acompañó. Hubo muy poca gente. Adelfa Marín y doña Virgen eligieron los cantos para la procesión. Participaron, como Verónica: Lissete (con un vestido lila), y María Magdalena era Dora Elia Medina. Seis muchachas representaron 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 y Naibi Medina. La samaritana fue escenificada por Italia Soriano Loyola, en tanto que los niños y muchachos que hicieron su confirmación representaron a los apóstoles: Mauro Serrano, Guadalupe Flores, Berna, Jonathan y Jairo Pérez Cruz.

La primera estación fue “donde” doña China. Había una mesa con un mantel blanco y una maceta con flores, una cruz de madera y un arco de palma. La señora Ocotlán Arrellanes Marín, que viene de Montecillos y es de la orden franciscana, vestía un hábito y traía un escapulario; dijo que el sacerdote le dijo que viniera aquí.

La segunda estación estaba en la casa de la señora Braulia Castro. Había un petate y una mesa con un mantel y flores. La tercera estación fue en la casa del señor Juan Loyola. No pusieron nada; dicen las personas de la casa que no avisaron.

En la cuarta estación había un arco de palma, cojines morados en el suelo, una mesa redonda de plástico con un mantel de encaje, una imagen de Jesús que se encuentra con su madre y una sábana blanca; fue en la casa de Juan Marín. En la procesión vienen unas 80 personas.

La quinta estación fue escenificada en la casa del señor Zamora Domínguez: había una colcha de fondo amarillo y diversos colores en la mesa,

sobre la que estaban tres imágenes del Sagrado Corazón, un arco de palma con flores y una ofrenda de vasos con granos de maíz. Dieron agua de sabor naranja hecha con polvo para preparar bebidas (Tang). Adiel, el nieto de doña Cira Chupín, me llevó un vaso.

La sexta estación fue “donde” el señor Jorge Villarreal y su esposa doña Adela: había una imagen de la Virgen de Juquila rodeada de plantas. En la séptima estación colocaron una imagen del víacrucis sobre un mantel bordado, una cruz, flores en agua y una almohada bordada, y fue llevada a cabo donde la señora Amparo Marín.

La octava estación se representó en la casa de doña María Luisa León Calleja, donde se exhibieron sobre una colcha una imagen del víacrucis, una corona de espinas, dos vasos con flores y cojines. En la estación siguiente, la señora Julia Silva arregló una mesa con un mantel, cojines bordados, una colcha amarilla, vasos con flores de bugambilias y una cruz de madera, en tanto que un arco de palma con flores adornó la décima estación. En el altar estaba la imagen de la Virgen de Juquila, flores de bugambilias y otras silvestres sobre un mantel bordado de Xochistlahuaca, así como una cruz de madera y la imagen del víacrucis. La señora Lupe García regaló agua de sabores en bolsas de plástico con popotes.

La siguiente estación fue en casa de doña Carmen Román: en el altar estaba una Virgen de Juquila y flores de bugambilia. Doña Toña Magadán arregló su altar con una colcha, veladoras, una cruz con una imagen del víacrucis, 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 besarlas. Las flores eran las que estaban en las mesas de las estaciones del víacrucis. Terminó a las doce y se invitó a la gente a la fogata del cirio pascual del sábado, día en el que hubo baile con el sonido New Kids, el sonido de Ricardito (el boleto costó 25 pesos), que se llevó a cabo en la cancha.

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 por el cual pasaban las personas a prender sus velas con las que iluminaban la oscuridad porque se apagaron las luces eléctricas. La Iglesia estuvo concurrida. La ceremonia duró una hora porque después se realizó un baile con un sonido local (Diario de campo JST, 18 y 19 de abril de 2003).

## Rituales del ciclo de vida en San Nicolás y en Cuaji

Los cambios de estatus dentro de la vida en sociedad suelen ir acompañados por ritos que marcan la transformación de una situación a otra. Edmund Leach 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” (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. Él mismo 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 y 104).

### *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 un eclipse, cuando “cruza la Luna”. Antes sonaban tambos o platos para ayudarle a la Luna. Si una mujer embarazada estuviera desnuda durante el eclipse, se arriesga a que su “cría” nazca con labio leporino. Esta creencia la comparten con Cuaji, donde también piensan que las mujeres embarazadas deben satisfacer sus antojos para que sus hijos nazcan bien; algunas cuijeñas piensan que si no comen lo que se les antoja, se les puede caer la criatura o nacer con algún lunar.

Doña Cira, vecina de San Nicolás, comenta que uno de sus hijos, cuando ella estaba lavando en el aguaje, nació sin un pedacito de labio, y también que “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.

En San Nicolás, a los 40 días, se lleva al 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. En Cuaji a los 40 días llevan una madrina o padrino. Siempre es en la iglesia. En ambas poblaciones, después del bautizo, puede haber una fiesta o convivio familiar, y la confirmación suele ser después de los siete años.

### ***Ritual de matrimonio***

“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, enero de 1995). En San Nicolás predomina la endogamia, pero también existen los matrimonios mixtos con indígenas amuzgos o mixtecos.

María Cristina Díaz observa que el inicio del ritual de boda se da a partir de tres posibilidades: casarse pedida, la huida o el rapto. Las secuencias de éstas son las siguientes: “El quedamento, arreglo o parecer. Quitar a la novia. Las actas de convenio y el arreglo. El perdón. El pago de la virginidad” (2003: 78).

En San Nicolás lo usual es que los novios “se huyan” y después se casen. Son escasas las jóvenes que optan por casarse pedidas, pues “no son perritas para que las pidan”.

Aguirre Beltrán denomina a esta modalidad de matrimonio “casamiento del monte”, lo cual se relaciona con la actividad agrícola de estos pueblos. Antes, cuando las muchachas iban a los aguajes, se hacía la representación de un rapto, aunque ya la pareja estaba de común acuerdo, y las amigas aparentaban defender a la novia de sus captores. 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, enero de 2001).

La pareja 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; de este 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.

Así, va la madrina de pila o de bautizo del novio o cualquier madrina y truenan cohetes que indican que ya cambiaron a la novia, le llevan ropa nueva y hasta una semana se la pueden pasar cambiando a la novia. Esa noche o al 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 con los papás de 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 y 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, y 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 con los padres de la novia y luego “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, pero primero por la Iglesia en la mañana [los acompañan los padres del novio y sus padrinos], luego van al perdón [con los padres de la novia] y por la tarde se casan por el civil (Virginia Trinidad Serrano, enero de 2001).

“La fiesta es toda la noche después de la boda por el civil donde el novio, a donde ya asisten los padres y parientes de la novia” (Efrén Noyola, San Nicolás, 31 de octubre de 2017).

### *Cambios en las reglas de matrimonio por 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, 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 muchacha no sale bien, los padres no quieren que se casen así, “para eso está el norte”, les va mejor en el norte (Cira Chupín, 14 de agosto de 1995).

En el siguiente caso, se presenta una situación que deriva en queridato. 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, 25 de agosto de 1995).

En Cuaji, en la actualidad, muchas jóvenes se casan después de que son pedidas, así “pueden exigir más que cuando son huidas”. La novia pedida se debe casar en su casa. Una semana antes de la boda, la familia del novio lleva un presente a la familia de la novia, que puede ser barbacoa, chocolate, pan y bebidas alcohólicas; si la familia no bebiera, pueden llevar rompopo o sidra. Después del matrimonio, la familia del novio empieza a vestirla y a adornarla con alhajas (información de Tania Thalía Díaz Martínez).

Muchas siguen huyendo con el novio, y cuando se llega a dar el rapto sin consentimiento de la novia, hay una demanda. La familia recurre a las

autoridades. Cuando la muchacha raptada era virgen y no se quiere casar, se busca un acuerdo y se paga la virginidad. Cuando se huyen al otro día, se tiran cohetes o cámaras en señal de que la joven era virgen. Ya no las devuelven si no son vírgenes. Cuando amanece la joven en casa del novio, se le compra ropa nueva a la novia, le ponen las alhajas de la familia e invitan a otros familiares a que vayan a vestir a la novia, ya que ellos le regalan ropa nueva.

Eduardo Añorve describe el *Entriegamiento* y perdón:

Luego de pasado el matrimonio civil y eclesiástico, los padres de la novia reciben, en la puerta de su casa, un *presente* (pago simbólico para compensarlos por la pérdida de la hija, consistente en mole de guajolote y otros manjares) y a la comitiva de los novios; instalados todos, se entabla un diálogo en verso entre cada parte (casi siempre representados entre personas dedicadas a ello), donde una entrega y la otra recibe a los recién casados; luego, hincados en un petate, ambos son regañados y azotados en señal de perdón por haber huido al monte y haberse casado sin consentimiento de los padres de ella. Después viene la fiesta (Añorve, 1998: 46).

Indira Añorve me confirma que “todavía van al perdón, forman a la familia de la novia para que el novio conozca a su familia. Conviven un rato y se van a la boda. Si tienen dinero, el siguiente día de la boda hacen otra pequeña fiesta, le llaman tornaboda. Mientras Lavan los trastes y reparten el pastel, se lleva a cabo la tornaboda”.<sup>3</sup>

Hay quienes consideran que no está bien visto que la pareja sólo se case por el civil, y otras personas dicen que actualmente ya cambió todo: “Ahora traen de novia a la mujer y se siguen tronando cohetes, por las apariencias”. Desde luego, hay cambios en la región debido a la globalización, como en el país en general; se ha incrementado el número de parejas jóvenes que, sin ningún ritual, viven juntos en unión libre, pero también siguen persistiendo los diversos tipos de matrimonio.

## ***Quién hereda***

Un tema relacionado con los rituales del ciclo de vida es el de la herencia. Tanto en San Nicolás como en Cuaji no hay una sola regla sobre la herencia, aunque muchas veces heredan los hijos mayores; también se dan casos

<sup>3</sup> Información por WhatsApp.

en los que los padres heredan a todos los hijos varones. En Cuaji pueden heredar a los más chicos, sea hombre o mujer.

Las mujeres, durante mucho tiempo, no heredaban porque al casarse ya forman parte del grupo familiar del marido. Actualmente, en San Nicolás, pueden heredar todos, tienen derecho igual el hombre y la mujer, pero si el padre quiere darles y según lo considere él; los hijos no pueden obligarlo a que les dé. En Cuaji, ahora, en general, heredan mujeres y hombres; sin embargo, se han dado pleitos en algunas familias porque los hijos no querían que les heredaran a las mujeres, pero ya es poco común que se les herede únicamente a los hombres.

### *Un ritual de muerte*

Vimos antes que el 21 de marzo de 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. El grupo iba a asistir a la misa, así como había ido a los diferentes eventos celebrados con anterioridad, pero decidieron irse a la playa, aunque sus familiares sabían que iban a Cuaji a la misa de Luz Marina.

En la celebración religiosa busqué a Cirita, pregunté por ella, pero nadie sabía qué había pasado con el grupo de San Nicolás. Puse atención en la ceremonia, en la Iglesia adornada con muchos carteles. Alrededor de las 18 horas, había un programa cultural para celebrar el tercer aniversario del Museo de Culturas Afromestizas. Por ahí estaba doña Hortensia Zapata vendiendo y su hija Adalilia cobrando el uso de los juegos a los niños. Andaban también los señores de la artesa y los fui a saludar. La música estaba bastante fuerte, don Efrén Noyola me dijo –eso oí– que Cirita estaba drogada, “¿cómo que drogada?”, repliqué, “ahogada en el mar”. Y me contó que no la encontraban.

Había pensado quedarme ese día en Cuaji, pero mejor les pedí a los de la artesa que si podía irme con ellos a San Nicolás. Me fui a arreglar mi mochila a casa de la familia Peñaloza y después regresé a la explanada fuera del museo. Alcancé a verlos tocar, bailar y cantar los “sones de 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 en casa de doña Cira.

Dicen que fue Cira, quien manejaba la camioneta, quien animó al grupo 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 equipo animado de 11 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 acompañantes 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.

Afuera de la casa de la familia Trinidad Serrano 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 su nieto Adiel. Nos íbamos a quedar a velar, pero una vecina comentó: “¿Qué caso tiene?”, y nos aconsejó que mejor nos durmiéramos porque al día siguiente habría mucho trabajo. Alrededor de las 12 de la noche se fueron los que estaban acompañando.

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 ese momento se levantó don Andrés diciendo que ahí venía el de la cuatrimoto, y corrió con mucha ansiedad a su encuentro. Era la noticia que esperaban: habían encontrado el cuerpo de Cirita. Don Andrés se subió a la moto con el biólogo que la manejaba. Doña Cira lloraba y exclamó: “Gracias, Dios mío, que me dejaste hallarla, pa’darle entierro”. Alguien me dio una botella de alcohol para que se lo frotara.

A Cirita la taparon con una toalla y la subieron en la camioneta, cortaron hojas de palma y la cubrieron; varias personas se acomodaron alrededor. Cuando llegamos a San Nicolás, mucha gente ya estaba esperando y se metieron a la casa detrás del cuerpo de Cirita. Parecía que estaba dormida,

la movían con facilidad; preguntaron que 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.

La vistieron de novia, con un ramo de flores rojas, aunque ella siempre vestía “cholo”: pantalones anchos, con grandes bolsas, camisa a cuadros y el pelo con el corte de hongo. Confieso que fue algo que me molestó porque me dio la impresión de que le quitaban su personalidad. La vistieron así porque esa es la costumbre cuando una mujer muere siendo “señorita”.

Llegaron los del grupo juvenil del Cerro del Indio. Desde las 12 de la noche estuvieron tocando “binuetes” [minuetes] con los violinistas de aquí y los niños bailaron.

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

La gente, al día siguiente, 23 de marzo, comenzó a llegar, algunas personas desde las 6 de la mañana. Cuando yo me levanté, después de las 7, había dos señoras: Hilaria —la que hace pan— y Silvia, la vecina de la familia Trinidad, que andaba barriendo.

A Cirita le hicieron una almohada rellena de hojas de cacahuananche. En la casa el padre Juan Francisco Martínez celebró una misa de cuerpo presente. 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 Pitahayo con su órgano y 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.

### *Nueve días. El levantamiento de la sombra*

Acerca de las creencias de los cujileños sobre lo que ocurre cuando la gente muere, Gonzalo Aguirre señala:

Transcurridos los 9 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 preocupan y turban (1985 [1958]: 183).

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

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 en donde estuvo el cuerpo. Se vela durante la noche cuando muere la persona. 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, 1985: 182-183).

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 [...]”. Eduardo Añorve refiere las costumbres cuijleñas: “Se viste como alguno de los santos principales: la virgen del Rosario, si es mujer; San Nicolás, si es hombre. Para los niños, el Niño Dios, San José o San Miguel” (1988: 48).



Cuando alguien muere, se le reza un novenario, se hace el “alevante de sombra” a los nueve 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 y 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 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 Cuaji, en los velorios, la gente lleva leña, gallinas, marranos, flores, velas, dinero.

A los nueve días del fallecimiento, algunas personas hacen el rezo en el día para no velar y dan de comer en el día; pero hay mucha gente que vela y da de cenar pozole y café con pan. No se acostumbra cooperar durante los nueve y 40 días. En el cabo de año también los familiares, amigos, conocidos y parientes apoyan con dinero o en especie. Indira Añorve me aclara que no es obligatorio, que la gente lo hace como un apoyo moral.

En San Nicolás las personas más allegadas son las que pueden llevar pollos o marranos para la comida, en tanto que las demás personas cooperan con coronas de flores, velas, veladoras o con algún apoyo económico.

### *Cuarenta días*

Cira se ahogó el 21 de marzo, los 40 días cayeron el 1° de mayo. Se hizo un rezo en la casa a las 10:40 am. Dos rezanderas estuvieron a cargo de los rezos y cantos. Vinieron como 60 personas. Al final llegaron nueve muchachas de secundaria que son parte de los integrantes del 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 de latas de chiles y de Choco Milk; otros tenían unas figuras de Walt Disney y tres más adornos de canastas con flores, eran 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 asistentes y algunas mujeres se llevaban dos o tres vasos de las veladoras que la gente llevó al velorio; las muchachas

de la secundaria se quedaron cantando mientras la gente comía, y otros se llevaron la comida a su casa y las bandejas que dieron de recuerdo.

Los rezos y cantos terminaron a eso de las 12 del día. Luego fuimos a la Iglesia y nos llevamos cargando las flores en los floreros de latas y las coronas; una señora llevaba algunas veladoras –las que estaban más llenas– en una cubeta de plástico que cargaba en la cabeza. Íbamos poco más de diez personas, entre ellas, Picha, Adiel, doña Cira, don Andrés, Marilú y yo. El altar se desbarató y las flores, coronas, veladoras y la fotografía de Cira se llevaron a la Iglesia, en donde se volvió a hacer el altar. Se acomodaron las flores, las coronas y la foto de Cirita en las gradas del altar.

El padre llegó a las 13:30 hrs, 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, quien en su corta vida había sido capaz de transmitir entusiasmo a los jóvenes de San Nicolás para que participaran en las actividades religiosas. Al final de la misa, invitó a los integrantes del grupo para que dieran su testimonio. Dos muchachas se animaron a hablar. La primera dijo que aunque Cira era muy criticada, siempre estaba alegre; la otra mencionó que la había consolado debido a sus problemas familiares.

Se acordó ir al cementerio a dejar las flores más tarde, porque a esa hora el sol estaba muy caliente. A las 5 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 e hicieron a un lado las coronas que se habían llevado en el “alevante de sombra”. Se acomodó lo que se llevó y don Andrés prendió lumbre para quemar la basura. 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 qué había hecho eso de esconderse, y 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 golpeado con las piedras en el mar, y ella contestó que sólo se había golpeado en la frente y me señaló 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.

## *Conmemoración del cabo de año*

La misa de Cirita fue a las 16 horas. Apenas alcancé a llegar. Ese día fue el aniversario 16 de la muerte de Luz Marina —a mediodía hubo una misa en conmemoración— y el cuarto del Museo de Culturas Afromestizas. Como parte del aniversario del museo, la investigadora María de la Luz Martínez Montiel dio una conferencia a la misma hora de la misa. También estaba el Encuentro de Pueblos Negros en Santo Domingo, que había comenzado desde el jueves. Cuando tomé el taxi de Cuaji 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 fue 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, la abracé y le di las flores que compré en Cuaji; eran unas flores amarillas. Don Andrés no fue a la misa ni Adiel. Poco a poco se fue llenando la Iglesia. En la misa llegaron a haber más de 100 personas; destacaban los del grupo juvenil, los nuevos integrantes y algunas muchachas que ya se salieron: Dalia, Aída y la “Cuata”. Llegó la hermana Virgen y Adelfa Marín. El sacerdote volvió a hacer la referencia de que Cira había acercado a los jóvenes a la Iglesia. En el altar había coronas de flores, floreros y la foto de Cira que mandé a amplificar; estaba enmarcada.

Saliendo de la misa dieron agua fresca con chía. Como 40 personas fuimos a casa de doña Cira, donde sirvieron mole de pollo y arroz. También doña Cira regaló un juego de recipientes de plástico; algunas de la muchachas del grupo no alcanzaron y les dio unos jarros y a otros bandejas. El mole de pollo se terminó, pero quedaba el de guajolote. A eso de las 18 horas pasamos a la Iglesia por las flores; íbamos alrededor de 40 personas. Cuando salimos con las flores, las coronas eran nueve, y nos 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, la cual no recordaba muy bien doña Adelfa, pero la cantaron; era una canción muy emotiva que 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 llegaba a su casa pensaba que anda en Carolina y que pronto iba a llegar.

## RELACIONES INTERÉTNICAS. LOS DISCURSOS DE LAS DIFERENCIAS

Fue en el periodo colonial cuando 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”.

Aguirre Beltrán afirma que la integración de la población “negra” en la sociedad nacional empezó durante la formación de ésta, nunca antes, porque la sociedad precedente no era nacional, sino colonial. El paso de casta a clase fue, tal vez, el suceso más trascendente que califica a la revolución para la Independencia (Aguirre, 1972 [1946]: 277). Considera, asimismo, que “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” (1992 [1957]: 30). 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 (1998: 15).

Aún no se logra vivir una unidad en donde se contemple la diferencia y el diálogo intercultural, que permita pensar en el bienestar del otro. Sin duda, esa carencia tiene que ver con la descomposición social que vivimos y que todos padecemos.

## **Sobre razas y racismo**

Lévi-Strauss (1987 [1958]: 304 y 323) asegura 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.

Cuando Aguirre Beltrán hizo su investigación en Cuajinicuilapa, a fines de los años cuarenta, 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 “afromestizos”, 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 enegida 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, 1994: 52).

Sin embargo, siguiendo a Aguirre Beltrán, la situación de privilegio del “negro” duró poco y después él sería 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, 1994: 53).

## Grupos étnicos y estereotipos

Como afirman Bartolomé y Barabas, 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 (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 afroestizos 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 que tienen que ver con su conformación histórica.

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

- 1) En gran medida se autopropetúa 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 (1976 [1969]: 10-11).

Por su parte, Catharine Good 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 partes 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 (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. Tanto estereotipar como estigmatizar son, en todo caso, una manera de clasificar, pues 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 (1998: 24 y 40).

Amaranta Arcadia Castillo (2000: 205), quien analizó –en Pinotepa Nacional y en la comunidad de El Ciruelo, Oaxaca– el papel de los estereotipos, señala que éstos 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 el que se ponen también en movimiento los estereotipos, y éstos 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.

Otro aspecto de estereotipar –que también señala Castillo– 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. Castillo considera que al “estereotipar con prejuicio”, lo que se señala son las diferencias.

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 y 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 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’” (Good, 1998: 121).

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 puede explicar también la hostilidad entre los



afromestizos 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, 1994: 53).

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 afromestizo. José Arturo Motta Sánchez y Jesús Antonio Machuca Ramírez (1993) señalan las diferencias notables que surgen de la coexistencia entre indígenas y afromestizos; la opinión que se forman los unos de los otros. La diferenciación que se da desde el imaginario social. Las siguientes características las presentan estos autores como una visión de los mixtecos sobre los afromestizos. Así, pues, a los afromestizos se les puede encontrar como:

Vaqueros, pescadores o peones agrícolas, dedicados a la recolección de coco, papa-ya, 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 al 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 con 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 afromestizo de carácter más hedonista y dionisiaco, con una actitud disipada 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 afromestizo de que el indio es burro y atrasado (1993: 22-26).

Luis Eugenio Campos subraya que la adscripción “moreno”, en la 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—, es una ideología de valorización de sus propios aspectos culturales y de la lucha por sus derechos (1999: 152-153).

Cardoso de Oliveira propone entender el concepto de etnia como “un clasificador que opera en el interior del sistema interétnico y a nivel

ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta” (1992: 19 y 22).

