

DESNIVELES CULTURALES / DEMOLOGÍA EN LA HISTORIA

**Coordinadores: David Charles Wright Carr, José Luis Lara Valdés y
Ricardo Contreras Soto**



**Foro Internacional sobre Multiculturalidad
Campus Celaya-Salvatierra de la Universidad de Guanajuato
Celaya, Guanajuato
19-21 de mayo de 2010**

Tabla de contenido

Presentación.....	5
Conclusiones de la mesa	8
Fuentes para estudios multiculturales que deriven en la interculturalidad: primera etnografía de la región de Celaya	9
Resumen	9
Las fuentes.....	10
La etnografía del siglo XVI y la del siglo XXI.....	22
Referencias	23
La aculturación de la nación otomí en Querétaro, siglos XVI-XIX. Un proceso cíclico impulsado por el Estado.	25
Resumen	25
Introducción	26
La nación otomí	26
El sistema jurídico y judicial de los otomíes precortesianos	29
Sistemas jurídico y judicial castellanos	31
La colonización española y su impacto en el pueblo otomí.....	32
La asimilación de la cultura jurídica castellana	32
El proceso y los agentes de la aculturación	35
La creación del sistema de gobierno de los indios.....	36
Enunciado general.....	37
La vía electoral como regla general	38
Práctica jurídica y judicial de los otomíes en la Colonia	39
La práctica notarial de los indios	39
¿Cuándo comenzaron a generarse estos documentos?.....	39
Menciones jurídicas y citas legales.....	43
La costumbre.....	44
Juicios criminales.....	45
Clausura de las prácticas notarial y judicial	46
La cultura india en el México independiente	47

Conclusiones	50
Siglas y Bibliografía.....	50
Las dos Celayas: Acercamiento a la historia cultural demológica de Celaya.	56
Resumen	56
Introducción	57
Método	58
Las luchas y las resistencias sociales y culturales en lo cotidiano	59
Fronteras y desprecios.....	59
La lengua que muere con el grupo.....	60
La división étnica de trabajo y el castigo.....	62
Circuitos de clase	63
Espacios y diferencias.....	63
Espacios públicos y demarcación	64
Lugares de la distinción	65
Espacios de consumo como lugares de diferenciación.....	66
El transporte y vivienda como espacio diferenciado	67
Impresiones sobre la circulación de la pobreza	69
Las desigualdades culturales en la participación de las mujeres.....	70
Las prácticas en el casi confinamiento del hogar.....	71
Representación de la antinomia de la mujer (atrapada en el juego moralino).....	72
De la exclusión al estigma de la incapacidad.....	74
La sexualidad en el fondo del discurso mojigato.....	75
Las formas del cortejo y noviazgo en Celaya	76
Fuentes	83
La construcción imaginaria de la identidad afromexicana. El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Gro.....	88
Resumen	88
Bibliografía y fuentes.....	108
La cartografía de tierras: un contraste epistemológico.....	112
Resumen	112
El pensamiento occidental.....	113

El pensamiento no-occidental	114
La cartografía de tierras: una herencia mesoamericana	116
Dos visiones contrastantes del recurso suelo	117
La cartografía de tierras en contraste con la cartografía convencional	118
Algunas respuestas en el ámbito filosófico-cognitivo.....	119
Desde la perspectiva filosófica	119
Desde la perspectiva cognitiva: es posible dar tres respuestas	120
Reflexiones en torno a la cartografía de tierras	120
Bibliografía.....	120

Presentación

El tema doble de la mesa, “desniveles culturales” y “demología en la historia”, fue elegido por los organizadores de este foro para dar cabida a las investigaciones que estudian las relaciones interculturales dentro de los procesos históricos, así como el análisis profundo de los pueblos. La frase “desniveles culturales” fue difundido por el antropólogo italiano Alberto Mario Cirese, cuyo trabajo ha sido influyente en México desde hace más de tres décadas; se refiere a las distinciones significativas y los desequilibrios entre la cultura de un grupo hegemónico y la de los grupos subalternos o populares, partiendo de los conceptos desarrollados por Antonio Gramsci, pensador y político marxista de la generación anterior. La segunda frase, “demología en la historia”, se refiere al estudio de los pueblos en su dimensión histórica. El término “demología” también se vincula con la obra de Cirese y sus seguidores; ha sido usado en las ciencias sociales para hablar de cierta manera de abordar los estudios culturales. A diferencia de la demografía, que describe una población humana en términos estadísticos, la demología busca una comprensión profunda de los pueblos, aprovechando una amplia gama de herramientas cuantitativas y cualitativas para este propósito.