En la Costa Chica, la gente de un lugar puede adjudicar el ser más negros a otros pobladores. Sin embargo, con la ideología que se está transmitiendo a través de los “Encuentros de pueblos negros de Oaxaca y de Guerrero” algunas personas han comenzado a hablar de un orgullo negro. La discriminación muchas veces no es por el color de la piel sino por razones económicas.

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). Laura Lewis (2000) ha escrito al respecto 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 los indios, a quienes ellos consideran los seres centrales de la mexicanidad. Afirma que éstos también se anclan a sí mismos a través de los indios a la nación, como se deja ver en el rito de los apaches y gachupines (Lewis, 2000). Respecto a la relación con los “blancos”, Lewis afirma que

San Nicoladenses do not incorporate whiteness into their Mexican identities, even though some of their ancestors were White. This occurs largely because socioeconomic class formation and the geography of race separate morenos from whites while affirming moreno affinities with Indians, to whom the nation “belongs” and to whom San Nicoladenses are indebted for a village that is a metonym for that nation (2012: 307).

[Los sanicoladenses no incorporan lo blanco en sus identidades mexicanas, aunque algunos de sus ancestros fueron blancos. Esto ocurre en gran medida porque la formación de clase socioeconómica y la geografía de raza separa a los morenos de los blancos mientras afirma la afinidad de los morenos con los indios, a quienes “pertenece” la nación y con quienes los sanicoladenses están endeudados por un pueblo que es una metonimia de la nación (2012: 307)].

John Chege, en su investigación doctoral, se enfoca en los términos sociorraciales (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 con dominios de habla mucho más amplios. En general, sus datos muestran que el uso de términos sociorraciales es una característica importante del discurso de la comunidad en San Nicolás (1999: 28 y 31-33).

El investigador considera que los afromexicanos se identifican a sí mismos o son identificados con una “raza” social (negros, morenos) y también como “mexicanos”, miembros orgullosos de un Estado-nación; agrega 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 sociorraciales. 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 identifica a sí mismo en relación con los otros. Su hipótesis general es que los “antecedentes culturales” de la corriente principal de la sociedad mexicana difieren significativamente de los de San Nicolás (*i.e. in-group*) y da razón de las importantes diferencias con relación a la evaluación de términos sociorraciales, lo que produce dificultades comunicativas (Chege, 1999: 31-33).

En lo que Chege hace hincapié es en que precisamente en la Costa Chica sobreviven las minorías, y su manera de relacionarse entre ellas es por medio de las interacciones étnicas definidas 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 es para los mestizos, y los afromexicanos se han movido de la escala más baja que ocupaban en la época colonial a un lugar intermedio.

## Discursos de adscripción étnica en Cuaji y en San Nicolás

En Cuaji y en San Nicolás la población mayoritaria es afromexicana. Los testimonios –obtenidos por medio de entrevistas– que a continuación transcribo hablan de cómo la gente se ve a sí misma y a los demás y cómo consideran que la ven.

La familia Peñaloza es muy conocida en el municipio. Todos 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. Ellos participan con la asociación civil que organiza los “Encuentros de Pueblos Negros”, “México Negro”. También han colaborado con el Museo de Culturas Afromestizas.

Eva Peñaloza es profesora de primaria y 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 profesionista. 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, encargada 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. En 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 mí 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 infe-

riores 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, que 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 estatus 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 tres indígenas trabajando; ellos se dedican a los servicios y 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 permiten 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 de los encuentros de pueblos negros como un proceso de concientización; se plantea como lograr impactar más allá de la cuestión folclórica (Cuaji, 13 de abril de 2007).

Orlando Agama es un participante activo en 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”. Al compararse 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, pretende “rescatar la cultura y las costumbres de la raza afroestiza o afroestizos”.

“Hay sangre morena, yo no veo discriminación por ser de billetes. Tino fue presidente; René Juárez Cisneros, gobernador. A los que sí discriminan es a los indígenas, 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, músico y cantautor. Ha colaborado, junto con su familia, con el museo y en el concurso de la Danza de Diablos. Comenta que hace 20 años la diferenciación era muy notoria, era muy evidente la cuestión racial. Él entre los negros es indio por el pelo, y 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 nada más 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 el 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”.

Juana Marín Cruz, Minerva Herrera y Taide Rodríguez Candela de San Nicolás se califican como morenos y se sienten discriminados por la religión porque son testigos de Jehová. Dicen que la gente blanca discrimina por el color o porque tiene más que el pobre y que el negro discrimina más. La gente blanca siempre ha sido respetuosa, amable, y el indígena

puede ser despectivo. El indígena es más serio, de carácter fuerte; el moreno es más pachanguero.

En San Nicolás hay muy pocos “blancos”. 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, a quien consideran india de Oaxaca, aunque yo la consideraría mestiza.

Los morenos se consideran diferentes de los indígenas en el modo de hablar, es lo que asegura doña Lucía, quien 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 Ometepepec y allí imperan los indígenas. Los blancos piensan que todos somos indios y que nos van a tratar con la punta del pie.

Doña Onoria Arellanez Vargas y su hijo Guillermo Mauro, ingeniero civil y comerciantes ambos, se consideran morenos y opinan que “ya todo está muy mezclado”. El padre de doña Onoria es negro y su mamá blanca. Me comentaron 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 echa bronca, saca el machete y lo machetea. El negro en cambio echa 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.

Una misionera de la región, quien se considera mestiza, siente muy marcada la diferenciación entre indios y negros; éstos últimos le parecen discriminativos con los indígenas: “A quienes tienen el pelo lacio les 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, y me comentó que “los indígenas pagan misa para contrarrestar los efectos de la brujería o cuando tienen sueños feos”.

La categoría de “blanco” suele coincidir con el ser rico, como lo expresa doña Consuelo Jacinto: “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 Justina Mendoza, originaria de Copala, se considera blanca o mestiza. Sus hijos, que son blancos o mestizos, se dedican a la ganadería, a la compraventa de ganado. Uno de ellos, Alejandro Marín, fue presidente de Cuaji en el periodo pasado. Doña Justina es propietaria del Hotel Marín de Cuaji y también tiene un rancho en El Tamale. Trabajan con ella indígenas de vaqueros para ordeñar y cuidar el ganado. Considera blancos a los Miller, los Añorve y a 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 redondito, 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 [Xochistlahua-



ca]. Siempre he tenido gente que me dilata, gente de confianza, muy respetuosos. Señoras que trabajan en el aseo, en la cocina.

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”. Ella llegó de cinco o seis años a Cuaji y 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 vecindados en el municipio. Es una persona con prestigio que se incorporó 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 afroestizos, 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 afroestizos 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. Las 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 dos o tres días aquí en la cabecera, viene mucha gente de peones de Cochoapa, cada 15 días se van. Vienen con su machete en la temporada de secas, en lluvia se regresan a sembrar. Vienen por semanas ocho 15 días, de octubre, o noviembre a mayo o junio, se van en tiempo de lluvia, para ver sus propias siembras de temporal.

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, 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 afroamericanos 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 y a los “blancos” como discriminativos. También dice que los negros “son de gusto”.

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 morenos 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 afroamericanos de San Nicolás como generosos que “no hallan que darles”, o que cuando tienen algún festejo les mandan comida.

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 y 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, pero 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”.

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’ qué 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 seis a siete 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, nada más somos diferentes en el color”. Ya no siente que los discriminen porque “los viejitos ya murieron”. Los de la colonia Zapata dicen que antes los consideraban matones, aunque ellos piensan que los malos son los negros, y hace referencia a los armeros que andaban a orillas del pueblo a fines de la década de los sesenta, cuando llegaron a estas tierras.

Como vemos de los testimonios, tanto los mestizos como los indígenas consideran flojos a los afromexicanos y también los califican como “gente de gusto”, como gente que por todo hace fiesta.

De los testimonios de las personas mestizas (“blancas”), éstas se sienten integradas en la cultura de la región y no se consideran superiores; sin embargo, algunos indígenas y afromestizos piensan que los “blancos” son discriminatorios. Asimismo, los de San Nicolás expresan que los indígenas son más malos que ellos “porque ellos matan a machetazos”; pero también hay quienes consideran buena gente a los indígenas.

Los afromexicanos, por su parte, piensan que los forasteros se aprovechan de sus recursos y que se hacen de dinero de esa manera. Así, si bien por un lado se puede hablar de mejorar la raza, expresando un deseo de ablancamiento, 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, pues está presente el manejo de estereotipos que suelen ser negativos. Un maestro afromestizo, director de una escuela, me comentó que entre la gente afromestiza existe el prejuicio de que un negro no puede enseñarles, pues creen que los “blancos” saben más; asimismo, algunas personas mayores consideran que los “blancos”, como van a la escuela, son más listos.

Los alumnos de secundaria que estudian en San Nicolás tienden a regresar a sus pueblos por conflictos entre bandas de estudiantes; eso pasa con los de Montecillos y con los estudiantes del Jícaro, poblaciones consideradas afromexicanas, y lo mismo ocurre con los de Maldonado: entre los jóvenes hay algunas pependencias; los indígenas amuzgos o mixtecos son más tolerados y por eso logran terminar sus estudios.

En Cuajinicuilapa existen pugnas entre los barrios y 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 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 a menudo para realizar sus compras, a tramitar documentos o a los servicios médicos. La rivalidad con esta población es antigua, como se ha dicho anteriormente, y desde hace muchos años existe la inquietud en la gente de San Nicolás de formar un nuevo municipio. Dicha animadversión encuentra, asimismo, explicación en sus mitos y leyendas.



## INTERPRETANDO LAS SEMEJANZAS (EN FIESTAS, RITUALES Y MITOS)

En el apartado anterior se revisaron las relaciones interétnicas que sobreviven como reminiscencia de las relaciones durante la época colonial, a partir de las diferencias fenotípicas. Hemos visto, pues, que la *diferencia* es una de las características fundamentales que definen la identidad. Otro aspecto identitario esencial es la *identificación*, aunque ésta suele verse desde la perspectiva del sentido de pertenencia a un grupo, la identificación entre ellos.

Sin embargo, siguiendo el planteamiento de interpretar la cultura como un texto literario, he encontrado identificaciones de los afroamericanos con los otros grupos en algunos de sus mitos y rituales. Por ejemplo, se identifican con los indígenas en la apropiación de una práctica cultural mesoamericana: el tonalismo, y se sienten indígenas en la representación de la batalla de “Apaches contra gachupines”; además, en una de las versiones del mito del santo patrono hay un reconocimiento a las poblaciones originarias. También la fiesta de Santiago Apóstol o “Del señor Santiago” demuestra la cercanía espiritual con los hispanos, aunque se saben mexicanos, mestizos y se celebran como tales el 16 de septiembre.

Lo central de este capítulo es el contraste entre la fiesta religiosa en honor al santo patrono y la fiesta cívica, en la cual los afroamericanos se celebran como mexicanos.

## Entre lo español, lo indígena y lo mexicano

### *La fiesta de Santiago Apóstol (identificación con lo español)*

Haydé Quiroz (2003: 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 que es una celebración donde podemos encontrar implícita una cercanía 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.

La celebración “al señor Santiago” es importante en la Costa Chica en general, no sólo en San Nicolás, sino también en Cuaji —donde festejan la octava, que suele caer en los primeros días de agosto—, Ometepec —donde incluso hay una iglesia nueva que lleva el nombre de “Santiago Apóstol”— y en otras poblaciones afromexicanas e indígenas.

A continuación presento una breve etnografía sobre lo que implican los cargos de esta festividad.

#### **Fiesta de Santiago Apóstol en San Nicolás**

por Taurino Hernández Moreno

La iglesia de San Nicolás de Tolentino 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] alguna persona amiga para que reciba el cargo en julio. Los cargos son los siguientes: comisionado, primera capitana, 2o. presidente, 2a. presidenta, 5o. presidente, 6a. presidenta [sic.]. 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, puede ocurrir que, teniendo el compromiso, se casan y los padres tienen que responder de todos modos con la obligación 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 formó una comitiva que llevó 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 si ésa es la duración acostumbrada. La gente regresó a la casa para preparar los tamales y la barbacoa que debía llevar a la Comisaría, en donde 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 recuerda 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 barros 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 tanta, 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, 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 tantos jalones (diario de campo, THM,<sup>1</sup> 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,

<sup>1</sup> Taurino Hernández Moreno.

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.

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 sogá que amarraban en dos palos, enterrados a cada extremo de la calle. Iba más gente a ver ese juego que al baile. Después que al pato lo tenían guindando de esa sogá, 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 presidente 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 (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 nueve 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 y 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.

Los vestidos de las capitanas sannicolareñas son muy llamativos y bordados con lentejuelas; las visten a ellas y a sus monturas. Don Melquiades (1995) comentó que representaban a las esposas de los grandes señores españoles. En Cuaji, la vestimenta es variada; hay quienes usan los trajes típicos de charros y las mujeres visten de caballerangas; recorren el pueblo

con música de viento, pero últimamente también se acompañan con música de banda (información de Indira Añorve Zapata).

La vestimenta de las capitanas de Ometepepec, 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 los que abundan las flores y falda amplia o blusa y faldas con chaquiras; 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 capitanas cuyos padres, al pie de la montura, llevan las riendas del caballo.

### ***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 *naulli*. Esta facultad era el nagualismo” (1996: 427), y el tonal (*tonalli*, tono, tona) es el animal compañero designado a cada individuo al nacer.

Gabayet expresa: “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” (2002: 15). Neff 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. A nivel colectivo, puede operar una multiplicación de las fuerzas que llega, lo hemos visto, a la constitución de camadas. 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 (1986: 72-73).

López Austin apunta sobre esta creencia que “generalmente se ha aceptado que la ‘tona’ pertenece al territorio de lo que fuera la parte oriental de Mesoamérica” (1996 [1980]). Asimismo, considera que *tonalismo* y *naqualismo* son creencias 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 *naqualismo*, 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 (1996 [1980]).

También Aguirre Beltrán encuentra la representación que liga místicamente a una persona con un animal, y que se realiza momentos después del nacimiento, no sólo en el afromestizo, sino 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 (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 librará 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” (Aguirre, 1985 [1958]: 185).

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 (1994: 103).

También López Austin hace la diferenciación de ambos fenómenos: “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” (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 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” (diciembre de 2000), 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 lledes con el *dotor*. Sácame las espinas, traigo muchas espinas en los pies’; como las zarzas están en la 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 arroja 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, hombrecitos todos juntos, las mujercitas aparte, ya que a 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 compañero la carne puede estar varios días hirviendo y no se ablanda.

A doña Cira le llamó su hija Cirita de 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 blan-

cos, 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 de 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 aquella persona si es de allá o es de aquí, si es de allá le digo bu'ca quién 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 desesperao 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 quebrao; después aquí con el remedio. Le digo que se han admirado tan graves que los traiban en carro. Les arreglaba 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 traiban 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 levanté desmemoriada, buscando a mi’jo, lo jallé debajo de la cama”. Y otra dice: “No es que se te cairía 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 buscarles 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 a los gatos, viene usted y le dan ese ‘michito’, lo bota pa’l 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 él se arroja 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”.

### ***¿Por qué San Nicolás se quedó en Zitlala? Análisis estructural del mito del santo patrono***

La historia oral de San Nicolás es rica en mitos y leyendas que les dan a sus pobladores un sentido de pertenencia a su comunidad. 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 (Aguado y Portal, 1992), 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 (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 qué manera se perciben a sí mismos, cómo ven a los otros y cómo son vistos por los demás. Aguirre Beltrán señala que los cuileños no se identifican con los africanos, se llaman a sí mismos mexicanos.

En pláticas que tuve con lugareños (en estancias durante los años 1995-1996), percibí en algunos de ellos cierto 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 pueblos originarios y es, asimismo, sorprendente lo que revelará el análisis estructural del mito del santo patrono. Además, como comenta Taurino Hernández, existe 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 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 a precio un poco mejor. Esto es bien aceptado por los afromexicanos. En cambio, en ocasiones, cuando se forman matrimonios mixtos con indígenas, no es bien visto (diario de campo de THM, enero 1995).

Esta relación de ambigüedad concerniente a los indígenas encuentra una justificación en el mito del santo patrono de San Nicolás. Como veremos, este mito fundacional contribuye a la cohesión del sentir común:

La aparición del santo 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 decían que cuando se apareció el santo, el cura que venía de Cuaji quiso llevarlo a bendecir a Chilapa. Cuando ya lo traía de regreso, 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, pero 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 el nuestro. De todos modos, el santo viene todos los 10 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, 24 de junio de 1995).

Podemos ver que el santo de este mito pertenece a la tradición judeocristiana 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.

Para Lévi-Strauss son tres puntos importantes los 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 (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 cuáles 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 y 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 y va el 10 de septiembre a su festejo

10. Asiste disfrazado a la celebración que en su honor hacen los afromexicanos
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 esconde
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. 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 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 afromexicanos) 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 baja. Después de bendecir al santo, tentativamente, podemos decir que este ser sobrenatural pasa después de la bendición de profano a sagrado.

Al iniciar el regreso a San Nicolás, el sacerdote de Cuaji piensa que el santo debe de quedarse en Chilapa (el lugar sagrado) y no volver a San Nicolás (lugar profano), pero a éste parece no agradecerle 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 afroamericana), 2) Cuajinicuilapa (población afroamericana)/cabecera municipal, 3) Zitlala, población nahua, y 4) Chilapa, lugar de “blancos” o mestizos. En el siglo XIX Zitlala pertenecía al Distrito de Chilapa y en la actualidad ésta es la ciudad que rige el comercio regional.

Inicialmente encontramos la oposición entre lo afroamericano (representado por San Nicolás y por Cuaji) y lo “blanco” o “mestizo”, ejemplificado por Chilapa. El papel de Zitlala, población indígena, marca una relación intermedia entre lo blanco y lo afroamericano. El santo no regresa con los afroamericanos y 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 < Cuajinicuilapa.

Curiosamente los polos de estas relaciones son los pares subordinados: San Nicolás/Zitlala, a los cuales involucra el santo, ya que aparece en San Nicolás pero se queda en Zitlala.

Aquí por la relación con el santo, San Nicolás queda subordinado a Zitlala, dado que el santo se quedó en esa población. Así tendríamos a Zitlala > San Nicolás.

En el plano del paradigma o del significado, después de revisar los haces de relaciones, podemos conjeturar sobre esa realidad inconsciente que nos da a conocer el mito, que existe cierta envidia por parte de los afroamericanos hacia los indígenas que tienen al santo verdadero, por ser ellos los originarios de estas tierras. Siguiendo las ideas de Lévi-Strauss:

[...] 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 significante. 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” (1974 [1958]: 234).

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.- El santo no se va a Chilapa, tampoco regresa a San Nicolás, se queda en <i>Zitlala</i> , población indígena, cercana a Chilapa.	
3.- Emprenden el regreso del santo ya 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.- El santo que está en Zitlala es el de San Nicolás.	
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.- Cuando San Nicolás se va al pueblo que lleva su nombre, la iglesia de Zitlala permanece cerrada y nadie puede abrirla.	
9.- Sin embargo, no olvida a San Nicolás y va el 10 de septiembre a su festejo. 10.-Asiste disfrazado a la celebración que en su honor hacen los afromexicanos.			11.- Algunos se han dado cuenta de su presencia. 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.
16.- Las imágenes del santo que hay en Cuaji y en San Nicolás son copias.		17.- El bueno es el de Zitlala.	

El santo que está determinando la relación de identidad de los afromexicanos de San Nicolás prefirió a un pueblo originario; 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. De esta manera, 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 fue ignorado durante mucho tiempo.

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 Françoise Neff:

San Nicolás de Tolentino, eremita 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 robado 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 zitlaticos, 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.

## *La fiesta religiosa de San Nicolás de Tolentino, 9 y 10 de septiembre*

La identidad se fortalece con la celebración de las fiestas o los rituales que propician la identificación entre los individuos de una 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 (1992: 87- 88).

Como ya se ha dicho, son dos las celebraciones al santo patrono San Nicolás Tolentino, las cuales constituyen un solo ciclo ritual. 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, y el dinero que se recolectó de las cooperaciones voluntarias y de las “multas” que cobran 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 participan durante el mes de septiembre desde un poco antes del 10 de septiembre, 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.

El ritual que se lleva a cabo en los primeros días de enero y que empieza con el novenario desde el 1° de septiembre en honor al santo patrono



está relacionado con el mito de su aparición y 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 la población de quien se cuenta que “era un niño muy obediente y acomedido; decía: ‘mamá, voy por la leña’”. San Nicolás niño jugaba con el barro cerca de la laguna y hacía monitos de barro, así formó a sus danzantes o 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. Él es originario, ¿no ve que hasta moreno está?” (Guadalupe Hernández, octubre de 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 que a dónde 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, octubre de 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 tratar de encontrar a lo que da sentido (Maira Ramírez, Ciudad de México, julio de 2007).

## *Análisis estructural de 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 seis “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 trae el cuerno. Todos los demás son vaqueros. Hay dos personajes carnalescos que forman parte del 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 rebozo o chal y trae una muñeca como si fuera su bebé, una muñeca blanca. Además, hay tres 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, si no 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 cua-

dros; predominan los colores oscuros, pero también hay azul cielo y beige. Los pantalones de mezclilla son de diversos colores. Usan paliacates que les cruzan del hombro a la cintura y un pañuelo rojo en las manos. Algunos traen huaraches y otros zapatos cerrados o tenis.

Los Panchitos son niños que usan un sombrero forrado de papel brillante rojo, adornado con moños de regalo de diferentes colores y con espejos pequeños; acompañan al Pancho y a la Minga; dice la gente que son sus hijos. En el baile que ejecutan, pasan casa por casa a pedir “una multa” a los que supuestamente le pusieron el fierro con sus iniciales a su toro, al toro petate. El Pancho usa una máscara negra; trae un lazo y una pistola. El personaje tiene las características de transgresión sexual atribuidas a los diablos, 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 (1996: 16 y 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 utilizar 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.

### 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. 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 y después en una, luego en un círculo y otra vez en 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” al toro de petate, con un pañuelo en la mano; también los Panchitos toreadan, todos dicen sus “relaciones”. El toro petate baila. Después se hace el reparto del toro. El Pancho bromea con la Minga y se pasean alrededor: “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 que ríen y corren. Los danzantes llevan las garrochas en las manos. Esta es una noche alegre con llovizna, cohetes, quema de castillo, humareda y un fuerte olor a pólvora (Diario de campo JST, 9 de septiembre de 2002).

Los vaqueros lucen dos paliacates cruzados alrededor de los hombros, no vienen propiamente uniformados, aunque la mayoría viste con camisas a cuadros de diferentes colores, pantalones de mezclilla de diferentes colores y tenis; otros traen playeras. El toro petate iba adornado de globos. En el transcurso de la noche, reparten 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 está programada la misa y a las 10 hay una procesión por el pueblo.

Las relaciones de los vaqueros se dicen cuando se torea. Se mencionan diversos lugares: San Marcos, Acapulco, Pinotepa, Zitlala.

## 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  
V: 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. Al principio, como poca gente tenía 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 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 preguntando si lo han visto. Cuando lo encuentran, tiran cohetes y baila la Minga con el Pancho.

Antes de salir a recorrer las calles, los vaqueros anotan en el petate las iniciales de las personas en cuyas casas se pedirá cooperación. El toro

petate es un armazón forrado con petate y 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 de 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 con ella golpea o toca las puertas de las casas. En la búsqueda del toro y luego en el recorrido para “cobrar multas”, participa mucha gente del pueblo, los niños, los jóvenes y algunos adultos que van detrás del Pancho y la Minga, y también los dueños de las casas a las que pasan a multar y quienes 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:

¿Que 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 cómo 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 contonea].

Luego piden que bailen el Pancho y la Minga, mientras los músicos 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 un 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 se juntó con 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 (Gutiérrez y Neff, 1985: 25).

La mayordomía 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 o 30. Sobre el reparto del toro que se hacía entre las mujeres, como lo refieren Neff y Gutiérrez (1985), ahora los participantes en reparto paródico son los vaqueros, el Pancho y los Panchitos.

En Cuaji también se lleva a cabo esta danza. El 9 de septiembre esconden el toro y, una vez que los vaqueros a caballo lo encuentran (ese mismo día), se lo llevan bailando con música de chile frito, que le toca sus sonos especiales por las calles y luego baila en la Iglesia. También bailan los vaqueros, el Terrón y la Minga. Aquí no aparecen los Panchitos.

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 del toro, sólo el mayordomo sale a las calles con el armazón del toro petate. En Ometepec participan los mayordomos como vaqueros y son los que bailan y dicen relaciones a la imagen de la Iglesia; los vaqueros de aquí tienen una vestimenta similar a los de San Nicolás.



## *La fiesta cívica. Celebración de la mexicanidad, 15 y 16 de septiembre*

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 instalaciones 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 vistieron “a su manera”. Con los gastos de la Reina, fueron 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 buscar a los otros miembros que ocupen la secretaría, la tesorería y a cuatro vocales. Desde agosto se comienza 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, en donde premian a los jinetes que resisten y no los tumba el toro.

La noche de este año hubo un programa cultural de las diferentes escuelas que culminó 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).

La danza de los apaches es bailada en diversos lugares de la Costa Chica y de la región norte de Guerrero, con algunas variantes. En poblaciones indígenas, como San Luis Acatlán, “los apaches” pintan sus cuerpos de negro con carbón molido y aceite quemado. Su vestimenta se caracteriza por llevar un penacho adornado con plumas de guajolote, crin de caballo, un arco, flechas, taparrabo. El personaje femenino, en algunas partes, es la Malinche, y en otras la América. Puede haber parlamentos o no. Cambia, también, la manera de ejecutar la danza (González, 2005: 95).

En el municipio de Cuajinicuilapa se ha perdido en la memoria desde cuándo comenzó la representación de la Danza de los Apaches y de las Reinas de América y España. En una entrevista que María de los Ángeles Manzano le realizó a Germán Miller, él cuenta que desde principios del siglo XX 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 al 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 24 horas terminó el programa escolar. El comisario leyó un discurso sobre la Independencia y a las 24:05 dio el grito. La América recitó una poesía y dio 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 de comunidades vecinas.

### *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 se ha mencio-

nado, 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” (1996: 12 y 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 representación de la batalla en el centro del pueblo el día 16.

A la reina [de España] la acompañan de damas dos niñas y tres señoritas instaladas 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.

Algunos de los apaches visten con bermudas y otros con pantalones de diferentes colores. Según iban a coronar a la reina, pero ya no se hizo, pues acaparó la atención el baile que llevarían a cabo los apaches con la América.

Jáuregui y Bonfiglioli nos hacen reflexionar sobre estos procesos dancísticos, los cuales:

Son hechos simbólicos complejos, constituidos por un núcleo de movimientos rítmico-corporales que se interrelacionan 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” (1996: 19).

## La danza

En la danza sólo intervienen la América y los apaches. Quienes dirigen el ensayo son los miembros que tienen varios años participando. Se forman cuatro 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 tres: un violinista, un tamborilero y un trompetista.

## Indumentaria y parafernalia

El vestuario de los participantes nos recuerda que estamos ante un rito, como enuncia 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” (1993: 76).

Maira Ramírez 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” (2003: 24).

## El vestuario de los dos grupos antagónicos

<i>América</i>	<i>Reina</i>
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.

*Continúa...*

<i>Apaches</i>	<i>Gachupines</i>
La vestimenta de los apaches es una playera de color rojo de la cual cuelgan corcholatas aplanadas; algunos traen bermudas y otros pantalones. Usan un penacho con plumas de guajolote (de 1 a 3 plumas) y 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 mezcilla. Sólo se distinguen porque traen cohetes en las manos.
Con vestimenta especial.	Sin vestimenta.
<i>Parafernalia:</i> Arcos y flechas (olotes pintados).	<i>Parafernalia:</i> Cuetes y cámaras.

## 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 sonos. Estos músicos también acompañan a los bailantes del toro petate el 10 de septiembre.

## Los pasos de la danza

No hay mucha variedad en los pasos de la América y los apaches. Son pasos menudos: tres hacia adelante y tres hacia atrás, seguidos de saltos y acompañados de aullidos, que hacen al llevarse la mano a los labios, provocando una especie de percusión con los labios en posición de o.

## 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, bailan la América y sus apaches. Los movimientos de esta

danza son saltos y 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 cohetes y, luego de acercarse, se persiguen mutuamente por el centro del pueblo. La gente busca resguardarse de los cohetes y de las cámaras; se hace una gran humareda. 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 y danzan. Posteriormente, regresan 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, los músicos tocan y se canta el *Himno Nacional*. Hay porras a la América. Para finalizar, la América y la gente arrancan los adornos, que son cadenas de papel de china de los colores nacionales y las banderas. [¿Se simboliza el rompimiento de las cadenas de la esclavitud? Ese comentario me hicieron, que 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, pues son los que usan cohetes, aunque también los apaches les tiran a dar con sus flechas. Afuera de la comisaría les toman fotos a la América y los apaches. Hay una gran emoción por parte de la gente que participa en la representación de la batalla, quien se resguarda de los cohetes, animando a los apaches y 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 la primera aparición de la América, la reina [de España] y los apaches: la América, al vestir con traje que alude a una noble azteca y que interviene directamente en la ceremonia del grito de Independencia, los sannicolareños la sienten su reina y se identifican con los apaches como si realmente estuvieran defendiendo su territorio de los gachupines, extranjeros. Tenemos, pues, la presencia de los apaches contra la ausencia de los

gachupines y una reina española que no interviene en la ceremonia, aunque está presente y la contemplan.

En la “danza teatral” de los apaches contra gachupines, encontramos a los afromexicanos identificados con los indígenas, sólo que el nombre corresponde a los nativos del norte del país y de Estados Unidos. El imaginario que existe de los apaches tiene que ver con la bravura de un pueblo indómito.

En este ritual encontramos la conciencia de un mestizaje a través de la identificación con la población originaria de México. Tal vez por eso no hay la representación de un afrodescendiente en este ritual, más bien la afirmación de la mexicanidad.

## LA CONSTRUCCIÓN DEL VÍNCULO SIMBÓLICO CON ÁFRICA EN LA CULTURA E IDENTIDAD AFROMEXICANA

Gonzalo Aguirre señala la pérdida de las culturas africanas que en la Nueva España el africano 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 (1985 [1958]: 10-11).

También afirma que, en ese tiempo (su trabajo de campo en Cuijla fue a fines de 1948 y los primeros días de 1949), los cuileños no se identifican con los africanos y contrasta el concepto de comunidad que caracteriza a los indígenas, “quienes jamás se llaman mexicanos ni amuzgas ni mixtecas. Los negros [...] se consideran mexicanos y con iguales o mayores derechos sobre su territorio que el más xenófobo de los mexicanos. En sus canciones y en sus corridos les gusta afirmar esta su nacionalidad con verdadero orgullo” (1985 [1958]: 30).



Al respecto, Eduardo Añorve Zapata, el cronista de Cuaji, ofrece una visión actual:

El asunto es espinoso. Ahora se acepta que los negros vinieron de otros lugares. Antes eso era imposible: los negros eran tan o más mexicanos que los indios. [...], y hace veinticinco años, cuando se veían negros en la televisión (aquellos que acompañaban al “salvaje civilizado” llamado Tarzán) se explicaba que eran cubanos. Ni idea se tenía que existía África. Luego, un amigo reclama que la educación nos ha engañado, pues los maestros nos han hecho creer que somos mexicanos, y nos han inculcado que México es un país de indios (todos somos indios), ignorando que nosotros somos negros, omitiendo que África existe, ajustando su enseñanza a los planes y programas diseñados en el centro, obedeciendo la idea de ser y hacer una nación. Un crimen más cometido en nombre del progreso (2011: 26).

Sin duda, en México las circunstancias de la esclavitud y de la discriminación de la época colonial, que continuó después, determinaron que los afrodescendientes prefirieran las uniones con las indias y el “ablancamiento” en su progenie hasta épocas actuales, circunstancias que no permitieron una identificación que pudiera integrarlos como una comunidad, lo cual sí ocurrió en Estados Unidos debido a la segregación y por el liderazgo.

A la región han llegado investigadores en busca de las huellas africanas, siguiendo el camino iniciado por Aguirre Beltrán a fines de la década de los cuarenta, y por Gabriel Moedano en los años sesenta, y con un aumento de su presencia en las décadas ochenta y noventa y hasta la fecha.

Con el impulso de un grupo de profesionistas y activistas de Cuajinicuilapa, se logró la creación de lugares de memoria de la diáspora africana, y así pueden verse el Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña” y el Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero (un foro que se lleva a cabo desde 1997).

La construcción del museo (en 1999) ha reforzado el imaginario de esa identidad con la lectura sobre el pasado de la esclavitud y la llegada de africanos esclavizados a lo que fue la Nueva España, tanto por Veracruz como por las “Costas de la mar del Sur”. La Asociación de Profesionistas también fortaleció, por medio de concursos, primero, y luego como encuentros, la Danza de los Diablos, que se ha convertido en una de las danzas representativas de los afromexicanos.

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. Algunos de sus primeros integrantes han formado otros grupos o colaborado en otros foros, en programas de radio y televisión, en las redes sociales y en publicaciones en las cuales difunden la toma de conciencia de lo que consideran una identidad que ha sido negada, dando un reconocimiento al origen africano de sus antepasados y denunciando la discriminación; asimismo, han cobrado conciencia de actitudes culturales racistas, como la búsqueda de “mejorar la raza” por medio de matrimonios con “blancos”.

En el Encuentro de Pueblos Negros se ha reflexionado sobre la necesidad de cambiar la percepción de inferioridad por un sentimiento de orgullo por el color de la piel morena, pero también por los logros y el esfuerzo de sus congéneres. Los afroamericanos están fortaleciendo su identidad, la visibilización de su cultura, y, con el paso del tiempo, se ha ido construyendo un vínculo simbólico con África en diversas expresiones culturales: en la lírica popular, en algunas danzas acompañadas por instrumentos musicales, como la quijada de caballo y el bule palmoteado (a los que investigaciones recientes les atribuyen origen africano); y como procedente también de África, algunos autores consideran a la *Chilena*.

En la música se ha reforzado el imaginario que asocia una forma de violencia como propia: “Soy el negro de la costa de Guerrero y de Oaxaca, no me enseñen a matar porque sé cómo se mata”. Los afrodescendientes son mujeriegos, alegres, bailadores, diferentes a los pobladores originarios, más callados, sumisos y trabajadores, distintos al “blanco”, mestizo, en su alegría, en sus fiestas, que son más llamativas.

Otras danzas que se han resignificado como propias de los afroamericanos son la Danza de los Diablos y el Baile de la Artesa. Al respecto, me parece importante citar las palabras del músico y pintor Jorge Añorve Zapata: “Con las danzas estamos asimilando ser negros. Por ejemplo, con la Danza de los Diablos”.

## **Resignificaciones en la tradición oral, dancística y musical**

Sobre la tradición oral, se ha tratado en un capítulo anterior, aquí sólo agrego algunas resignificaciones en la lírica popular y en la construcción de algunos imaginarios sobre la artesa.

## *Danzas apropiadas por los afromexicanos*

### *La Chilena*

Moedano confirma que la Chilena se ha convertido en un género representativo de la región. Hemos visto en páginas anteriores que algunos autores consideran que la Chilena proviene de la zamacueca o cueca, cuyo origen es africano. Es muy interesante que a la danza de la Chilena, apropiada por los afromexicanos actuales, se le atribuya un origen africano, aun cuando en el transcurso del tiempo haya tomado pasos de baile españoles. Las chilenas combinan la música, el canto y los versos pícaros; se bailan al ritmo de zapateado con pañuelos o paliacates, predominantemente, rojos en el piso y, ocasionalmente, en programas culturales sobre la artesanía, que también es un objeto que se ha resignificado como símbolo de afromexicanidad.

### *La Danza de los Diablos*

En el rescate de la Danza de los Diablos intervino la Asociación de Profesionistas de Cuajinicuilapa al promover concursos con las escuelas de comunidades cercanas, como El Quizá y Cerro de las Tablas. Algunos de ellos son parte del comité del Museo de las Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña”, en donde ha tenido una importante participación Orlando Agama. Cada 1º de noviembre se llevaba a cabo el concurso de la Danza de los Diablos en Cuajinicuilapa. Ahora es un encuentro y su promoción ha hecho que otros pueblos, no sólo del municipio de Cuajinicuilapa sino también de Ometepec, la hayan reactivado o la empiecen a bailar.

García y Guerrero señalan la descripción de los diablos:

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 es interpretada con música de

viento. Los diablos recorren las casas donde reciben bebida y comida por parte de los caseros (en González, 2005: 32-34).

Una de las interpretaciones de la Danza de los Diablos la ofrecen J. Antonio Machuca y J. Arturo Motta, quienes resaltan la asociación entre el ganado vacuno y el mal metaforizado en el diablo para las poblaciones originarias:

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 (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 por 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; éste, 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 y 13).

Beatriz Morales considera que la Danza de los Diablos es una forma de ofrenda similar a las que hacen 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 afromestizos 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 siguen pasando de generación en generación (2006: 52-53). Personalmente, coincidido con ella. Sin duda, esta danza de ritmo mágico es una ofrenda no sólo para sus ancestros, sino también para los vivos que tenemos la fortuna de presenciarla.

La Minga, además de participar en esta danza, también es uno de los personajes de la Danza del Toro de Petate, que se realiza el 10 de septiembre en los festejos de San Nicolás de Tolentino. En la Danza de los Diablos la Minga es acompañada del Diablo Viejo. En el caso de la Danza del Toro de Petate, es acompañada por el Pancho o el Terrón. Los días 1º y 2 de noviembre se lleva a cabo la Danza de los Diablos, quienes pasan a pedir ofrendas a las casas en donde se hacen altares a los muertos.

### *El baile de la artesa*

Otra de las danzas que se han recuperado es la de la artesa, con su música de *sones de artesa*, aunque también se puede zapatear al ritmo de las chilenas. Esta danza dejó de ejecutarse durante muchos años; no obstante, el recuerdo de la danza había quedado en la memoria de los viejos durante 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 comunica-

ba 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).

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, sólo que no está hecha con tablas clavadas sino que es de una sola pieza. En su manufactura se ocupa principalmente el árbol de parota, y en uno de los extremos se talla la figura de algún animal, la cual puede ser un caballo, un toro o una vaca. Los bailarores viejos de la región se dieron a la tarea de recuperar esta danza y, hace tiempo, lo realizaron con ayuda de Culturas Populares. 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; y han sido bailarores el señor Elpidio, don Melquíades Domínguez y doña Catalina Bruno, quien además enseñaba a bailar y recitaba los versos. Entre otros lugares, han ido a bailar a Cancún, Cozumel, Oaxaca, Veracruz y a Estados Unidos. Asimismo, se hicieron acreedores al Premio Nacional de las Artes en 2001.

No obstante, por un mal manejo de la documentación por parte de la Unidad Regional de Culturas Populares, el premio derivó en conflictos, ya que, supuestamente, por los requerimientos de la documentación debieron designar a alguien como responsable del grupo *Sones de Artesa*; esa es la información que pude recabar en ese tiempo. Sin duda, Tiburcio Noyola cuenta con los méritos para ser premiado, lo lamentable fue la confusión entre un premio propuesto para un grupo, que derivó en un premio individual para la persona que se asignó como responsable. A pesar de que se entrenó el baile con niños, niñas 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 lo permitieron.

Carlos Ruiz, quien realizó su tesis de licenciatura sobre la artesa, describe con detalle los instrumentos con los que se toca. Dice del cajón, que el lado de la superficie de madera más amplio tiene clavada por encima una membrana tensa de piel de venado:

El cajón por lo general se ejecuta por 3 tamboreadores que se acucillan (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 (2001: 53 y 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. Actualmente, más bien se baila en fiestas comunitarias y en festividades culturales. En años recientes, se ha incorporado que una muchacha vestida de novia baile en la artesa “y se hacen representaciones de la vida cotidiana, chaponada, tarecuada, desgranando la mazorca, el lavado en batea, echar tortilla, ir al agua; se representa el rapto de la novia, el cambio de la novia, el perdón y el entregamiento” (información del licenciado en Danza Regional Mexicana, Benigno Marín Petatán, quien ha incorporado esos cambios. Cuaji, 1º de noviembre de 2017).

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, el hocico y las orejas; tiene figuras labradas en la cara que se deja ver, y 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 cuba con cabeza de caballo 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. Desde hace varios años, he escuchado (2000) que el negro baila sobre la artesa, en la que predomina la figura de caballo, porque este animal representaba al español y de esta manera consideraban que bailaban sobre un blanco, lo cual don Melquiades Domínguez lo atribuye a un código secreto entre los cimarrones.

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 del vínculo simbólico con África, y desde luego refuerza el imaginario afromexicano, ya que desgraciadamente hubo una pérdida de su memoria colectiva acerca de sus orígenes.

Al respecto, transcribo una entrevista de Taurino Hernández con don Melquiades Domínguez, realizada en 1994:

Don Melquiades ha ido a bailar a Cancún, Zihuatanejo, Acapulco, Veracruz y México. Baila sobre 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 al principio lo veía como juego, decía: “vamos a ver qué pasa, voy a ir”. Pero le siguen, por qué gastan tanto en hoteles, comidas, pasajes. Yo no veo que tenga importancia (San Nicolás, 3 de agosto de 1994).

## **El vínculo simbólico con África a través de la poesía**

Sin duda, hay aportes destacados a la literatura universal por autores que tratan sobre afrodescendientes o que son capaces de captar el ritmo



africano en su poesía, como es el caso de Nicolás Guillén, escritor cubano a quien Quince Duncan considera precursor del afrorrealismo, aunque –como el mismo autor lo dice– no fuera él quien introdujera el tema de la afrodescendencia ni tampoco el primer escritor afrodescendiente en América Latina:

Pero la obra de Nicolás Guillén marca una gran diferencia porque, siendo uno de los poetas más destacados de la lengua castellana, propuso una nueva corriente de pensamiento literario, dando a lo afro un nuevo sentido de pertenencia. *Motivos de Son* produjo un impacto revolucionario en lengua castellana y se erige como un faro al cual habrían de abrazarse un destacado grupo de seguidores como forma avanzada del pensamiento de la afrodescendencia latinoamericana. Guillén arrebató la palabra de los negristas y se la devuelve a la comunidad afrodescendiente, presentándola de manera articulada y completa, una visión intelectual acorde con los nuevos tiempos.<sup>1</sup>

El escritor costarricense Quince Duncan explica el afrorrealismo 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” (2006). El autor considera el punto de arranque de esta nueva corriente a partir de 1996, constituida por las siguientes características:

1) El esfuerzo por restituir la voz afroamericana por medio del uso de una terminología afrocéntrica; 2) La reivindicación de la memoria simbólica africana; 3) La reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana; 4) La reafirmación del concepto de comunidad ancestral; 5) La adopción de una perspectiva intra-céntrica; 6) La búsqueda y proclamación de la identidad afro (Duncan, 2006).

En la literatura mexicana la huella de los africanos es exigua; la encontramos en los villancicos de Sor Juana, en donde transmite el habla trastocada y el bullicio cotidiano de la población de origen africano, con quien la autora tuvo un contacto cercano a través de los criados de la familia y de su

<sup>1</sup> Recuperado de <[quinceduncan.wordpress.com/afrorrealismo-en-las-letras-afrohispanoamericanas/](http://quinceduncan.wordpress.com/afrorrealismo-en-las-letras-afrohispanoamericanas/)> (consultado el 28 de julio de 2016).

esclava. Boullosa rastrea la presencia del negro en la literatura mexicana y la encuentra también en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz, quien capta el habla de los afromexicanos: “No sólo a un nivel léxico —de primera generación, de recién llegados—, también en su textura sonora los poemas de Juana de Asbaje tienen empatía con la negritud mexicana” (2000: 25). Aunque —como señala Silvia Alarcón (2016)— es bien sabido que la obra de la Décima Musa se enfocó en la reflexión filosófica, moral, en la banalización de lo efímero, entre otras temáticas y que estuvo dirigida a un público culto, en su literatura se encuentran poemas, sobre todo en las llamadas “Ensaladillas”, que muestran el color de la piel de manera festiva:

Morenica la esposa está,  
porque el sol en el rostro le da...  
negra la esposa se nombra,  
no es porque ella tiene sombra,  
sino porque le da el sol,  
de su pureza el crisol,  
que el sol nunca se le va.<sup>2</sup>

Para Alarcón (2016), ésta es una forma de hacer notar la presencia del negro a quien se le hacía a un lado por su color. A través de este lenguaje festivo, alegre, las castas tuvieron una representación que modificó la forma negativa de describirlas.

Otro autor que muestra afecto y admiración por los negros en su obra es José Joaquín Fernández de Lizardi, “El Pensador Mexicano”, en la cuarta parte del *Periquillo Sarniento*, la cual no pudo salir a la luz —como expresa Boullosa— por prohibición de los censores.

En la tradición poética se alude a un “negrito poeta”, de quien se duda sobre su existencia real. Boullosa recurre a autores como Valle Arizpe y Eduardo Matos Moctezuma, quien publicó en 1982 *El negrito poeta mexicano y el dominicano*, en donde inquiriere sobre la vida y obra de dos poetas populares afrolatinos y la recopilación de los poemas que la memoria colectiva les atribuye. Carmen Boullosa considera que “no es menos importante que un hecho histórico, la creación imaginaria colectiva —la leyenda, el mito— es la huella más honda, más presente, de lo real. Es el caso de *El negrito poeta*” (2000: 15).

<sup>2</sup> *Ensaladilla II*. Fragmentos de los villancicos que se cantaron en la fiesta de la Asunción de 1685 en la Catedral Metropolitana.

## *Lírica popular de la Costa Chica*

Margit Frenk contraponen la poesía *lírica a épica y dramática*. El término *lírica* se refiere justo al carácter básicamente no narrativo. Aunque mucho de lo que así se califica no corresponde con la *lírica* en el sentido de “expresión poética de vivencias personales” o de poesía cantada. Frenk prefiere el término *popular* para esta poesía: “La frase de *tipo popular*, aplicada a una composición, implica que en ella encontramos un estilo popular, ya porque fue efectivamente cantada entre el pueblo, ya porque en ella el estilo popular ha sido imitado, total o parcialmente, por alguien que ya no pertenecía a la cultura popular” (2003: 9). Sin embargo —como la misma autora lo aclara— siempre han existido cruces de lo popular con lo culto.

En la *lírica popular* de la Costa Chica de Guerrero han destacado algunos autores cuyos versos han trascendido hasta la actualidad. Arturo Warman (1995:94-95) señala la creatividad culta y la creatividad popular como polarizadas. Pese a ello, considera que lo culto debe transformarse en popular en el sentido de ser más accesible a la mayoría. Asimismo, lo popular debe valorarse, no equipararse, ya que lo popular sobrevive por ser contestatario. Lo que guardan en común lo culto y popular es que ambos tienen que ver con lo colectivo.

Sobre la *lírica popular* de la Costa Chica, Manzano expresa que la palabra se convierte en un vehículo para reafirmar su identidad: “En el caso de la poesía popular y la copla se observa que los afrodescendientes le cantan también a su negritud” (2016: XXXIV), y considera a Rubén Mora (Santiago Cuatepec, 1910-1958) como un poeta representativo de la región

ya que sus poemas “Costa” y “La potranquita” marcaron el estilo de una poesía vernácula en donde el amor a la tierra se expresa emotivamente, se observa una comparación de la tierra con la mujer amada, por eso la tierra canta, ríe y expresa su sensualidad con festejos coloridos. Con versos octosílabos y rima consonante, y este modelo estrófico, es el que escuchaban los pequeños en los festejos patrios escolares, con declamaciones que provocaban un tono festivo y cívico, la exaltación de los héroes, de la patria y del terruño. Se dice que en vida no publicó libro alguno, sin embargo su poesía era ya conocida y se pasaba de voz en voz (Manzano, 2016: XXXV).

## Costa

Rubén Mora

Costa jocunda y risueña  
como suele ser la costa  
mujer de cintura angosta  
y ardiente carne trigueña  
dentro de tu alma costeña  
plantó su feria la vida  
tu sangre es llama encendida  
tu carne es carne de anona  
'Güeles' como hembra sazona  
Bañada en agua florida.

Otro autor destacado en Guerrero es Juan García Jiménez, originario de Ometepec, poeta y periodista, quien fuera catedrático de Literatura de la Escuela Nacional de Maestros. Publicó *Alma vernácula* (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 cierta ternura, al negro Fredisvundo:

### Romance de Fredisvundo

Juan García Jiménez

*Pateco, chimeco y chando*  
Con el pelo *rechilvudo*  
Y *cuculuxe*, hace ronda  
A una buena hembra del rumbo.

¡Fredisvundo, Fredisvundo!  
¡Caramba, que eso no es tuyo!  
Piernitas de *tingüiliche*,  
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, [...]   
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 *trinsito*  
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.

Otros poetas populares fueron antologados por Candelaria Donají Méndez Tello (2008). Algunos de ellos son Amado del Valle, Francisco Hernández Domínguez, Efraín Villegas Zapata, Humberto Tejedo del Castillo, Joaquín Álvarez Añorve, Bibiano Coronado Cortéz y Thelma Valverde Díaz. También Donají Méndez ha incursionado en la cultura afromexicana a través de distintos géneros, además de ser una destacada activista por el reconocimiento constitucional de los afromexicanos.

En la lírica popular de la región a partir del siglo XXI, hay aportes en la construcción de un imaginario que alude a los orígenes africanos en Guerrero. En el libro *Ébano* (Larrea y Torres, 2006) aparecen los poemas ganadores del concurso en honor a Gabriel Moedano, quien falleció hace algunos años. A continuación transcribimos los poemas ganadores.

## **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 cómo 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 cuatro 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 del “negro retozón” afecta también al mar, ni la ola lo resiste y el mar lo arrulla. Se expresa la alegría de vivir atribuida a los afroamericanos.

## **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 mesteño,  
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  
luché 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,  
por qué dejas que a los indios  
allá por la serranía  
los exploten los caciques  
y tú, negro, ni lo miras.

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.

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.

Este poema de 10 estrofas cuenta una historia del afroestizaje 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. Por el título sabemos que la madre es india y el padre negro, y se 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 1° al 6°. Trata de sus padres, de la discriminación que sufre en la infancia por ser negro, y a partir del 7°, de alguien consciente de la explotación de los dos pueblos a los que pertenece por sus orígenes y por los cuales 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 9ª hace alusión a la explotación de los indígenas por los caciques. En la estrofa 9ª se vuelve a la memoria histórica del pasado de esclavitud: “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.

### **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 narrativo hay por lo menos tres características del afrorealismo: la reivindicación de la memoria simbólica africana, la reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana y la reafirmación del concepto de comunidad ancestral. Encontramos, asimismo, la reconstrucción de los orígenes africanos. Es una composición poética que consta de siete estrofas; los versos son de medida diversa o del llamado verso libre, en donde predominan las rimas consonantes. En la primera estrofa la *voz poética* parte del tópico de la explotación de los blancos hacia los negros al esclavizarlos; reivindica la memoria simbólica africana. Incursiona en la percepción de “ellos”, los blancos hacia los africanos que esclavizaron, a quienes por ver diferentes los ven “salvajes y feos”, poniendo en duda su “humanidad” para justificar los crímenes a los que los sometieron, ello aunado a una cualidad que pudiera ser positiva, “el ser fuertes”, lo cual, no obstante, ante los ojos de los otros, los vuelve mercancía.

En la segunda estrofa se califica la ambición de los blancos como “ignorancia” y se destaca su violencia por medio de la guerra provocada entre los africanos para dividirlos y “redimirlos” por ser diferentes. En la tercera estrofa se hace referencia a las culturas indígenas sometidas por los conquistadores por ser “distintas”; de esta manera se hace una analogía entre los colonizados de origen africano e indígenas. La cuarta estrofa remite a la travesía de los esclavos en las naos negreras, a las condiciones infrahumanas del traslado en donde sobrevivían los más fuertes. La guerra es una imagen que se repite, la guerra con su violencia, la guerra de la persecución; la repetición contribuye al ritmo del poema. En la penúltima estrofa se menciona el cimarronaje como una opción por la libertad y la dignidad. La última estrofa menciona que 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. En este poema narrativo está explícita la crueldad de los blancos hacia los afrodescendientes, al esclavizarlos y darles el trato de mercancía. Encontramos la ideología de la diáspora africana y la revaloración del ser afrodescendiente.

Como hemos visto en estos poemas, se trata de recuperar una memoria histórica sobre los orígenes africanos o sobre características atribuidas a los afrodescendientes, 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 africanas.

Dos poetas reconocidos, con raíces en Cuajinicuilapa y que se formaron en la Ciudad de México son Eduardo Añorve Zapata y Emiliano Aréstegui Manzano.

En la narrativa local no abundan las referencias a los africanos. Así, en dos libros publicados 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, sólo el cuento “La conjura de los negros”, del último libro, hace referencia a una rebelión de esclavos que participan durante la Independencia. En las otras narraciones muchos de los personajes son animales.

### **“Soy el negro de la Costa de Guerrero y de Oaxaca”**

Canciones muy populares en la región son las siguientes:

#### **El negro de la Costa**

Autor: Álvaro Carrillo

Soy el negro de la Costa  
de Guerrero y de Oaxaca.  
No me enseñen a matar  
porque sé cómo se mata  
y en el agua sé 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 chilenuita  
que te vengo a dedicar.  
Pero cuida tu boquita  
no te la vaya a besar...

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...

### **El Negro chimeco**

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 aquél  
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  
[...]

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  
casi chirundo me crié,  
pero tengo el alma blanca  
como no la tiene aquél  
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 pareciera ser la de las armas. Además, se trata de un personaje alegre y vacilador, como lo hace notar cuando dice: “y en el agua sé lazar sin que se moje la reata”. Asimismo, “el negro de la costa” también es mujeriego y bailador.

En la canción *El negro chimeco*, su título trae a colación lo sucio, pues eso es lo que quiere decir el regionalismo “chimeco”. En la primera estrofa hace alusión a la pobreza, ya que nace en una casa humilde sin asistencia

médica; la que ayuda es la partera, quien, sin embargo, es un personaje importante en comunidades rurales. También se alude al estereotipo del “negro flojo” por medio del “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. Asimismo, se cuenta sobre la recolección de quelites, una planta regional, 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; además, se juega con una pelota de trapo y sus amigos son igual que él, panzones por las lombrices y andan desnudos. La desnudez de cosas materiales, pero también de maldad.

En la tercera estrofa está implícita la comparación con los blancos: a diferencia de ellos, se tiene el alma limpia y se contrasta la riqueza de los primeros con la pobreza del “negro”. También se alude, una vez más, a lo sucio con otro regionalismo: “chimeco”, y se hace referencia a la desnudez: “casi chirundo me crié”. Contrasta con lo limpio que parece ser el calificativo del blanco: “que nació en pañales limpios/con otro color de piel”; sin embargo, el negro tiene el alma blanca, bondadosa, en contraste con su piel, como no la tiene “aquél”, el blanco.

Como vemos, hay diversos estereotipos sobre el afroamericano; no obstante, está implícito un sentimiento de su valía, a pesar de la discriminación.

## Objetos resignificados

La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afroamericanidad. Los organizadores del Encuentro de Pueblos Negros dejaban (durante los primeros Encuentros) en la comisaría del pueblo, donde se llevaría a cabo, una artesa pequeña; era la que simbólicamente entregaban 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”, al que Aguirre Beltrán ve como la vivienda tradicional de origen africano, 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 lo narra 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” (San Nicolás, 22 de junio de 1994).

Me parece que vale la pena rescatar otros testimonios sobre los redondos, mismos que 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 Cuajinicuilapa en algunas construcciones modernas, como la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la Universidad Autónoma de Guerrero y en la representación del redondo en el Museo de Culturas Afromestizas.

## **Una lectura del Museo de Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña”**

Desde 1995 conocí la inquietud de un grupo de personas de Cuaji por tener un espacio en donde pudieran 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 que Aguirre Beltrán le asigna un origen africano.

Entre las personas que se constituyeron en un comité para lograr el museo estaban, en el inicio, 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 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) y María de los Ángeles Manzano Añorve, directora, entonces, del IGC (más conocida por “Gela” y originaria de Cuaji), quien conocía la inquietud de tener un museo comunitario por parte de sus paisanos, 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 McGregor.

La propuesta del Instituto Guerrerense de la Cultura (IGC) fue que se construyera un museo más amplio, ya que se conocían algunas experiencias de museos comunitarios que no funcionaron. En un principio, esa divergencia originó conflictos. Los promotores del museo contaban con un terreno en el Chorro para el museo comunitario, 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 Andrés Manzano Añorve, quien presentó el proyecto 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 la esclavitud africana y a que se hicieran las instalaciones necesarias; además, envió a un equipo de investigadoras encabezado por Luz María Martínez Montiel, quien coordinaba el programa “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.

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 del Estado de Guerrero. Este museo fue inaugurado el 21 de marzo de 1999. No todo se logró del proyecto. Se pensó en un centro de información en donde los investigadores de esta región podrían consul-



tar 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 y 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 desaparecerlo, y aunque no lo logró, sí 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 (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 no se publicó en el *Diario Oficial*; no obstante, Andrés Manzano (entrevistado en marzo del 2004) aclaró que el decreto sobre el museo se presentó en sesión de cabildo, lo cual cubre el proceso reglamentario municipal, además de que durante su inauguración se leyó ese acuerdo, con lo se cubrió 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 del comité se hicieron cargo de su mantenimiento. Han recibido apoyo por parte del presidente municipal, Alejandro Marín, 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. Los miembros del comité han promocionado el museo en las escuelas de Cuaji y en las poblaciones cercanas. Actualmente cobran \$10.00 por la entrada. Orlando Agama (3 de abril de 2006) comenta que han participado como museo itinerante con el Faro de Oriente. También han colaborado con la Universidad Autónoma de Morelos por medio de la doctora Haydeé Quiroz, y con la Radio de la Universidad de Morelos; asimismo, han logrado la instalación de una biblioteca digital.

El museo fue remodelado recientemente. Ahora la entrada es por la calle Manuel Zárate y ya no por Cuauhtémoc. En la fachada hay un mural con representaciones de las danzas, del toro de petate y de la artesa. Se

ha agregado información sobre los presidentes de México y héroes revolucionarios, resaltando las figuras de Vicente Guerrero, Benito Juárez y José María Morelos y Pavón, y sobre las etnias de la región; asimismo, hay un mapa de Guerrero y Oaxaca en donde ubican a los afromexicanos del lugar, y se reproduce la portada del disco de Gabriel Moedano “Atención pongan, señores... El corrido afromexicano de la Costa Chica”; además, se exhiben fotografías de Eduardo Añorve y se cuenta la historia de cimarrones y palenques, resaltando la de Yanga, los cuadros de las castas, entre otros cambios. La lectura que presento es anterior a dicha remodelación.

La arquitectura del museo tiene una parte en donde se representa la vivienda tradicional del redondo con los ajuares 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].

En la sala de exhibición del museo hay un mapa que 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, así como ilustraciones que cuentan la historia del tráfico de esclavos. Igualmente, una réplica de un barco negrero en donde se les muestra amarrados y se informa que muchos morían de asfixia. La trata esclavista de daneses, portugueses, ingleses, holandeses... es ilustrada en algunos cuadros; en otros, se relata que algunos africanos lograban autonomía por su saber, el cual constituía un puente entre el negro y el blanco. También, 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. De la misma forma, encontramos grabados que ilustran las rebeliones exitosas que culminaron en el cimarronaje. Hay una fotografía de Yanga, el negro libertario; se cuenta la historia de la población anteriormente llamada San Lorenzo de los negros que, en honor de Yanga, tomó su nombre. Asimismo, africanos en la explotación de las minas trabajando con los indígenas y otros laborando en la construcción en Taxco, en San Luis 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; se ve la subasta de esclavos africanos, los cuales tienen marcas de hierros calientes en la espalda, en el brazo, en la frente, en fin, es la historia de la colonización. También se aprecian las enfermedades transmitidas a la población aborigen por los conquistadores: tifo, viruela, sarampión, así como narrativas de los africanos conquistado-

res: Juan Garrido, el primero que sembró trigo en México y que llegó a Guerrero. Hay un cuadro de las castas de la época colonial y se representan las culturas afromestizas 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 de Tolentino, un armazón del toro petate; las máscaras de la Minga, del Terrón —personaje similar al Pancho— y de los diablos. También encontramos los instrumentos con los que se toca la música de esta danza: el bote; los vistosos trajes adornados con lentejuelas que usan las capitanas del Apóstol Santiago; la indumentaria de la Danza de los Apaches: camisetitas y faldas con corcholatas en color rojo, penachos, carcaj con los colores de la bandera, flechas; y 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 misioneras “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 y un tapete de corteza de árbol de amate de la Isla Tonga. En suma, encontramos grabados que muestran el universo del esclavo, el cimarronaje y la alternancia con algunos objetos africanos actuales y muestras de la cultura afromexicana actual.

Actualmente, en el comité del museo están Orlando Agama, Miguel Mayoral, María del Rosario Arroyo, Rafaela López Chávez, Martha Marín Pastrana y Hortensia Zapata, y como encargada del mismo se encuentra Angélica Sorroza, quien no recibe pago, pero lo que cobra de entrada es para ella. También fabrica máscaras pequeñas, tipo *souvenir*, y algunas de tamaño natural para venderlas en el museo. El comité ya no hace kermeses ni actividades pero sigue pendiente del museo.

## **El Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero. De tradición inventada a lugar de memoria de la diáspora africana**

En los Encuentros de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero se manifiesta la ideología de la diáspora africana: el vínculo simbólico con África,

el reconocimiento al origen fricano y a la contribución a la economía de los países en donde fueron esclavizados sus antepasados. La revaloración de la africanidad. Dichos encuentros se han llevado a cabo desde 1997 en diversas poblaciones de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (El Ciruelo, San José Estancia Grande, Cuaji, Collantes, Santiago Tapextla, San Nicolás Tolentino, Santo Domingo Armenta, Oaxaca, etc.). El más reciente, en 2017, se realizó en Mata Clara, municipio de Cuitláhuac, Veracruz, en donde además de las comunidades afromexicanas de dicho estado, participaron las de Oaxaca, Coahuila, Michoacán y Guerrero.

En el transcurso de dos décadas, las reflexiones se han centrado en su identidad y en la discriminación –se rememora el dolor de sus ancestros africanos esclavizados–, así como en promover el desarrollo de estas poblaciones marginadas. Los encuentros han trazado ese puente entre la presencia del africano esclavizado y la población afromexicana actual.

Estos encuentros de pueblos negros, que iniciaron en 1997, a mi parecer surgieron como una de las tradiciones inventadas sobre el pasado africano. Siguiendo la definición de Hobsbawm y Ranger:

“Tradición inventada” se refiere al conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abierta 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 (2005: 189-190).

La organización está a cargo de los integrantes de la Asociación Civil “México Negro”, quienes mantienen contacto con otras asociaciones de afrodescendientes, principalmente con Afro-América, y han participado en diversos foros en los países de Latinoamérica en donde ha habido presencia africana, así como en Estados Unidos.

Un tema destacado tiene que ver con los diversos vocablos que se les asignan. 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”, palabra cuyo uso puede ser discriminatorio: “Aquí no hay negros, vete pa’ Tapextla”, o para diferenciarse de los otros grupos, los indígenas y los “blancos”(mestizos de la región). También tiene un uso de distinción o político, como ocurre en el Encuentro de Pueblos Negros.

Aguirre Beltrán señala como preferidos por los cuileños los términos “negrada” y “negradita”: “Don Inda afirma que al negro no le gusta tal denominación y que a quien negro les llama le expetan: ‘Negros sólo los burros, nosotros somos prietos’” (1985 [1958]: 69). No obstante, 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” (69).

Otras palabras como “afromestizos”, “afrodescendientes” y “poblaciones de origen africano” han sido propuestas por los investigadores. Actualmente, hay una preferencia por la palabra “afromexicano”. Al respecto, Velázquez e Iturralde expresan:

El término afrodescendientes [...], con él se hace justicia a las luchas y reivindicaciones de los colectivos y movimientos políticos de afrolatinoamericanos expresados en la Cumbre Mundial de Durban de 2001. En noviembre de 2011, en un encuentro en Charco Redondo, en la Costa Chica, las comunidades afrodescendientes de Guerrero y Oaxaca, acompañadas de académicos, representantes del Estado y organizaciones internacionales decidieron constituirse en una Red Afromexicana para sumar esfuerzos y fortalecer las acciones de reconocimiento constitucional. En esta reunión también decidieron nombrarse “afromexicanos” como una forma de reconocer su historia y su pertenencia a un país (2016 [2012]: 15).

Coincidiendo con esa decisión, en septiembre de 2017, en el “Congreso Internacional de Estudios Afromexicanos. Reflexiones, debates y retos”, que se llevó a cabo en Oaxaca, investigadores y organizaciones estuvieron de acuerdo en que la denominación de “afromexicanos” es con la que más se reconocen las personas (información oral de Alejandra Cárdenas).

Por mi parte, destaco la vigencia de los diferentes términos en la región, lo cual se puede observar en sus discursos, en sus canciones, en las denominaciones: “Museo de Culturas Afromestizas” y en el “Encuentro de Pueblos Negros”. No descartan la palabra “negros” y se ha llegado a considerar el término “moreno” como discriminatorio, 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”. El vocablo “moreno” ha sido utilizado por algunos investigadores (Meza, 1999; Campos, 1999). Lewis (2000) argumenta que con esa palabra se hace alusión a la descendencia común entre los “negros” y los indígenas.

Sergio Peñaloza expresa que el término “afromexicano” ha sido considerado en los encuentros de pueblos negros el más útil en la lucha por su reconocimiento constitucional, como una población específica porque incluye el nombre del país. La lucha por llegar a ser un grupo étnico tiene que ver con el deseo de contribuir al desarrollo de esta población marginada y con el reconocimiento de sus orígenes africanos. Sin embargo, la gente de Cuaji y San Nicolás (sin duda por su trato continuo con los investigadores) también utiliza la palabra afromestizo, afromexicano y afrodescendientes.

Entre sus logros se puede mencionar que en el libro de texto de primaria titulado *Guerrero. Monografía estatal*, se incluyó brevemente la historia de cómo llegaron los africanos a la región.

Con el paso del tiempo, el Encuentro de Pueblos Negros se ha vuelto un “lugar de memoria” en donde se rememora un pasado que ya no es. Siguiendo la definición de Pierre Nora:

Hay lugares de memoria porque no hay más medios de memoria. Esta noción se extendería a toda unidad significativa, de orden material o ideal, de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad. Es decir, no es cualquier lugar el que se recuerda, sino aquel donde la memoria actúa; no es la tradición, sino su laboratorio. Por ello, lo que hace del lugar un lugar de memoria es tanto su condición de encrucijada donde se cortan diferentes caminos de la memoria como su capacidad para perdurar y ser incesantemente remodelado, reabordado y revisitado. [...] Son lugares, en efecto, en los tres sentidos de la palabra, material, simbólico y funcional. [...] Lo que los constituye es un juego de la memoria y de la historia, una interacción de dos factores que llega a su sobredeterminación recíproca. Al principio tiene que haber voluntad de memoria (1984: 6, 7, 15, 16 y 22).

Así, la voluntad de memoria que se expresa en el Encuentro de Pueblos Negros, a la vez, está fortaleciendo la identidad afromexicana que actualmente busca su reconocimiento constitucional.<sup>3</sup> Ahí convergen y

<sup>3</sup> Es importante destacar los avances por dicho reconocimiento y contra la discriminación (véase Anexos).

han emanado otras agrupaciones de afromexicanos y otros eventos que han contribuido a la visibilización de esta cultura. Sergio Peñaloza comenta que los Encuentros de Pueblos Negros contribuyeron al reconocimiento de Cuajinicuilapa como sitio de memoria de la esclavitud. Son miembros Fundadores de “México Negro”, Glyn Jemot Nelson, Flaviano Cisneros Liborio, Juan Ángel Serrano Mariche, Sergio Ávila, Manuel Ávila Salinas, Elena Ruiz Salinas, Ruperta Palacios, Pedro Sergio Peñaloza Pérez, Álvaro Gasga, Teófilo Corcuera Morga, Pedro Baños Alarcón, Rolando Ayona, Rodolfo Prudente, Elder Ávila y Guillermo Vargas. Por otra parte, quienes se han incorporado son César Augusto Morga López, Aurea Micaela Peñaloza Pérez, Candelaria Donají Méndez Tello, Alba Patricia Méndez Tello, Margarita Peñaloza Pérez, Catalina Peñaloza Pérez, Irma Peñaloza Pérez, Patricio Peñaloza Pérez, Romualda Peñaloza Pérez, Ignacio Herrera Clemente, Daniel Castañeda, Francisco López Salinas, Viliulfo González Loya, Sixto Hernández Mecinas, Rodrigo Barajas Torres, Humberto Cruz Roque, Adelaida Mayrén Reyes, Felipe Neri Corcuera Acevedo, Luciano Bernal Vargas, Rómulo Carmona Nicolás, Abel Villanueva Hernández, Moisés Hernández Corcuera y Paula Cruz Guzmán (información proporcionada por Sergio Peñaloza).

### ***Reseña de algunos encuentros de pueblos negros***

Antes de poder asistir a los encuentros, llevé un seguimiento del tercero y cuarto por medio de la prensa, que a continuación transcribo:

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 III Encuentro de Pueblos Negros”, en *La Jornada-El Sur*, Acapulco, Guerrero, viernes 12 de marzo de 1999).

Durante el IV Encuentro hubo intercambios sobre la cultura africana y la historia de las comunidades negras en México. Transcribo parte del programa en el cual se plantean los siguientes objetivos:

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 qué lugar ocupamos y qué 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 [...] sea un espacio de reflexión, análisis e impulso del proceso de revaloración y reivindicación de los pueblos negros (Programa del IV Encuentro, marzo de 2000).

Durante la rueda de prensa que se llevó a cabo en Acapulco, una semana antes del encuentro, se dieron a conocer las actividades realizadas 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, etcétera.

El profesor Sergio Peñaloza comentó que la integración que se ha tenido con los pueblos negros ha sido paulatina. Cuando el huracán “Paulina” afectó varias de las comunidades de ambos estados, la unión y el fortalecimiento fue palpable entre la gente.

Además, tuvo lugar la exposición fotográfica de Ariel Mendoza “Mi gente de Costa Chica”; Nicolás Triedo presentó su libro de fotografías *Ébano*, y se llevó a cabo la 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, Guerrero, martes 22 de febrero de 2000).



En la siguiente nota que transcribo se comienza a notar el cambio de valoración de la identidad afromexicana, a sentir orgullo por el 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” (Víctor Manuel Hernández. *La Jornada-El Sur*, 24 de marzo de 2000: 25).

Víctor Manuel Hernández apunta 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 Oaxaca.

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 basadas en la fauna (tortuga, iguana, venado, lagartija) y la naturaleza (vida, lluvia, estrella, eclipse) (Víctor Manuel Hernández, *La Jornada-El Sur*, 25 de marzo de 2000).

Del 22 al 25 de marzo de 2001, se llevó a cabo el V Encuentro de Pueblos Negros en Santiago Tapextla, Oaxaca. A esta reunión asistieron alrededor de cien personas de los pueblos cercanos y algunos extranjeros provenientes de Estados Unidos, Ecuador y Perú. Se expuso el mapa de la diversidad cultural en el país y se mencionó la exclusión de los pueblos afromestizos, que no son considerados como una etnia. Candelaria Donají, quien participa en la organización, señaló que cuando se realizó el censo del año 2000, habló al INEGI cuestionando el porqué no se consideraba a los pueblos afromestizos como tales, y lo que le dijeron fue 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 los beneficien.

En el transcurso del último día, se elaboró un documento que recogió las inquietudes expresadas por los asistentes. Además, se hizo un seguimiento de los planteamientos zapatistas sobre la pobreza y marginación, en los que se encuentran las poblaciones afroestizas, tomando en cuenta la discriminación debido al color de la piel, lo cual fue expresado por algunas personas. Se pensó enviar el documento al Congreso.

En la mesa sobre identidad y en la plenaria, se expresaron opiniones diversas. Algunos hablaron del orgullo por el color de la piel y otros consideraron que eran objeto de rechazo debido a ello. Se coincidió en una educación con énfasis en su origen histórico. 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 vinieron de los integrantes de Afroamérica, asociación compuesta por organizaciones de afroamericanos de Estados Unidos y 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.

Durante el V Encuentro, tuve la oportunidad de entrevistar al padre Glyn, quien es el principal ideólogo y quien expresó:

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 del 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, bienhe-

chores 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 I Encuentro fue en marzo y el huracán fue en octubre. El II Encuentro fue en la Estancia. Uno de los compromisos tomados en el I Encuentro fue el de constituirnos como una Asociación Civil, de ahí surgió México Negro (Padre Glyn, V Encuentro, Santiago Tapextla, 2001).

Las conclusiones de este encuentro fueron las siguientes: los asistentes consideraron que la igualdad legal los ha llevado al abandono, el olvido y el 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 V 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 de 2001).

Sergio Peñaloza piensa que a largo plazo se puede llegar a considerar constitucionalmente a los negros como una etnia, aunque les pongan como obstáculo carecer de una lengua propia. Me señaló 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 afromexicanas de Guerrero y Oaxaca, además de incluir la comunicación con investigadores de universidades de Estados Unidos, Inglaterra y África. La llegada de investigadores nacionales y extranjeros a la región, el reciente interés de los habitantes de la Costa Chica por su africanidad, contribuye, sin duda, a reforzar su identidad.

## 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 la marginación de las poblaciones indígenas. El componente africano en el mestizaje ni siquiera se tomaba en cuenta. Lo mismo ha ocurrido con los orígenes filipinos y de otras culturas minoritarias.

El etnocidio de la trata esclavista, el racismo de la Colonia y el proceso de transculturación impidieron la continuación de la estructura cultural africana. Asimismo, los atributos asignados al color de la piel: superioridad-inferioridad de la herencia colonial, pasaron a formar parte del imaginario mexicano. No se ha logrado un modelo de nación en donde se incluyan las diferencias y la meta sea el bienestar común, a lo que han hecho referencia diversos autores. Sin duda, esa carencia tiene que ver con la descomposición social que padecemos actualmente.

El punto de partida de esta investigación fue el etnocidio cometido con los africanos esclavizados. Muchos países africanos perdieron a sus mejores hombres y mujeres, pérdidas de las que no se recuperaron. Sobre lo ocurrido en nuestro país, se considera la conocida hipótesis sobre la manera como fueron introducidos los esclavos africanos, impidiendo que se juntaran los que hablaban el mismo idioma para evitar las rebeliones, lo cual imposibilitó que conservaran su idioma y cultura. Además, el sincretismo de las diversas culturas indígenas, española, africanas y otras más, dio como resultado una cultura diferente a cada una de ellas. De esta cul-

tura híbrida posterior a la época de la Conquista fueron parte los afrodescendientes y se integraron a la nación mexicana en la etapa independiente que abolió la esclavitud, así lo ha señalado Aguirre Beltrán.

Siguiendo la propuesta de Geertz, que considera similar la tarea del etnógrafo a la del crítico literario, la manera de acercarme a la identidad afromexicana fue por medio del análisis interpretativo que supone ver la cultura compuesta por diversos “textos”, lo cual es tratado en el apartado “La interpretación de la cultura como texto literario”.

Literatura, Historia y Antropología coinciden en las estrategias narrativas de sus discursos, en la búsqueda de significaciones. La Historia tras lo fáctico, la Antropología en su interpretación y comprobación de teorías y la Literatura a través de la verosimilitud y lo simbólico. En la Semiótica, concretamente en su línea estructural, confluyen Literatura y Antropología en el análisis del circuito de comunicación significativa en el relato. Lévi-Strauss (1949; 1958), Geertz (1973) y Ricoeur (1989: 28) adoptan una visión de cultura legible en los lenguajes y los textos. Hago un seguimiento de las ideas de estos autores tomando en cuenta los conflictos —presentes en toda cultura—, las relaciones de poder y el contexto sociohistórico —que ha sido propuesto por diversos autores para el análisis cultural—, y que coinciden con las teorías literarias actuales, las cuales consideran que “el contenido narrativo es un mundo de acción humana cuyo correlato reside en el mundo extratextual, su referente último” (Pimentel, 1982 [1998]: 10).

También reviso los procesos simbólicos, que atañen a toda sociedad, por medio de los conceptos de cultura e identidad, territorio, ideología e imaginarios.

En el apartado “Los discursos sobre lo ‘mexicano’...”, se pasa revista a los discursos sobre lo “mexicano” y las alteridades del afromexicano (indígenas, mestizos, españoles y “negros”) a través de los imaginarios sociales. A lo largo del libro, trato “acerca del imaginario del afromexicano”; en el apartado referente a este tema sólo se hacen algunas acotaciones.

Entre los estereotipos que conforman lo mexicano, Roger Bartra (1996 [1987]) destaca al héroe agachado y al pelado. Por medio de uno y otro, se han transfigurado las figuras del campesino, el indígena y el obrero de la época moderna. Al mexicano se le ha atribuido, además, el ser perezoso, violento, melancólico, impuntual; el ser valiente, macho, el desmadre o el valemadrismo; el no tenerle miedo a la muerte y sentimientos de inferioridad, estereotipos que, en su mayoría, se han atribuido a la población de origen africano.

Los atributos que en la época colonial se asignaban al esclavo africano estaban relacionados con su fuerza física; se les consideraba mercancía o piezas de ébano, bestias de trabajo, y también se les atribuía potencia sexual. A las mujeres afromestizas –como coinciden Alejandra Cárdenas (1997: 117) y María Elisa Velázquez (2006)– se les consideraba sensuales y relacionadas con la hechicería. Esa discriminación dio lugar a lo que Erikson (1980: 263) llama “una identidad negativa para el negro”.

En el apartado “Revisión histórica del arribo de los esclavos africanos a la Nueva España”, doy seguimiento a los estudios históricos sobre la llegada de la población de origen africano a la Nueva España y a sus Costas de la Mar del Sur. Varios investigadores (Aguirre, 1958; Moedano, 1980 y 1996; Good, 1998; Reynoso, 2003; Velázquez y Hoffman, 2007) han enfatizado que no todos los africanos eran esclavos (hubo esclavos de otros países), pues algunos llegaron como criados de los conquistadores; también hubo africanos libres e incluso dueños de esclavos y muchos, al poco tiempo, adquirieron su libertad. Sin embargo, como lo observa Catherine Good: “La experiencia de la esclavitud ha determinado hasta hoy la percepción del africano y sus descendientes en el nuevo mundo” (1998: 120).

Entre las causas que Paredes y Lara consideran que motivaron la introducción masiva de esclavos están “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” (1997: 32-33), a lo que hay que agregar el impacto psicológico de la pérdida de su cultura.

Gonzalo Aguirre y Gabriel Moedano refieren que la población de origen africano que llegó a la Nueva España desde el siglo XVI provenía de Cabo Verde, Sierra Leona, las Costas de Marfil, Oro y los Esclavos, del Congo, Angola, Mozambique y del Golfo de Guinea. Estos investigadores, junto con Araceli Reynoso, coinciden en que su llegada a la actual región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca se debió, entre otras actividades, a las explotaciones del oro, en donde los africanos, con látigo en mano, ejercían la función de capataz, así como a los trapiches de caña de azúcar y estancias de ganaderos españoles, en donde hubo esclavos africanos quienes, con su descendencia, se incrementaron y con el tiempo obtuvieron su libertad. Aguirre comenta: “Es necesario añadir la agregación de negros cimarrones [...] procedentes del puerto de Guatulco y de los ingenios de Atlixco” (1985 [1958]: 59). Y Reynoso señala esta como tercera vía:

[...] el cimarronaje proveniente de diversas zonas como Acapulco, Taxco y Puebla: la tercera vía de poblamiento de negros en la Costa Chica fue siguiendo el camino Veracruz-Puebla-Oaxaca. Al parecer, fue la zona oaxaqueña la que recibió a los primeros contingentes de esclavos en Pinotepa del Rey y los Cortijos. Más tarde, de estos lugares habrán de expandirse hacia Guerrero. Encomenderos como Tristán de Luna y Arellano les llevaron por la costa para hacerse cargo de sus estancias ganaderas, de la pesquería de perlas y muy probablemente para trabajar en los placeres del oro y la sal. Así parecen indicarlo documentos provenientes del AGN. A partir del puerto de Huatulco (y de la ciudad de Oaxaca que emigraban hacia la costa), los negros rebeldes al parecer se movían a lo largo de las costas del Pacífico Sur (Reynoso, 2003: 20-21).

En el apartado “Elementos de la cultura afroamericana destacados por los estudios antropológicos”, se realiza un breve recorrido sobre los orígenes de los estudios afroamericanistas y los aportes que hicieron posible la compilación de la tradición oral: narrativa, vocabulario y lírica popular, los corridos de la región y la recuperación y difusión del baile y de los sones de artesana, a lo que han contribuido investigadores como Gabriel Moedano, Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Françoise Neff, María Cristina Díaz Pérez y Carlos Ruiz, por mencionar algunos.

En los estudios etnográficos sobre la cultura afroamericana, se han destacado algunos rasgos como propios de esta identidad, como la tradición oral, la creencia en la sombra, el queridato y el espacio. Aguirre Beltrán (1985 [1958]: 12), quien hizo su trabajo de campo a fines de los años cuarenta en el municipio de Cuajinicuilapa, atribuyó a esta población un *ethos* violento cultural que —el autor asevera— existe en las culturas 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 estaba dando seguimiento a la Reforma Agraria iniciada en los años treinta y que muchas de sus resoluciones se resolvieron durante la década de los sesenta. Durante ese tiempo, se llevó a cabo una lucha armada y legal entre los grupos de armeros de Cuajinicuilapa y San Nicolás y la familia Miller, los terratenientes de la región.

Los espacios que conforman el municipio de Cuajinicuilapa son los Altos y los Bajos. Se han hecho estudios de afrodescendientes en la Ciudad de México, Puebla, Michoacán —en donde la población de origen africano se desempeñaba como esclavos domésticos, en la manufactura textil y en los reales de minas michoacanos—, Guanajuato, Nuevo León, Colima,

Campeche –con la caña de azúcar y las encomiendas–, Yucatán, Tabasco, Tamaulipas y Veracruz. A Aguirre Beltrán le tocó desmentir la creencia de que en México a la población de origen africano y a sus descendientes sólo se les podía encontrar en las costas de los mares Atlántico y el Pacífico. Sin embargo, persiste el imaginario de que el espacio del afromexicano es la costa, cerca del mar.

Estudiosos de la tradición oral, entre ellos Jesús Antonio Machuca Ramírez y José Arturo Motta (1996), así como el mismo Motta y Ethel Correa (1996), coinciden en señalar la importancia del uso de la palabra en la conformación de la identidad afromexicana. Francoise Neff (1985: 110-112) considera que fue por medio de la tradición oral que el esclavo africano hizo suyo el lenguaje del amo. En el análisis que esta investigadora realiza de la narrativa afromestiza, 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 “afromestizo”. En esta región existen una serie de discursos con los cuales los afromexicanos enfrentan verbalmente los diferentes ritos de paso de la vida en comunidad. Sin embargo, no se trata de los cantos, discursos o poemas tradicionales africanos, ya que éstos no sobrevivieron. Tanto en la tradición oral como en otros aspectos culturales hay una resignificación en el sentido de que se ha ido creando un vínculo simbólico con África, lo cual es evidente en la lírica popular de años recientes.

El apartado “Cuajinicuilapa y San Nicolás...” (en coautoría con Taurino Hernández Moreno) trata sobre la historia compartida ente Cuajinicuilapa y San Nicolás, pertenecientes a la región geográfica y cultural de la Costa Chica, que abarca también parte del estado de Oaxaca, en donde se localizan diversas poblaciones afromexicanas. Aguirre Beltrán los consideró “los remanentes de nuestra población negro-colonial” (1985 [1958]: 12).

Taurino Hernández Moreno (1996: 20-24), 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 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 afromexicana que estuvo asociada a la actividad ganadera con la que se inició ese enorme latifundio. Además, la región fue refugio de afrodescendientes que escapaban de



las plantaciones cercanas o de huidos del Altiplano. Como consecuencia de la revolución, la gente se dispersó.

Alrededor de diez años después de concluida la lucha, la población volvió a concentrarse en Cuaji, Maldonado, San Nicolás y en las cuadrillas cercanas. La leyenda de la cacica Ambrosia Vargas de Huehuetán sirvió para dar legitimidad a la lucha armada y legal de los sannicolareños; fue por ello que obtuvieron más y mejores tierras que Cuaji, la cabecera municipal. Las relaciones políticas entre Cuaji y San Nicolás han sido conflictivas al grado de que San Nicolás ha querido conformar un nuevo municipio.

Estas dos poblaciones comparten ciclos festivos, como la fiesta de Santiago Apóstol, la fiesta de San Nicolás, el Día de Muertos —día en el que ambas poblaciones bailan los diablos—, además de otras festividades que los congregan, entre ellas, las peregrinaciones del 8 de diciembre en honor a la Virgen de Juquila.

En el apartado “Voy a San Nicolás a mirar a mi morena. Aspectos etnográficos del pueblo”, llevo a cabo la descripción de San Nicolás, que depende políticamente de Cuajinicuilapa, la cabecera municipal. El sacerdote de Cuaji celebra misas también los domingos y días festivos, por lo que, asimismo, hay esta comunión religiosa entre ambas poblaciones. 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.

Tanto en Cuaji como en San Nicolás coexiste la medicina científica con las curaciones tradicionales. Como dice Doña Berta Calleja, “después de probar con varios médicos [y que no les da resultado], entonces llegan a curarse de espanto, a darse una limpia”, o algunos médicos los mandan a curarse de espanto. En este apartado se describen los rituales del ciclo de vida: el nacimiento, el matrimonio y el ritual de muerte relacionado con el levantamiento de la sombra.

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, parafraseando a Cardoso de Oliveira (1992), se ponen en juego en las relaciones interétnicas. Sobre ello trata este apartado, “Relaciones interétnicas. Los discursos de las diferencias”. También se presentan discursos de personas de San Nicolás y de Cuaji adscribiéndose a las diferentes etnias.

En “Interpretando las semejanzas (en fiestas, rituales y mitos)”, reviso fiestas, danzas, prácticas y una versión del mito del santo patrono San Nicolás de Tolentino, en donde encuentro una cercanía espiritual con los otros grupos con los que los afroamericanos comparten el territorio. Considero que ellos como cualquier mexicano se identifican con los indígenas y los españoles, y se festejan como mexicanos los días 15 y 16 de septiembre. Son dos las fiestas que contribuyen al fortalecimiento de su identidad, la fiesta religiosa y la fiesta cívica. La primera en honor de su santo patrono, en donde se representa la Danza del Toro de Petate, rememorando la práctica de la ganadería, que es parte de las actividades económicas de los afrodescendientes desde la época colonial. Un toro es importante porque representa la fuerza, la capacidad de poder responder ante los compromisos, tal vez por eso el toro es una metáfora o representa a su santo patrono, como lo expresó Maira Ramírez en una conversación.

Durante la fiesta cívica del 15 y 16 de septiembre, se celebra la mexicanidad y se representa la batalla de los apaches contra los gachupines. Los sannicolareños 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.

Finalmente, doy seguimiento a los aspectos que han contribuido a “La construcción del vínculo simbólico con África en la cultura e identidad afroamericana”. En tiempos recientes, los cuijleños han empezado a considerar sus orígenes africanos, en parte por la inquietud de algunos grupos de profesionistas y activistas que se adhirieron a la ideología de la diáspora africana y que dieron el impulso para la creación del Museo de Culturas Afroamericanas y el Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y de Guerrero—que se han convertido en lugares de memoria de la diáspora africana—, aunado al reconocimiento que Cuajinicuilapa obtuvo en 2017 como “Sitio de Memoria de la Esclavitud y de las Poblaciones Afrodescendientes”.

También dichas asociaciones, por medio de concursos y encuentros, revitalizaron la Danza de los Diablos, que se ha vuelto una de las más representativas de su identidad, además de que es acompañada con la música de algunos instrumentos musicales a los que, investigaciones recientes (Ruiz, 2007), se les atribuye un origen africano, como el bote y la quijada de equino. Se trata de una danza con ritmo mágico.

A todo lo anterior, hay que sumar la presencia continua en esta región de antropólogos, lingüistas, historiadores e investigadores de diversas dis-

ciplinas que han llegado (después del trabajo de campo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán a fines de la década de los cuarenta) desde los años sesenta y con mayor intensidad en las décadas de los ochenta y noventa y hasta la actualidad.

En la construcción del vínculo simbólico con África, tienen un papel relevante los mitos de origen, los bailes apropiados como las *chilenas*, los Diablos y el baile de la artesa; las diversas resignificaciones en la tradición dancística, musical y en la lírica popular de años recientes; las canciones que tratan sobre los “negros de la Costa de Guerrero y de Oaxaca” y sus corridos que unen la tradición oral con la musical (véanse Anexos) y que reflejan situaciones actuales, como el caso de la emigración, y la resignificación de algunos objetos vinculados a su identidad como la máscara de los diablos, la artesa y la representación del redondo, vivienda considerada de origen africano y utilizada todavía en la década de los sesenta, la cual se reproduce en la arquitectura del Museo de Culturas Afromestizas y en la escuela de veterinaria de Cuaji, pero también se utiliza en playeras, calendarios y artesanías.

También se habla de un “orgullo negro”, de transmitir la cultura a los hijos y de hacerlos conscientes del pasado esclavista que ha contribuido a la riqueza de los países en donde esclavizaron a los africanos, todo lo cual está contribuyendo en su lucha contra la discriminación y por su reconocimiento constitucional.

## ANEXOS

### AVANCES EN LA LUCHA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES

A continuación presento una breve reseña de algunas modificaciones y avances institucionales realizados desde principios del siglo XXI, en torno a la lucha contra el racismo y la discriminación de afrodescendientes, así como por el respeto a sus derechos humanos, en el intento de mejorar sus condiciones de vida.

La primera movilización acerca del tema se presentó cinco años después de la “Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación”, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 2000 en Santiago de Chile; la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) se integró a los trabajos planteados en la conferencia. Su propuesta “intenta contribuir a la búsqueda de una nueva soberanía basada en el pluralismo y la diversidad cultural. Esto obliga a un reconocimiento de los sujetos, como individuos y como grupos, en tanto titulares de derechos universales y específicos, lo que conlleva la promoción, el desarrollo y disfrute pleno e integral de los derechos económicos, sociales y culturales”.

A principios de 2006, Francisco Ziga, en “De Africanos a Pueblo Negro. Foro: Afromexicanos”, señaló que, al conversar con Israel Reyes, representante de África A.C., el asunto del reconocimiento institucional del Pueblo Negro, coincidieron en pasar a la acción constructiva y decidieron “convocar, para el 11 de noviembre de ese mismo año, a un primer taller

sobre el tema, con la finalidad de escuchar opiniones e iniciar las discusiones que ayudaran a trazar alguna ruta propositiva en ese sentido. La declaratoria de ese taller se presenta en esta entrega como un antecedente del Foro Afromexicanos”.<sup>1</sup> De los resultados obtenidos en el foro, éstos “tienen como finalidad mostrar la agenda para la refundación del Pueblo Negro de México”.<sup>2</sup>

Se presentaron cerca de 10 ponencias enmarcadas en el foro. Es importante señalar el pronunciamiento del taller “Construcción de una Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Negros”, celebrado el 11 de noviembre de 2006 en Santiago, Jamiltepec, Oaxaca. Se acordó, en pro del reconocimiento de los derechos colectivos del Pueblo Negro:

1. Insistimos en que es necesario el reconocimiento constitucional del Pueblo Negro, reconociendo nuestras aportaciones culturales en la conformación de la identidad nacional.
2. Es necesario que los tres niveles de gobierno atiendan nuestras necesidades en términos de educación, salud, nutrición, vivienda y cultura.
3. Es necesaria la atención inmediata hacia las actividades agropecuarias y pesqueras, en tanto que son la base para la reproducción material y espiritual del Pueblo Negro.
4. Que hemos emprendido un trabajo por el reconocimiento jurídico de nuestra existencia como pueblo, en contra de la negación sistemática y por la conquista de un espacio en el mapa cultural de México.<sup>3</sup>

Los esfuerzos por contrarrestar la discriminación y abonar a la prevención de ésta en el resto de países de Iberoamérica no han cesado, sino que se han fortalecido e iniciado desde diferentes latitudes como un trabajo conjunto. En 2007 se creó la Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones contra la Discriminación (RIOO) en la Ciudad de México, la cual tiene como objetivo la construcción de vínculos de cooperación, comunicación y coordinación interinstitucional entre organismos públicos y organizaciones de la sociedad civil de Iberoamérica, para prevenir la discriminación o consecuencias de estas prácticas, además de “poder saldar las cuentas pendientes con miles de personas que por motivos de origen

<sup>1</sup> Israel Reyes, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga, “De Afrodescendientes a Pueblo Negro. Foro: Afromexicanos”, Conaculta, Gobierno del Estado de Oaxaca, 2009, p. 7.

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

étnico o nacional [...] se ven expuestas a la fragmentación y la exclusión sociales”.<sup>4</sup>

Al igual que Colombia, México ha redoblado esfuerzos para atender los casos de discriminación étnica y racial, y tomar medidas de advertencia ante las mismas y la integración social de todos los grupos culturales. Tal es así que, dentro del marco de la proclamación de 2011 como “Año Internacional de los Afrodescendientes”, fue editada la *Guía para la acción pública. Reconocimiento, afrodescendencia, inclusión, igualdad*, por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) y el Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México (MNDCM), integrada con el propósito de fomentar que la sociedad mexicana reconozca y valore a cada individuo, comunidad y pueblo del país, favoreciendo el diálogo.

Elaborada por CIESAS, CDI, Conapred, SEP, Conaculta, Inali, UNESCO, PGJDF y UPN, esta guía propone: “la adopción de medidas concretas para hacer efectivo el derecho a la no discriminación y promover la igualdad de trato y de oportunidades de la población afrodescendiente en México desde la perspectiva de los derechos humanos y la diversidad cultural”.<sup>5</sup>

Asimismo, las instituciones del Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México (MNDCM) se propusieron realizar actividades encaminadas al cumplimiento de los objetivos establecidos por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en la proclamación de 2011: fortalecer las medidas nacionales y la cooperación regional e internacional en beneficio de este sector de la población, su participación e integración en los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales de la sociedad, y la promoción de mayor conocimiento y respeto de la diversidad de su herencia y cultura.

Un año después, Liliana de Garay estuvo a cargo de la *Consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*, realizada también en 2011; fue la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas la que inició esta consulta en diferentes entidades de la República Mexicana.

A partir del establecimiento de una nueva generación de derechos colectivos de los pueblos y las comunidades indígenas, los compromisos internacionales del Estado mexicano relativos a la erradicación del racismo

<sup>4</sup> Alejandro Becerra Gelover (coord.), *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*, RIOO, UAM-A, Conapred, 2008, p. 12.

<sup>5</sup> Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, *Guía para la acción pública. Reconocimiento, afrodescendencia, inclusión, igualdad*, Conapred, 2011, p. 7.

y la discriminación, así como la creciente demanda de colectivos movilizadas en torno al reconocimiento étnico de las poblaciones afrodescendientes en el país, es que la CDI emprendió esta iniciativa, cuyo objetivo general es identificar, mediante un proceso de consulta, a las comunidades afrodescendientes de México y sus principales características. Como objetivos específicos se planteó: fortalecer la autodefinición de pueblos afrodescendientes, ubicar geográficamente las localidades afro, contribuir al conocimiento sociocultural de los pueblos afrodescendientes de México, promover la participación de los pueblos afrodescendientes en asuntos sociales, económicos, culturales y políticos, identificar a los sujetos de derecho y establecer las bases necesarias para lograr el reconocimiento jurídico de los pueblos afrodescendientes. Todo lo anterior como un acercamiento del Gobierno Federal para conocer e identificar a las poblaciones afrodescendientes actuales.<sup>6</sup>

## Reconocimiento constitucional

En la medida en que las instituciones nacionales e iberoamericanas han trabajado en conjunto para la prevención y el combate del racismo, así como para su erradicación, los gobiernos estatales de Guerrero y Oaxaca también han abierto espacios en el reconocimiento constitucional de los pueblos de adscripción afrodescendiente, primeramente en Guerrero, desde octubre de 2011, cuando se presentó el “Capítulo Indígena y Afromexicano en la Nueva Constitución”, surgida luego de que

en el marco de la celebración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, proclamado en 1994 por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, el pasado 8 de agosto, en Chilpancingo, la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI) realizó un foro de análisis sobre “Los Pueblos Indígenas y Afromexicano en la Constitución”, con el fin de incluir sus derechos y cultura en la Nueva Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Guerrero [...] Los resultados del proceso de consulta fueron entregados al Presidente de la Comisión de Gobierno del Congreso del Estado (oficio anexo del 1 /IX/11) y los pueblos indígenas prosiguieron fortaleciendo su propuesta. Por lo anterior, en el marco de la conmemoración del Día de la Dignidad y Resistencia de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos, y en el

<sup>6</sup> Liliana Garay Cartas (coord.), *Informe final de la consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*, CDI, 2012, p. 9.

contexto del 12 aniversario de la creación de la Secretaría de Asuntos Indígenas (12/X/11), el 25 de octubre entregamos al titular del Poder Ejecutivo y al Legislativo, la conclusión del capítulo indígena y afroamericano, para la consagración de sus derechos en la nueva Constitución. Estamos seguros de que será un día histórico para nuestros pueblos.<sup>7</sup>

La Constitución estatal de 2012 tiene inclusión de este pueblo como la quinta etnia de la entidad y la 63 del país. El entonces delegado de la CDI en Guerrero, Gonzalo Ramón Solís Cervantes, en una conferencia de prensa, indicó que “con ese reconocimiento nos incluyen en las políticas públicas nacionales y estatales y ya hay un consejero nacional negro en la CDI, que es su servidor”. La ventaja de ser reconocidos como pueblo es que tendrán que ser incluidos en los planes de desarrollo, con proyectos productivos y de infraestructura.<sup>8</sup>

Actualmente, en materia de Derechos Humanos y Garantías, la Constitución del Estado de Guerrero los contempla en los artículos 8, 10, 11, 12, 13 y 14 de la Sección II de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Afroamericanos (véase Anexo).

De igual forma, hacia 2013, el Congreso del Estado de Oaxaca reformó los artículos 1º, 16 y 23 de su Constitución política, los cuales representan un paso importante para el reconocimiento del pueblo afroamericano, la atención de sus demandas y la erradicación de la discriminación. El 1º previene y elimina prácticas de discriminación y el 16 contempla la libre determinación y autonomía del pueblo y comunidades afroamericanas, que anteriormente sólo se observaban para los indígenas, y reconoce a los afroamericanos como parte integrante del estado de Oaxaca, con personalidad jurídica de derecho público y con el goce de derechos sociales. Finalmente, la reforma al Artículo 25 pretende propiciar la participación democrática en las comunidades afroamericanas.

Por su parte, el Consejo Nacional de Población presentó los “indicadores que caracterizan a la población afrodescendiente a partir de la Encuesta

<sup>7</sup> Secretaría de Asuntos Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Gobierno del Estado de Guerrero, “Foro estatal: Capítulo Indígena y Afroamericano en la Nueva Constitución”, portal electrónico del estado de Guerrero, octubre de 2011. Disponible en <[http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afroamericano-en-la-nueva-constitucion/#prettyphoto\[articulo\]/0/](http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afroamericano-en-la-nueva-constitucion/#prettyphoto[articulo]/0/)>.

<sup>8</sup> Rosendo Betancourt Radilla, “Reconocerá la nueva Constitución al pueblo afro como la quinta etnia de la entidad”, en *Periódico El Sur*, 13 de enero de 2012. Disponible en <<https://suracapulco.mx/archivoelsur/archivos/1547>>.



Intercensal 2015, con el objetivo de proveer insumos que orienten la toma de decisiones y el establecimiento de políticas públicas que atiendan sus necesidades y se dé respuesta a acuerdos internacionales”.<sup>9</sup> En cuanto a los números arrojados por esta encuesta, se muestra que en la República Mexicana hay 121.0 millones de personas, de las cuales, según la Encuesta Intercensal de 2015, 1.2% se considera afrodescendiente, 0.5% dice que es en parte afrodescendiente y 1.4% no sabe si es o no afrodescendiente.

En el Estado de México, la Ciudad de México, Baja California Sur y Nuevo León, entre 1.5 y 1.9% de la población es afrodescendiente, mientras que en el resto de las 25 entidades federativas su presencia es muy escasa. Guerrero (6.5%), Oaxaca (4.9%) y Veracruz (3.3%) son las entidades con mayor presencia de población afrodescendiente.

Finalmente, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, dirigida por Luis Raúl González Pérez, realizó el “Foro Internacional Discriminación Racial y Afrodescendientes en México”, en Boca del Río, Veracruz, los días 2 y 3 de julio de 2016, como una actividad enmarcada dentro del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes. En este foro se contó con las palabras inaugurales del presidente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Veracruz, el presidente del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas, el secretario de Gobierno del Estado de Veracruz, el representante personal del gobernador del estado de Veracruz y el presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

El Programa de Acciones del Decenio Internacional ha señalado de manera clara los objetivos hacia los que deben enfocarse los esfuerzos y hacia dónde debe dirigirse la brújula del quehacer gubernamental; éstos son, primero, reforzar la adopción de medidas y la cooperación a nivel nacional, regional e internacional, para lograr que los afrodescendientes disfruten a plenitud de sus derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos, y participen plenamente y en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la vida nacional. El segundo es promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades. Por último, aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de

<sup>9</sup> *Infografía de la población afrodescendiente*, 2015, Conapo, México. Disponible en <[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/122501/Infografia\\_poblacion\\_afrodescendiente\\_CONAPO.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/122501/Infografia_poblacion_afrodescendiente_CONAPO.pdf)>.

Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva.<sup>10</sup>

## Reformas a la Constitución del Estado de Guerrero

Título Segundo Derechos Humanos y Garantías. Sección II de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos.

**Artículo 8.** El Estado de Guerrero sustenta su identidad multiétnica, plurilingüística y pluricultural en sus pueblos originarios indígenas, particularmente los nahuas, mixtecos, tlapanecos y amuzgos, así como en sus comunidades afromexicanas.

**Artículo 9.** Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y afromexicanos, atendiendo en todo momento a los principios consagrados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los Instrumentos Internacionales en la materia e incorporados al orden jurídico nacional.

**Artículo 10.** La conciencia de la identidad indígena o afromexicana deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones relativas a dicha pertenencia.

**Artículo 11.** Se reconocen como derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos:

- I. Decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural;
- II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, con sujeción a lo dispuesto en el orden constitucional y legal;
- III. Elegir, de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a sus autoridades políticas o representantes, y garantizar la participación de las mujeres en condiciones de equidad, estimulando su intervención y liderazgo en los asuntos públicos;
- IV. Acceder al uso y disfrute colectivo de sus tierras, territorios y recursos naturales en la forma y con las modalidades prescritas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, sin que puedan ser objeto de despojo alguno, o de explotación mediante entidades públicas o privadas ajenas a los mismos sin la consulta y el consentimiento previo, libre e informado de la comunidad. En caso de consentimiento, tendrán derecho a una parte de los beneficios y productos de esas actividades;

*Continúa...*

<sup>10</sup> Helen Patricia Peña Martínez y Ariadne García Hernández, *Memorias del Foro Internacional Discriminación Racial y Afrodescendientes en México*, CNDH, Veracruz, 2016.

- V. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyen su cultura e identidad; y
- VI. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, tomando en consideración sus usos, costumbres y demás especificidades culturales, bajo la asistencia de traductores, intérpretes y defensores calificados para tales efectos.

**Artículo 12.** La educación de los pueblos indígenas y comunidades afromexicanas será laica, gratuita, de calidad, con pertinencia lingüística e intercultural. El Estado garantizará el acceso, permanencia y eficiencia terminal a los estudiantes indígenas y afromexicanos, implementando un sistema de becas. El Estado generará las condiciones de acceso al primer empleo de los egresados de su sistema educativo, conforme lo determine la ley de la materia. En las instituciones de educación indígena la enseñanza de las lenguas de los pueblos indígenas y del español será obligatoria.

**Artículo 13.** El Gobierno del Estado, en coordinación con las autoridades municipales y conforme a las disposiciones presupuestales que apruebe el Congreso, generará el cúmulo de políticas públicas que promuevan el acceso a los derechos humanos y la igualdad de oportunidades de los pueblos indígenas y comunidades afromexicanas, que tiendan a eliminar cualquier práctica discriminatoria y posibiliten el avance socioeconómico y el desarrollo humano. Las obligaciones que correspondan a cada uno de los poderes del Estado se determinarán en una Ley Reglamentaria atendiendo a lo prescrito en el Artículo 2 Apartado B de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En el diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas se incorporarán acciones afirmativas en general a todos los guerrerenses y, en particular, en favor de los grupos vulnerables de los pueblos indígenas y comunidades afromexicanas: mujeres, niños, niñas y adolescentes, personas de la tercera edad, personas con capacidades diferentes, para su plena incorporación al desarrollo humano, social y económico. Los recursos presupuestales destinados a estos grupos se focalizarán y su fiscalización será prioritaria. El Estado establecerá las medidas necesarias para la protección y el acceso a la salud de las mujeres y niñas de los pueblos indígenas y comunidades afromexicanas atendiendo, principalmente, a su salud sexual y reproductiva, proveyendo lo necesario en los aspectos de enfermedades infectocontagiosas y maternidad.

**Artículo 14.** El Estado reconoce y garantiza las acciones de seguridad pública y prevención del delito; de su sistema de faltas, sujetas a su reglamento interno, que no constituyan ilícitos tipificados en el Código Penal del Estado, y que implementen los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas dentro de sus localidades, de acuerdo con sus prácticas tradicionales, cuyo seguimiento de acción se dará a través de su Policía Comunitaria o Rural, integradas por los miembros de cada comunidad y designados en Asamblea Popular o General, y con sujeción a la Ley de Seguridad Pública y su reglamento interno de esta entidad. Dichas policías tendrán una estrecha vinculación, colaboración y coordinación con el Sistema Estatal de Seguridad Pública, en lo que hace a su registro, control, supervisión, asesoría, capacitación y evaluación.

## DATOS DE LA ENCUESTA INTERCENSAL 2015

Es importante señalar que para la aplicación de la Encuesta Intercensal de 2015 se agregó una pregunta de autoidentificación para la población afromexicana, que comprendía su historia y sus prácticas culturales:

[...] hay un millón 391 mil 853 personas afrodescendientes en nuestro país, lo que representa 1.2% de la población nacional. Son 676 mil 924 hombres y 704 mil 929 mujeres. La mayor parte de esta población se encuentra en Guerrero, Oaxaca y Veracruz; su promedio de escolaridad es de 8.9 años, es decir, cuentan con la secundaria prácticamente terminada; 82.1% está afiliado a algún servicio de salud y 53% de personas afrodescendientes de 12 años y más participan en actividades económicas (*El Sur de Guerrero*, 11 de diciembre de 2015. Disponible en <<https://suracapulco.mx/impreso/9/por-fin-se-reconoce-a-los-afromexicanos-margarita-warnholtz/>>).

Para el Censo de Población 2020 de INEGI, se tiene contemplada la participación de organizaciones de afromexicanos, académicos y políticos para poder incluir algunas preguntas de autoidentificación que ayuden a contar con más precisión a la población afromexicana del país.

### Tabla con datos de la población del municipio de Cuajinicuilapa (Encuesta Intercensal, 2015)

Nom. Mun.	Loc.	Nom. Loc.	Longitud	Latitud	Altitud	Pob. Tot.	Pob. Mas.	Pob. Fem.
Cuajinicuilapa	0000	Total del municipio				25922	12944	12978
Cuajinicuilapa	0001	Cuajinicuilapa	0982438	162815	0050	10282	4971	5311
Cuajinicuilapa	0002	Altos de baraña	0983531	162853	0029	62	32	30
Cuajinicuilapa	0003	Barajillas (barajilla)	0982751	163031	0040	759	367	392
Cuajinicuilapa	0004	La bocana	0982948	163015	0039	78	42	36
Cuajinicuilapa	0005	Buenos aires	0983845	162904	0017	284	141	143
Cuajinicuilapa	0006	El cacalote	0983258	162750	0039	117	59	58
Cuajinicuilapa	0008	Cerro de las tablas	0982926	163431	0020	217	101	116
Cuajinicuilapa	0009	Cerro del indio (el indio)	0982920	163158	0040	624	312	312
Cuajinicuilapa	0011	Comaltepec (comal)	0982813	163445	0035	685	336	349
Cuajinicuilapa	0012	El cuiji (el cuije)	0982747	163434	0033	184	93	91
Cuajinicuilapa	0014	Gloria escondida	0984055	162952	0003	12	7	5
Cuajinicuilapa	0015	Colonia agrícola ganadera tierra colorada	0983945	162709	0020	8	*	*

Continúa...

<i>Nom. Mun.</i>	<i>Loc.</i>	<i>Nom. Loc.</i>	<i>Longitud</i>	<i>Latitud</i>	<i>Altitud</i>	<i>Pob. Tot.</i>	<i>Pob. Mas.</i>	<i>Pob. Fem.</i>
Cuajinicuilapa	0017	Jícara abajo	0983419	162425	0048	171	91	80
Cuajinicuilapa	0018	Maldonado	0983628	162901	0028	939	482	457
Cuajinicuilapa	0019	Colonia Miguel Alemán Valdez	0983136	163205	0023	726	360	366
Cuajinicuilapa	0020	Montecillos	0982946	162324	0090	1011	515	496
Cuajinicuilapa	0022	Punta Maldonado (el faro)	0983401	161934	0010	949	500	449
Cuajinicuilapa	0023	El quizá	0982418	163122	0057	523	276	247
Cuajinicuilapa	0025	Colonia San José (San José)	0983654	162656	0013	67	37	30
Cuajinicuilapa	0026	San Nicolás	0983116	162459	0070	3267	1636	1631
Cuajinicuilapa	0027	Rancho de Santiago (rancho santiago)	0982323	163046	0060	54	30	24
Cuajinicuilapa	0028	El tamale	0983554	162405	0048	326	174	152
Cuajinicuilapa	0029	Tejas crudas	0983226	162210	0103	198	110	88
Cuajinicuilapa	0030	El terrero	0982620	163341	0040	791	397	394
Cuajinicuilapa	0031	Tierra colorada	0983830	162648	0013	812	419	393
Cuajinicuilapa	0035	La petaca (hacienda la petaca)	0983056	163150	0034	495	249	246
Cuajinicuilapa	0036	El pitahayo	0983140	163153	0023	1617	832	785
Cuajinicuilapa	0055	Rancho de Fausto Mendoza (Faustino Mendoza)	0983359	162821	0039	1	*	*
Cuajinicuilapa	0058	Rancho agua fría	0982511	162641	0041	3	*	*
Cuajinicuilapa	0059	Rancho las golon-drinas	0982341	162553	0060	10	*	*
Cuajinicuilapa	0062	Calzada (la calzada)	0982832	163314	0040	29	13	16
Cuajinicuilapa	0063	Pozos de agua (pozas de agua)	0982757	163110	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0065	El vaivén	0983934	163011	0020	258	140	118
Cuajinicuilapa	0066	Rancho el cerrito	0982806	163213	0040	6	*	*
Cuajinicuilapa	0067	Rancho el paraíso de los sotelos (el paraíso)	0982754	163136	0040	8	*	*
Cuajinicuilapa	0077	Rancho de Roberto Clavel	0982552	162504	0061	7	*	*
Cuajinicuilapa	0080	Rancho el rodeo	0982443	162533	0050	19	8	11
Cuajinicuilapa	0086	Rancho los almen-dros	0982751	163359	0040	4	*	*
Cuajinicuilapa	0088	Rancho Antonio Orduño	0982806	163243	0040	13	*	*
Cuajinicuilapa	0091	Barrita del río (barri-ta de pío)	0984145	162749	0001	1	*	*

*Continúa...*

<i>Nom. Mun.</i>	<i>Loc.</i>	<i>Nom. Loc.</i>	<i>Longitud</i>	<i>Latitud</i>	<i>Altitud</i>	<i>Pob. Tot.</i>	<i>Pob. Mas.</i>	<i>Pob. Fem.</i>
Cuajinicuilapa	0095	Rancho camero	0982820	163222	0040	4	*	*
Cuajinicuilapa	0097	El carrizo (rancho de Fausto Mendoza)	0983414	162820	0031	65	38	27
Cuajinicuilapa	0098	Rancho casa blanca	0983305	162022	0056	7	*	*
Cuajinicuilapa	0110	Rancho hermanos Herrera	0983102	163334	0020	1	*	*
Cuajinicuilapa	0112	Rancho Joaquín López Añorve	0982716	163045	0040	1	*	*
Cuajinicuilapa	0114	Rancho hermanos Álvarez Guzmán (lote número 38)	0982958	163210	0031	1	*	*
Cuajinicuilapa	0115	Rancho de Javier Flores Bailón	0983918	162942	0020	7	*	*
Cuajinicuilapa	0116	Rancho Hilario Aguirre (el monte de jicara)	0982818	163228	0040	2	*	*
Cuajinicuilapa	0119	Rancho el mirador (rancho de Martín Añorve)	0982442	162610	0054	14	5	9
Cuajinicuilapa	0124	Rancho de colores	0982756	163344	0040	3	*	*
Cuajinicuilapa	0126	Rancho la petaca (rancho cerro de las tablas)	0983044	163348	0020	5	*	*
Cuajinicuilapa	0129	Rancho San Antonio	0982810	163220	0040	1	*	*
Cuajinicuilapa	0131	Rancho Sinecio Mendoza	0983618	162953	0020	3	*	*
Cuajinicuilapa	0132	Poza del macho	0982923	162751	0029	1	*	*
Cuajinicuilapa	0145	La borrega (huerta Luis Jaime de la Serda)	0983413	162638	0030	3	*	*
Cuajinicuilapa	0155	El cerro del chivo (el chivo)	0982710	163000	0038	8	6	2
Cuajinicuilapa	0156	El charco de ome-tepec	0982555	163156	0040	2	*	*
Cuajinicuilapa	0160	Huerta de San Miguel	0983113	163104	0027	2	*	*
Cuajinicuilapa	0165	Huerta Marcos Colón	0983240	163204	0020	1	*	*
Cuajinicuilapa	0166	Huerta Maurilio Torres Barroso (lote veintinueve)	0983207	163208	0020	3	*	*
Cuajinicuilapa	0169	Las lomititas	0982604	163205	0040	2	*	*
Cuajinicuilapa	0170	Lote Enrique Gaspar	0983514	162730	0030	2	*	*

*Continúa...*

<i>Nom. Mun.</i>	<i>Loc.</i>	<i>Nom. Loc.</i>	<i>Longitud</i>	<i>Latitud</i>	<i>Altitud</i>	<i>Pob. Tot.</i>	<i>Pob. Mas.</i>	<i>Pob. Fem.</i>
Cuajinicuilapa	0175	Potrero Jesús Altamirano Montalván	0983405	162750	0040	1	*	*
Cuajinicuilapa	0179	Rancho Aldegundo Melonanca	0982509	163139	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0180	Rancho Alejandro Marín	0982817	162905	0029	7	*	*
Cuajinicuilapa	0185	Rancho el pantanal (rancho de Mateo Aguirre)	0983147	163305	0020	6	*	*
Cuajinicuilapa	0186	Rancho Óscar Sotelo	0983444	162652	0030	3	*	*
Cuajinicuilapa	0190	Rancho Delfino Montalván (lote número 16)	0982734	163202	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0191	Rancho de Nicolás Moreno	0983128	163258	0020	1	*	*
Cuajinicuilapa	0196	Rancho Eloy Herrera (lote número 36)	0983044	163213	0020	1	*	*
Cuajinicuilapa	0197	Rancho el pitique	0982807	163253	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0200	Rancho Donaciano Mendoza Marín	0983419	162952	0018	1	*	*
Cuajinicuilapa	0202	Rancho Gila (rancho Pablo Gil)	0982530	162641	0045	4	*	*
Cuajinicuilapa	0205	Rancho Javier Mendoza Añorve	0982835	163251	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0206	Rancho Juana Hernández	0982543	163127	0040	2	*	*
Cuajinicuilapa	0209	Rancho la loma de los vaqueros (rancho añorve)	0982515	162424	0058	5	*	*
Cuajinicuilapa	0211	Rancho la parota	0982957	163259	0030	1	*	*
Cuajinicuilapa	0212	Rancho las ases	0982921	162906	0026	4	*	*
Cuajinicuilapa	0214	Rancho los laureles	0982421	162422	0060	7	*	*
Cuajinicuilapa	0215	Rancho los mangos	0982258	162757	0070	3	*	*
Cuajinicuilapa	0219	Rancho Margarito Guerrero Bravo	0982950	163235	0040	4	*	*
Cuajinicuilapa	0220	Rancho Mario Navarrete	0983317	163254	0020	10	*	*
Cuajinicuilapa	0222	Rancho barajillas (rancho Mateo Aguirre)	0982709	163059	0040	2	*	*
Cuajinicuilapa	0227	Rancho Roberto Álvarez	0983022	163234	0023	3	*	*
Cuajinicuilapa	0228	Rancho Salvador Cruz (la inar)	0982813	162802	0030	2	*	*

*Continúa...*

<i>Nom. Mun.</i>	<i>Loc.</i>	<i>Nom. Loc.</i>	<i>Longitud</i>	<i>Latitud</i>	<i>Altitud</i>	<i>Pob. Tot.</i>	<i>Pob. Mas.</i>	<i>Pob. Fem.</i>
Cuajinicuilapa	0229	Rancho San Andrés	0982742	163153	0040	4	*	*
Cuajinicuilapa	0230	Rancho Santa herma (rancho Diógenes Justo h.)	0982721	163143	0040	3	*	*
Cuajinicuilapa	0249	Domingo Vázquez	0982940	162917	0024	4	*	*
Cuajinicuilapa	0251	Gas costa chica	0982626	162842	0030	1	*	*
Cuajinicuilapa	0257	Rancho de Manuel Guzmán	0982758	163325	0040	3	*	*
Cuajinicuilapa	0260	Rancho los limones	0982440	162601	0050	8	*	*
Cuajinicuilapa	0264	Rancho el trébol	0982439	162525	0050	1	*	*
Cuajinicuilapa	0267	Rancho el pocarín	0983111	163232	0020	5	*	*
Cuajinicuilapa	0268	Rancho de Benito Pita	0983048	163229	0020	3	*	*
Cuajinicuilapa	0272	Rancho el Edén	0982808	163231	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0274	Tomás Marín Sáligan	0983346	162804	0035	3	*	*
Cuajinicuilapa	0277	Rancho Eurípides Navarrete	0982951	162911	0024	5	*	*
Cuajinicuilapa	0278	Rancho Julián Medi- na Calleja	0983333	162931	0018	1	*	*
Cuajinicuilapa	0281	La y griega	0982623	162950	0033	9	*	*
Cuajinicuilapa	0286	Huerta de José segura dos	0983330	162543	0050	4	*	*
Cuajinicuilapa	0289	Rancho Óscar Sotelo Dos	0983432	162719	0032	6	*	*
Cuajinicuilapa	0290	Rancho Vicente Cortez	0983340	162603	0050	2	*	*
Cuajinicuilapa	0292	Rancho Andrés Chegue	0982909	163242	0040	1	*	*
Cuajinicuilapa	0295	Rancho Ramiro Herrera	0982602	163125	0040	5	*	*
Cuajinicuilapa	0296	Rancho Luis Lorenzo	0982613	163106	0060	2	*	*
Cuajinicuilapa	9998	Localidades de una vivienda				241	143	98
Cuajinicuilapa	9999	Localidades de dos viviendas				38	22	16



## FRAGMENTOS DE CORRIDOS Y CANCIONES

### **Corrido de Fan (Juan) Chanito** (Ismael R. Añorve)

Cantan: Ildefonso Rendón y Tiburcio Noyola.

[...] Como era hombre muy valiente  
el gobierno lo quería,  
le mandaba parque y armas  
y le daba garantías [...]

Ya me voy a despedir  
el corazón se me agita,  
ya se muere Fan Chanito  
el gallo de Costa Chica.

### **La mula bronca** (Emilio Petatán)

Cantan: Ildefonso 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. [...]

Salieron de Ometepec  
los de la motorizada,  
en busca la Mula Bronca  
decían que estaba endiablada,  
pero le tenían recelo  
ni al gobierno respetaba.

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.

(Tomados del fonograma “Traigo una flor hermosa y mortal”, Gutiérrez Ávila, M. A., 1985)

### **Adiós Cuajinicuilapa**

Autores: Jorge Añorve Zapata y Benjamín Fuentes Ibarra

Adiós Cuajinicuilapa,  
tierra de los cocos secos  
donde hay mujeres bonitas  
para la bola de prietos.  
Y ándale, ándale, ándale  
porque ya va amanecer.  
Y ándale y ándale, morena,  
porque ya va amanecer.

“Un águila real voló, de su nido a un higuera, si no me lo quieres dar,  
enséñamelo siquiera, no se me vaya antojar, negra, y de ese antojo me muera”.

Adiós Cuajinicuilapa  
con sus calles embachadas,  
con sus tuberías sin agua  
y un calor de la chingada.  
Y ándale, ándale, ándale  
porque ya va amanecer.  
Y ándale y ándale, morena,  
porque ya va amanecer.

“Puse los ojos en ti, ahora nadie me detiene, yo soy como el ratoncito  
lo que quiere siempre tiene, me he de comer ese queso, güerita,  
qué importa que me envenene”.

En zócalo de Cuaji  
hay un palito de oate  
donde siempre se reúnen  
los putos y los mayates.  
Y ándale, ándale, ándale  
porque ya va amanecer.  
Y ándale, ándale, morena,  
porque ya va amanecer.

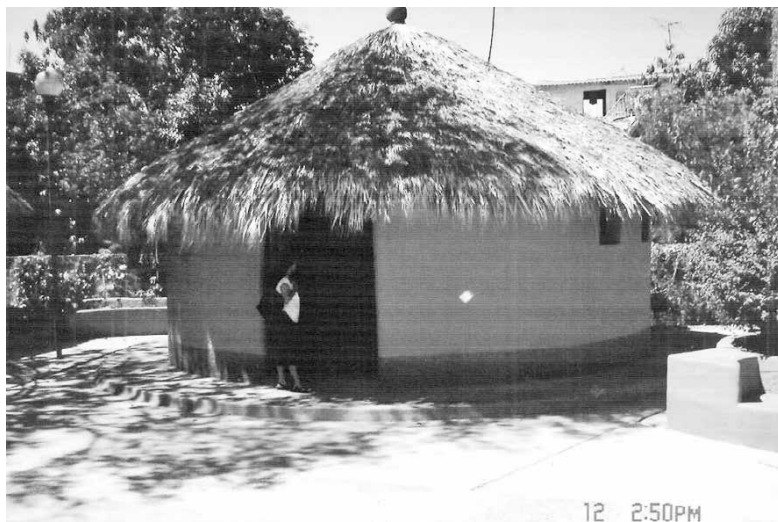
“Aquí en un palo de mango, una viuda enamoré y me contesta la pobre,  
no puedo toy mala de un pie, pero si es pá que me comas,  
aunque sea rengueando iré”.

Pueblo chulo, pueblo hermoso,  
de tus palmeras me alejo,  
vine por hallar olvido  
y si vuelvo soy pendejo.  
Y ándale, ándale, ándale  
porque ya va amanecer.  
Y ándale, ándale, morena,  
porque ya va amanecer.

“Dicen que una magueñana, le dijo a una cortijana,  
si quieres más ganar dinero, mirando al cielo se anda,  
el espinazo en el suelo, las patitas como rana”.

Pueblo chulo, pueblo hermoso [...]   
Y ándale, ándale, ándale  
porque ya va amanecer.  
Y ándale, ándale, morena,  
porque ya va amanecer.

## FOTOGRAFÍAS\*



Reproducción del redondo en el Museo de las Culturas Afromestizas.



Museo de las Culturas Afromestizas.

\* Las fotografías de esta página y la siguiente, así como la de la Escuela de Veterinaria y Zootecnia, fueron tomadas por Víctor Cardona Galindo. Las que siguen son de la autoría de Judith Solís Téllez.



Amuzgo vendiendo cuajicuilos en Cuajinicuilapa.



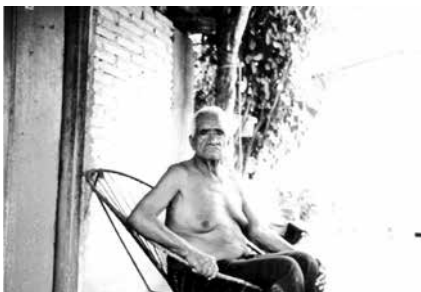
Yotzín cargando al niño a horcajadas.



Escuela de Veterinaria y Zootecnia en donde se reproduce la arquitectura del redondo, vivienda de origen africano.



Peregrinación de la Virgen de Guadalupe.



Don Tobias Noyola.



Haciendo los tamales para la fiesta del Santiago.



El baile de la artesa.

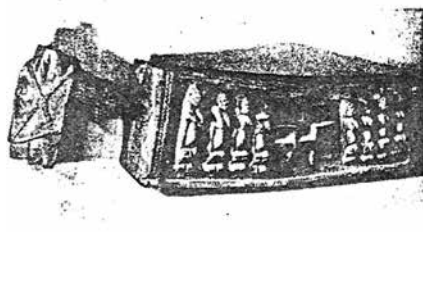


Imagen de la "artesa africana" tomada de Jean Laude, *Las artes del África negra*, p. 62.



Las capitanas de la fiesta de Santiago Apostol.



Después de encontrar al toro petate.



La chamacada con el Pancho y la Minga.



Cobrando multa con el "toro petate".



El Pancho y la Minga.



Pastoras del 24 de diciembre.



Cortándole la cabeza al gallo.



Cobrando multa con el toro petate.

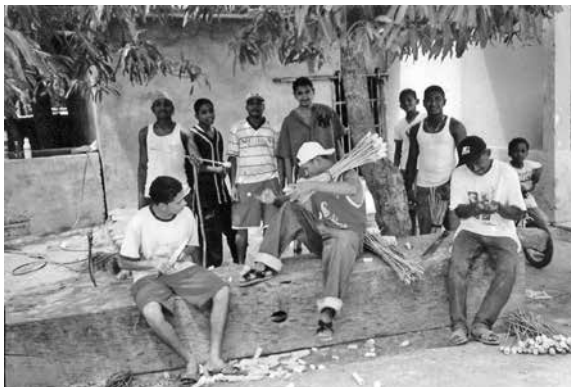


La Danza del Toro de Petate.



Los apaches en el desfile del 16 de septiembre.





preparando las flechas de los apaches.



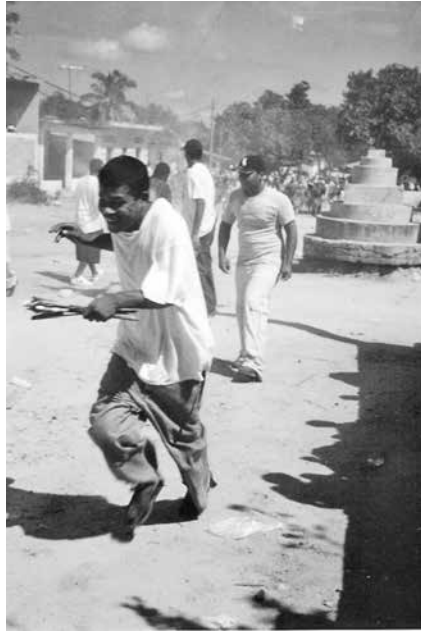
Quitándole la medalla al gato.



Un vaquero de San Nicolás.



La Minga



Gachupin tirando cohetes.

## La familia Trinidad Serrano





Encuentro de Pueblos Negros, San Nicolás.



Músicos de San Nicolás.

## Sannicolareñas



La América y una capitana del Santiago





El Pancho.



La América y los apaches.



"Afromexicanos", Julio César Cardoso Solís.



## REFERENCIAS

### Bibliografía

- Adams, Richard N. 1995. *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, UAM-I, México.
- Aguado, José Carlos y María Ana Portal. 1992. *Identidad, ideología y ritual*, UAM (Colección Texto y Contexto, núm. 9), México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1972 [1946]. *La población negra de México*, segunda edición corregida y aumentada, FCE (Colección Tierra Firme), México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1985 [1958]. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Lecturas Mexicanas, núm. 90, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1994. *El negro esclavo en Nueva España*, coedición UV, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, CIESAS, FCE (Obra Antropológica XVI), México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1994 [1980]. “Nagualismo y complejos afines”, en *Medicina y magia*, coedición UV, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, CIESAS, FCE (Obra Antropológica VIII), México.
- Alarcón Sánchez, Silvia G. 2014. *Lo sobrenatural en la literatura del siglo XVI*, Ediciones Eón, México.
- Alcocer Perulero, Marisol. 2017. “Los motivos de Jano: ejercicio y contención de la violencia física, sexual y feminicidio contra mujeres en dos comunidades afroamericanas de la Costa Chica de Guerrero”, tesis doctoral, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Aca-



- démica México, Doctorado de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología.
- Alvarado Salas, Nadia. 2006. “La diferencia”, en Reyes Larrea, Israel y Angustia Torres Díaz (comps.), *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Anderson, Benedict. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE (Colección Popular), México.
- Añorve Zapata, Eduardo. 1998. *Monografía. Municipio de Cuajinicuilapa de Santa María Guerrero*, Ediciones Artesa, México.
- Añorve Zapata, Eduardo. 2011. *Los hijos del machomula*, ed. del autor, Chilpancingo, México.
- Atristáin, Darío. 1964. *Notas de un ranchero. 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, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia M. Barabas. 1990. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, CNCA (Colección Regiones), México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (coord.). 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), México.
- Bartra, Roger. 1996 [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*, FCE, México.
- Bastide, Roger. ‘Memoria colectiva y sociología del Bricolage’ 1970, en “Identidad y memoria colectiva”, Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura* (volumen II), Conaculta, ICOCULT, México, 2005, pp. 89-111.
- Becerra Gelover, Alejandro (coord.). 2008. *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*, RIOO, UAM-A, Conapred, México.
- 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, México.
- 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 (Colección Fiestas Populares de México), México.
- Betancourt Radilla, Rosendo. 2012. “Reconocerá la nueva Constitución al pueblo afro como la quinta etnia de la entidad”, en *Periódico El Sur*, 13 de enero. Disponible en <<https://suracapulco.mx/archivoelsur/archivos/1547>>.
- Beuchot, Mauricio. 2004. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México.
- 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, México, 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.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. 1997. “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena (1550-1650)”, en García Ayuardo, Clara y Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH, Condumex, UIA, México, pp. 147-166.
- Boruchoff, Judith A. 2017. “Perspectivas transnacionales sobre la migración México-Estados Unidos: transformaciones desde el 1990”, ponencia inédita presentada en la celebración del Mexican Migration Project, Trigésimo Aniversario: 1987-2017, El Colegio de México, octubre 26-27, 2017.
- Boullosa, Carmen. 2013. *Azúcar negra. El negro mexicano blanqueado o borrado*, FCE, México.
- Briones Sánchez, Cenobio. 1983. “Estudio sobre la organización de la burguesía ganadera en México”, tesis de Licenciatura en Sociología, UNAM, México.
- 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, México, pp. 113-135.
- Campos, Luis Eugenio. 1999. "Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica de Oaxaca", en Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* (vol. II: Mesoetnias), coedición INI, Conaculta, INAH, México, pp. 145-182.
- Cárdenas Santana, Luz Alejandra. 1997. *Hechicería, saber y transgresión. Afro-mestizas ante la inquisición: Acapulco 1621-1622*, edición de la autora, Chilpancingo, Guerrero, México.
- Cárdenas Santana, Luz Alejandra. s/f. "Los caminos de Pedro de Mozambique, siglo XVII". Ponencia.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2001. "Vicisitudes del concepto en América Latina", en León-Portilla, Miguel (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, FCE, México, pp. 73-86.
- Castaignts Teillery, Juan. 1986. "Un homenaje a Claude Lévi-Strauss", en Jáuregui, Jesús y Bies-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, coedición SEP, IFAL, CEMCA, INAH (Colección Científica), México.
- Castellanos, Alicia. 1998. En Castellanos, Alicia y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, Editorial Nuestro Tiempo (Colección Los Grandes Problemas Nacionales), México.
- Castillo Gómez, Amaranta Arcadia. 2000. "El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afro-mestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca", tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- Castoriadis, Cornelius. 1983 [1975]. *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona.
- Cervantes Delgado, Roberto. 1984. "La Costa Chica: indios, negros y mestizos", en Nolasco, Margarita (coord.), *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, INAH (Colección Científica, núm. 135), México.
- Consejo Nacional del Cocotero (CONACOCO). 2002. Consejo Estatal de Coco de Guerrero, Censo del Cocotero.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. 2011. *Guía para la acción pública. Reconocimiento, afrodescendencia, inclusión, igualdad*, Conapred, México.

- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Guerrero. (s/f). Disponible en <<http://www.guerrero.gob.mx/consejeriajuridica>>.
- 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 Martínez Montiel, Luz María (coord.), *Presencia africana en México*, Conaculta (Claves de América Latina: Nuestra Tercera Raíz), México.
- 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 y 31-33.
- Chihu Amparán, Aquiles (coord.). 2002. "Introducción", en *Sociología de la identidad*, UAM-I, México, p. 5.
- Danto, Arthur C. 1989. *Historia y narración, ensayos de filosofía analítica de la historia*, Paidós, Barcelona.
- 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, México.
- Díaz Pérez, María Cristina et al. 1993. *Jamás fandango al cielo. Narrativa afro-mestiza*, Dirección General de Culturas Populares, México.
- Díaz Pérez, María Cristina. 1995. "Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero", tesis de Licenciatura de Etnología, ENAH, México.
- Díaz Pérez, María Cristina. 2003. *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, CNCA, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, PACMYC, México.
- Díez-Canedo, Juan. 1980. *La migración indocumentada a Estados Unidos: un nuevo enfoque*, México-United States Seminar On Documented Migration, México City, Latin American Institute, University of New México-Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo.
- Dubet, Françoise. 1989. "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, Colegio de México, México.
- Duncan, Quince. 2006. "El afromrealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana", en *La Jiribilla. Revista Digital de Cultura Cubana*, año V, 22-28 julio, La Habana, Cuba.

- Duncan, Quince. 2016. "Afrorealismo en las letras afrohispanoamericanas". Disponible en <[quiceduncan.wordpress.com/afrorealismo-en-las-letras-afrohispanoamericanas](http://quiceduncan.wordpress.com/afrorealismo-en-las-letras-afrohispanoamericanas)> (consultado el 30 de julio de 2016).
- Eco, Umberto. 1978 [1976]. *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen, Lumen, México.
- Erikson, Erik H. 1980. *Identidad juventud y crisis*, versión castellana de Alfredo Güera, Taurus, Madrid.
- Espinosa Vázquez, Alejandra Aidé. 2006. "La danza de los diablos", en *Fandango*, núm. 13, otoño, México, 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, México, pp. 7 y 14.
- Filinich, María Isabel. 1999 [1997]. *La voz y la mirada. Teoría y análisis de la enunciación literaria*, BUAP, Plaza y Valdés, México.
- Franco Pelletier, Víctor. 2003. "Presentación", en Díaz Pérez, María Cristina, *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*, CNCA, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, PACMYC, México, 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.
- Garay Cartas, Liliana (coord.). 2012. *Informe final de la Consulta para la Identificación de Comunidades Afrodescendientes de México*, CDI, México.
- 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*, 8ª reimpr., trad. por Alberto L. Bixio, Gedisa, España.
- Giménez, Gilberto. 1997. *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México.
- Giménez, Gilberto. 2002. "Paradigmas de identidad", en Chihu Ampuran Aquiles (coord.), *Sociología de la identidad*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 35-62.
- Giménez, Gilberto. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta, ICOCULT, México.
- Goffman, Erving. 1998. *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Argentina.
- González Villalobos, Santano (recopilador). 2005. "Danza de los apaches o mecos", en *Danzas y bailes tradicionales del estado de Guerrero*, Conacul-

- ta, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (Colección Fiestas Populares de México), México.
- Good Eshelman, Catharine. 1988. *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México.
- Good Eshelman, Catharine. 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, septiembrediciembre, México, pp. 109-131.
- 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.
- Guevara Sanginés, María. 2007. "Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial", en Martínez Montiel, Luz María (coord.), *Presencia africana en México*, primera reimpresión, Conaculta, México, pp. 133-198.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1987. "Negros e indígenas: otra historia que contar", en *México Indígena*, núm. 16, año 3, mayo-junio, México.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 2007 [1988]. *Corrido y violencia entre los fromestizos de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*, 2ª ed., UAG, Chilpancingo, Guerrero, México.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1993. *La conjura de los negros*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. (s/f). "Balance crítico y perspectiva de los estudios afromexicanos (1906-1988)", ensayo inédito.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel y Javier del Río Arizmendi. 1985. "Traigo una flor hermosa y mortal (corridos de la Costa Chica de Guerrero)", disco editado por el Instituto Guerrerense de la Cultura, a través del Programa de Artesanía y Culturas Populares (PACUP).
- Haidar, Julieta. 1991. "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas", en González, Jorge A. y Jesús Galindo Cáceres (coords.), *Metodología y Cultura*, Conaculta, México, 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. 1993-1996. Diario de campo.
- Hernández Moreno, Taurino. 1996. "Los 'armeros' de la Costa Chica. Una historia de poder regional", en *Amate. Arte, Sociedad y Cultura de Guerrero*, núm. 5, sept.-oct., Chilpancingo, Guerrero, México.

- Hernández Moreno, Taurino. 1997. “La cultura afromestiza 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 Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta, ICOCULT, México, pp. 189-190.
- Ianni, Octavio. 1996 [1977]. “Organización social y alienación”, en *África en América Latina*, 3ª ed., Siglo XXI Editores, UNESCO (Serie El Mundo en América Latina), México.
- 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.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2000. XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México.
- Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli. 1996. *Las danzas de conquista*, Conaculta, FCE, México.
- Kristeva, Julia. 1974-1975. “El tema en cuestión: el lenguaje poético en *La Identidad. Seminario Interdisciplinario*” dirigido por Claude Lévi-Strauss, Ediciones Petrel, España, pp. 249-288.
- Laude, Jean. 1968. *Las artes del África negra* (traducción de Fernando Gutiérrez), Editorial Labor, Barcelona.
- 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), México, pp. VII y IX.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979 [1977]. *Anthropologie structurale deux*, edición corregida y aumentada, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981 [1977]. *La Identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*, vols. I y II, Editorial Planeta, México.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987 [1958]. *Antropología estructural*, primera edición en español, Siglo XXI Editores, México.

- Lévi-Strauss, Claude. 1994 [1962]. *El pensamiento salvaje*, FCE (Colección Breviarios núm. 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), pp. 898-926.
- Lewis Laura A. 2012. *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico*, Duke University Press, Durham and London, United States of America.
- Licona Valencia, Ernesto y Abilio Vergara Figueroa. 2001. "Introducción", en Vergara Figueroa, Abilio (coord.), *Imaginarios: horizontes plurales*, 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.
- 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. 1993. "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, pp. 172-175.
- Machuca Ramírez, J. Antonio y J. Arturo Motta Sánchez. 1993a. "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 Afromexicanistas*, Universidad de Colima, Conaculta, México, pp. 22-26.
- Machuca Ramírez, J. Antonio y J. Arturo Motta Sánchez. 1993b. "La Danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca", en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, nueva época, núm. 40, México.
- Maffesoli, Michel. 2001. "El imaginario social", en Vergara Figueroa, Abilio (coord.), *Imaginarios: horizontes plurales*, INAH, ENAH, BUAP, México, 2001.
- Manzano Añorve, María de los Ángeles. 1991. *Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia oral*, Ediciones Artesa, México.
- Manzano Añorve, María de los Ángeles. 2008. "Prólogo", en Méndez Tello, Candelaria Donají (comp.), *Coplas y versos de la Costa Chica*, Sigla, PACMYC, UAGro, México, pp. 7-9.



- Manzano Añorve, María de los Ángeles. 2016. “La identidad de los pueblos originarios de Guerrero a través de su poesía”, en *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, El Paso (Texas), UTEP, pp. XXX-XXXVII.
- Marcus, George y Cushman, Dick. 1998. “Las etnografías como textos”, en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Margit, Frenk. 2003. *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, El Colegio de México, FCE, vol I, México.
- Martínez Cuesta, Ángel. 2017. “Biografía de San Nicolás de Tolentino”. Disponible en <[http://www.agustinosrecoletos.com/wp-content/uploads/2016/09/37482058doc\\_biografia\\_san\\_nicolas\\_tolentino.pdf](http://www.agustinosrecoletos.com/wp-content/uploads/2016/09/37482058doc_biografia_san_nicolas_tolentino.pdf)> (consultado el 20 de octubre de 2017).
- Martínez Montiel, Luz María. 1998. “La población negra en el Pacífico Sur”, en *Tierra Adentro*, núm. 92, junio- julio, pp. 9-18.
- Martínez Montiel, Luz María. 2006. *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, UNAM (Colección La Pluralidad Cultural en México núm. 13), México.
- Martínez Montiel, Luz María (coord.). 1995. “Prólogo”, en *Presencia africana en el Caribe*, Conaculta, México, pp. 11-51.
- Martínez Montiel, Luz María y Juan Carlos Reyes (eds.). 1993. *Memoria del III Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, Gobierno del Estado de Colima, Conaculta, México.
- Méndez Tello, Candelaria Donají (comp.). 2008. *Coplas y versos de la Costa Chica*, Isaías Alanís, Sigla, PACMYC, UAGro, México.
- Meza, Iris. 1999. “Nosotros somos morenos. Etnografía de un pueblo de la Costa Chica guerrerense”, tesis de Licenciatura en Antropología Social de la ENAH, México.
- Meza, Malinali. 1992. *Identidad afromestiza, categoría negada o inventada*, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares, CNCA, México.
- Moedano Navarro, Gabriel. 1980. “El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afromestizos de México”, *Boletín del INAH*, julio-septiembre, época III (31), México.
- Moedano Navarro, Gabriel. 1988. “El arte verbal afromestizo de la costa chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación”, en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, vol. 25, núm. 1, México, pp. 283-296.
- Moedano Navarro, Gabriel. 1996. “Soy el negro de la Costa... Música y poesía afromestiza de la Costa Chica”, Conaculta, INAH, México.

- Moedano Navarro, Gabriel. 1997. "Los afroestizos 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.
- Moedano Navarro, Gabriel. 1992. *Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México*, "Introducción" de Pérez-Rocha, Emma, INAH, México.
- Morales Fabá, Beatriz. 2005. "La Santería", en *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*, vol. 2, pp. 76-77.
- Morales Fabá, Beatriz. 2006. "Los diablos de la Costa Chica de Guerrero, un ensayo fotográfico", en *Oxtotitlán. Revista Semestral*, año 1, núm. 0, UAAS, UAG, Guerrero, México, pp. 51-53.
- Morales Fabá, Beatriz. 2011. "Palabras para *Los Hijos del Machomula*", en Añorve, Eduardo (ed.), *Los Hijos del Machomula*, autor, Chilpancingo, México, pp. 11-18.
- Moreno Franginal, Manuel (relator). 1996. *África en América Latina, Siglo XXI Editores*, UNESCO, España.
- Motta Sánchez, J. Arturo. 1996. "Noticias acerca de la población afroestizana en las costas de Oaxaca", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto de Antropología e Historia*, nueva época, núm. 43, julio-septiembre, INAH, México, pp. 3-13.
- Motta Sánchez, J. Arturo y Ethel Correa Duró. 1996. "Población y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca", en *Dimensión Antropológica*, año 3, vol. 8, septiembre-diciembre, México.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana. 1987. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, UV, México.
- Ngou-Mve, Nicolás. 1999. "Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial", en *Dimensión Antropológica*, año 6, vol. 16, mayo-agosto, México.
- Neff, Françoise. 1985. "Identidad y tradición oral en la cultura de los pueblos afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", en *Ponencias del Segundo Congreso Nacional, Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos*, Universidad de Jalapa, Veracruz, julio 1985, edición a cargo de Guillermo Quartucci, Centro de Estudios de Asia y África, Colmex, México.
- Neff, Françoise. 1986. "Reflexiones sobre la identidad del afroestizo de la Costa Chica", en Jáuregui, Jesús y Bies-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, SEP, IFAL, CEMCA, INAH, México, pp. 70-74.

- Neff, Françoise. 2014. Rutas de campo, enero-marzo, INAH, México.
- Neff, Françoise y Miguel Ángel Gutiérrez Ávila. 1985. “El baile del toro de petate”, en *México Indígena*, núm. 6, septiembre-octubre, México.
- Nora, Pierre. 1984. “Entre memoria e historia: La problemática de los lugares”, traducción tomada de *Módulo virtual: Memorias de la violencia*. Disponible en <[http://comisionporlamemoria.org/bibliografia\\_web/historia/Pierre.pdf0](http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf0)>.
- Ochoa Serrano, Álvaro. 1997. *Afrodescendientes*, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Michoacán.
- 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 [1995]. “La Población negra en los valles centrales de Puebla: orígenes y desarrollo hasta 1681”, en Martínez Montiel, Luz María (coord.), *Presencia africana en México*, Conaculta (Colección Nuestra Tercera Raíz), México, pp. 19-77.
- Paucic S., Alejandro W. 1986. “Geografía General del estado de Guerrero”, H. Ayuntamiento Municipal de Acapulco.
- Pavía Guzmán, Edgar. 1998 [1986]. *Macho mula. Población negra de Guerrero*, edición de autor, Chilpancingo, Guerrero, México.
- Pavía Miller, María Teresa. 1998. “Origen y formación”, en Pavía Miller, María Teresa y Jaime Salazar Adame, *Historia general de Guerrero*, vol. III, Conaculta, INAH, Gobierno del Estado de Guerrero, México, p. 121.
- Paz, Octavio. 2004. *El laberinto de la soledad*, tercera edición, FCE, México.
- 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.
- Peña Martínez, Helen Patricia y García Hernández, Ariadne. 2016. *Memorias del Foro Internacional Discriminación Racial y Afrodescendientes en México*, CNDH, Veracruz, México.
- Pimentel, Luz Aurora. 1982 [1998]. *El relato en perspectiva*, cuarta edición, UNAM, Siglo XXI, México.
- Price, Richard y Sally. 2005. “La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI”, en Velázquez Gutiérrez, María Elisa y Correa Duró, Ethel (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, pp. 161-216.

- Primer Encuentro de Corridistas. 1992. DGCP-ISSSTE, Guerrero, México, compilación.
- Segundo Encuentro de Corridistas. 1992. *Cancionero del Segundo Encuentro de Corridistas*, DGCP-ISSSTE, Guerrero, México, compilación.
- Tercer Encuentro de Corridistas. 1993. *Cancionero del Tercer Encuentro de Corridistas*, DGCP-ISSSTE, Guerrero, México, compilación.
- Quiroz Malca, Haydeé C. 2003. "Danzas e identidad", en *Hojas de Amate. Arte y Cultura de Guerrero*, sept.-oct., núm. 9, segunda época, Chilpancingo, Guerrero, México.
- 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, México.
- Ramírez Parra, María Eugenia. 1996. "Del hogar al hospital: las rinconeras, el caso de Cuajinicuilapa, Guerrero", tesis de Licenciatura, UNAM, México.
- Reyes Larrea, Israel y Angustia Torres Díaz. 2006. *Ébano. Versos costeños y poesía regional afromestiza*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Presidencia Municipal de Santa María Huazolotitlán, Oaxaca, México.
- Reynoso Medina, Araceli. 2003. "Yopis, españoles y africanos", en *Hojas de Amate. Arte y Cultura de Guerrero*, septiembre-octubre, núm. 9, segunda época, Chilpancingo, Guerrero, México, pp. 18-21.
- Reyes Torres, Isyan E. 2006. "Pescador", en Reyes Larrea, Israel y Angustia Torres Díaz (comps.), *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del estado de Oaxaca, México.
- Reyes, Israel, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga. 2009. *De afrodescendientes a pueblo negro. Foro: Afromexicanos*, Conaculta, Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- Ricoeur, Paul. 1994 [1986]. *Ideología y utopía*, segunda edición, Gedisa, España.
- Ricoeur, Paul. 1989. "Para una teoría del discurso narrativo", en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, enero-diciembre, Universidad Veracruzana, IFAL, México, pp. 19-90.
- Rouse, Roger. 1988. "Mexicano, chicano, pocho. La migración mexicana y el espacio social del posmodernismo", en *Página Uno*, suplemento político de *unomásuno*, 31 de diciembre, México.
- Ruiz Rodríguez, Carlos. 2001. Tesis de Licenciatura en Etnomusicología, UNAM, México, pp. 39, 48 y 51.

- Ruiz Rodríguez, Carlos. 2007. “Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balances y propuestas”, en *Revista Transcultural de Música*, julio, núm. 11, España.
- Sagrada Biblia*. 1962 [1958]. Versión directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger, Library Publishers, Inc. The United States of América. San Nicolás de Tolentino. s/f. Disponible en <[http://www.staugustinescork.ie/augustiniandevoctions/St\\_Nicholas\\_of\\_Tolentino](http://www.staugustinescork.ie/augustiniandevoctions/St_Nicholas_of_Tolentino)> (consultado el 20 de octubre de 2017).
- Secretaría de Asuntos Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Gobierno del Estado de Guerrero, “Foro estatal: Capítulo indígena y afroamericano en la nueva Constitución”, portal electrónico del estado de Guerrero, octubre de 2011. Disponible en <[http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afroamericano-en-la-nueva-constitucion/#prettyphoto\[articulo\]/0/>](http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afroamericano-en-la-nueva-constitucion/#prettyphoto[articulo]/0/>).
- Secretaría del Campo. Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Sustentable. 2008. OIEDRUS, Guerrero, México.
- Serres “Discurso y recorrido”. 1981 [1977]. en *La Identidad. Seminario Interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España, pp. 23-51.
- Simonsen, Asger. s/f. “Tierra y justicia”, *Agrarian Movement on the Costa Chica, Guerrero, 1910-1960* (manuscrito inédito).
- Solís Téllez, Judith. 2009. “La construcción imaginaria de la identidad afroamericana. La interpretación de una cultura a través de sus diversos textos. El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero”, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, México.
- Solís T., Judith, María de los Ángeles Manzano A. y Silvia G. Alarcón S. 2016. “Tradición oral, música y poesía de la cultura afroamericana. Una identidad emergente de los Siglos de Oro” (ponencia inédita).
- Solís Téllez, Judith y Maricruz Piza L. 2017. “Rasgos culturales africanos y filipinos en las costas de Guerrero”, compendio investigativo de Academia Journals, Celaya.
- Tibón, Gutierre. 1961. *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*, UNAM, México.
- 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 (coord.). 1996. *Asia y África en la historia*, UAM, México.

- Torres, Vicente Francisco. 1995. *Tema y Variaciones de Literatura* 6, II Semestre, UAM, México, pp. 20-21.
- Traverso, Enzo. 2007. "Historia y memoria", en Franco, Merina y Florencia Levin (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Argentina, Paidós.
- Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, España.
- Vasconcelos, José. 1978. *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México.
- Varela, Roberto. 1997. "Cultura y comportamiento", en *Alteridades* 7(13), México, pp. 47-52.
- Vázquez Añorve, Francisco. 1964. *Ometepec. Leyenda de un pueblo*, Editorial Cajica, Puebla, México.
- Vázquez Añorve, Francisco. 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, México.
- Velázquez, María Elisa. 2006. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-UNAM, México.
- Velázquez, María Elisa y Odile Hoffman. 2007. "Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología", *Diario de Campo*, 2007, pp. 62-68.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde Nieto. 2016 [2012]. *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, Conapred, INAH, México.
- Vergara Figueroa, Abilio (coord.). 2001. *Imaginarios: horizontes plurales*, INAH, ENAH, BUAP, México.
- Vinson, Ben y Bobby Vaughn. 2004. *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, FCE, CIDE (Colección Historia), México.
- Warman, Arturo. 1995. "Sobre la creatividad... o cómo buscarle tres pies al gato, que como es sabido, sólo tiene dos", en Bonfil Batalla, Guillermo et al., *La cultura popular. Culturas populares y política cultural*, Conaculta, México, pp. 87-95.
- White, Hayden. 1992. *Metahistoria. La imaginación histórica del siglo XIX*, FCE, México.
- Widmer S., Rudolf Paul. 1990. *Conquista y despertar de las Costas de la Mar del Sur*, CNCA, México.

- Yoo Bong Seo. s/f. Disponible en <[www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div\\_vocabulario/aculturacion.htm-15k-](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/aculturacion.htm-15k-)> (consultado el 11 de noviembre de 2008).
- Zárate Arango, Francisco. 2006. “De india y negro he nacido”, en Reyes Larrea, Israel y Angustia Torres Díaz (comps.), *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del estado de Oaxaca, México.
- Zárate Vidal, Margarita. 1997. “La categoría identidad en la antropología mexicana actual”, en *Inventario Antropológico* 3, México, p. 1.
- Zialcita, Fernando N. 2016. “El Cristo negro: presencia y significado en la Nueva España y Filipinas”, en Calvo, Thomas y Paulina Machuca (eds.), *México y Filipinas: culturas y memorias sobre el Pacífico*, Colmich, El Ateneo de Manila, México.
- 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

- Agencia DPA. 2007. “En Guerrero, el mayor índice de genes africanos de México, según el mapa genómico”, en *El Sur*, Acapulco, Guerrero, sábado 10 de marzo, p. 26.
- Ariel de Vidas, Anath. 2006. “México debe aceptar el mestizaje como una mezcla de culturas diferentes: estudiosos”, en nota de agencia, México AFP, *El Sur*, Acapulco, Guerrero, viernes 1° de diciembre, p. 30.
- Castillo, Ricardo. 2000. “Insta el rector de la UAG a investigar y proponer soluciones sobre grupos étnicos”, en *La Jornada-El Sur*, 23 de marzo, p. 21.
- Castillo, Ricardo. 2000. “Los indígenas de Guerrero pueden llegar a desafiar al sistema político”, en *La Jornada-El Sur*, viernes 24 de marzo, p. 28.
- Castillo, Ricardo. 2000. “Es necesario reconsiderar la concepción de minorías étnicas”, en *La Jornada-El Sur*, Acapulco, Guerrero, 27 de marzo de 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, Guerrero, viernes 12 de marzo.
- García Cuevas, Iris. 1999. “Sigue el encuentro de pueblos negros; hubo música, vestuario, fotos y teatro”, en *La Jornada-El Sur*, Acapulco, Guerrero, domingo 14 de marzo.

- Geel, María Carolina. 1979. "El origen africano de la Cueca chilena", *El Mercurio*, Santiago de Chile, 30 de diciembre, p. E-3.
- Hernández, Víctor Manuel. 2000. "Necesario el reconocimiento al México Negro, señalan afro mestizos", en *La Jornada-El Sur*, Acapulco, Guerrero, 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, Guerrero, martes 22 de febrero.
- Méndez Tello, Candelaria Donají. 2000. "Costa Chica, ventana de Guerrero al mundo", en *Ayacaxtla*, suplemento semanal de Costa Chica en Marcha, A.C., año 2, *Diario 17*, Acapulco, Guerrero, martes 29 de febrero.
- Periódico Oficial. 1961. 14 de junio, Gobierno del Estado de Guerrero.
- Warnholtz, Margarita. 2015. "Por fin se reconoce a los afro mexicanos", en *El Sur de Guerrero*, 11 de diciembre. Disponible en <<https://suracapulco.mx/impreso/9/por-fin-se-reconoce-a-los-afromexicanos-margarita-warnholtz/>>.

## 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.

## Mapas

- Mapa 1 elaborado por la socióloga Nancy Martínez con base en el programa Mapinfo.
- Mapas 2 y 3, elaborados por la maestra Isabel Osorio Salgado, basado en datos del INEGI-2005.



*Afromexicanos: San Nicolás de Tolentino  
y Cuajinicuilapa, Guerrero. Una interpretación de los diversos  
textos de su cultura* se terminó de imprimir  
el 15 de octubre de 2017 en los talleres  
de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V.,  
Sur 23 núm. 242, Col. Leyes de Reforma 1ra sección,  
Deleg. Iztapalapa, Ciudad de México,  
C.P. 09310, Tel.: 5640-9185,  
<edicionesverbolibre@gmail.com>.  
La edición consta de 500 ejemplares.



Desde una perspectiva teórico-metodológica, que desde la antropología conceptualiza la cultura interpretándola como se hace con un texto literario, Judith Solís Téllez estudia el proceso de constitución de los imaginarios sociales en dos sitios de memoria mediante los cuales se configuran sus identidades como pueblos afromexicanos. En una contextualización histórica y territorial aparecen, claramente delineados por la etnografía y la narrativa con visos literarios de la autora, dos poblaciones afromexicanas: Cuajinicuilapa y San Nicolás de Tolentino, ubicadas en la Costa Chica del estado de Guerrero. Se trata, por lo tanto, de dos casos de la cultura e identidad afromexicana en una región en donde se han ido acumulando trabajos de investigación desde la obra pionera del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. La singularidad de este texto estriba principalmente en la mirada de una antropóloga con raíces en la Costa Grande del estado de Guerrero, quien pone en juego su experiencia de vida que la ha llevado no sólo a convivir con la cultura y la psicología de la población de la Costa –lo que le ha permitido una incisiva y profunda indagación de lo que, de alguna manera, le ha sido familiar desde su corta infancia–, sino también a echar mano de los recursos académicos que posee, producto de su formación antropológica y literaria. En los nueve capítulos que componen esta obra, se hace un recorrido que abarca el estudio de lo “mexicano” y lo “afromexicano”, la etnogénesis del afromestizaje en la Costa Chica, etnografías de las identidades en medicina tradicional, oralidades, música, danzas, el “queridato”, la violencia, algo sobre la historia de los dos pueblos, la emigración local, las relaciones interétnicas, las fiestas, la poesía, los encuentros de pueblos “negros” y la resignificación de los vínculos con África.

J. Jesús María Serna Moreno

ISBN UAGro: 978-607-9440-17-6  
ISBN EON: 978-607-8559-08-4



9 786078 559084