De esta manera, nuestra mesa busca enriquecer los estudios multiculturales con un enfoque histórico, a la vez que intenta superar algunas de las limitaciones tradicionales de la disciplina de la historia, mediante el reconocimiento y el análisis de los papeles desempeñados por los diversos grupos sociales, o pueblos, que interactuaban –y siguen interactuando– dentro de las estructuras asimétricas del poder. Este enfoque es particularmente productivo en el caso de la sociedad mexicana, con sus antecedentes prehispánicos y novohispanos, donde el hecho de la Conquista introdujo un grupo hegemónico europeo en medio de los pueblos originarios, llegando también grupos procedentes de África y de Asia, mediante el comercio de esclavos y la migración. Hasta nuestros tiempos, las marcadas asimetrías en el acceso a los bienes materiales, a la educación, a la justicia y al poder político hacen que el estudio de las interrelaciones entre los diversos grupos que conviven en este territorio sea imprescindible.

Las seis ponencias que conforman esta mesa comparten el enfoque en las relaciones interculturales en el pasado y el presente de México. Los primeros cuatro analizan aspectos históricos y culturales del Bajío, abarcando desde el siglo de la Conquista hasta nuestros tiempos; el quinto estudia la cuestión de la identidad étnica de una población afromexicana en la Costa Chica de Guerrero; el último contrasta la concepción cartográfica científica con la añeja

tradición mediante la cual los campesinos representan gráficamente la experiencia de su entorno ambiental. Todas parten de una voluntad de comprender a los grupos subalternos en sus propios términos, reconociendo la validez de sus perspectivas culturales.

A continuación se presenta un resumen de cada una de las ponencias que fueron presentadas en esta mesa; al final se apuntan las conclusiones que fueron acordadas por los cinco ponentes y los coordinadores de la mesa.

Fuentes para estudios multiculturales que deriven en la interculturalidad: primera etnografía de la región de Celaya

José Luis Lara Valdés
Universidad de Guanajuato

Partiendo del análisis de las *Relaciones geográficas* del siglo XVI, los mapas que fueron elaborados para acompañarlas, así como otros documentos de la misma época, el ponente realiza un análisis desde la perspectiva del historiador de su contenido, tomando en cuenta las propuestas teóricas de los estudios multiculturales e interculturales para reflexionar sobre la historia del Bajío oriental durante el periodo Novohispano Temprano.

La aculturación de la nación otomí en Querétaro, siglos XVI-XIX

Juan Ricardo Jiménez Gómez
Universidad Autónoma de Querétaro

Esta ponencia analiza el proceso de aculturación de los otomíes de Querétaro en el sistema jurídico impuesto por los españoles después de la Conquista, el cual aprendieron a manejar para la defensa de sus intereses colectivos. Su autor explica cómo estas prácticas administrativas llegaron a permear en la cultura nativa, contribuyendo a la sobrevivencia y al desarrollo de los pueblos de indios. Cuando el sistema de separación racial fue abandonado en los últimos años del Virreinato, se perdieron las prácticas jurídicas que habían asimilado los otomíes queretanos.

Las dos Celayas: acercamiento a la historia cultural demológica de Celaya

Ricardo Contreras Soto
Universidad de Guanajuato

Este trabajo sobre la historia cultural contemporánea de la ciudad de Celaya se basa en el trabajo de campo del ponente, quien entrevistó a numerosos actores sociales para formar un corpus de la historia oral del lugar. Después de plantear las bases teóricas –las cuales se encuentran dentro de la corriente de la demología, con la intención de reivindicar a los excluidos de la historia oficial–, así como las metodológicas, el autor describe e interpreta las relaciones interculturales que se han presentado en esta ciudad abajeña, a través de las voces de la gente que entrevistó.

La construcción imaginaria de la identidad afromexicana: el caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero

Judith Solís Téllez
Universidad Autónoma de Guerrero

La ponente nos ofrece un panorama histórico del establecimiento de un pueblo afromexicano en la Costa Chica guerrerense desde los primeros de la Colonia, explicando cómo las condiciones de desigualdad acabaron con buena parte de su cultura, proceso que califica como un etnocidio. Describe las relaciones interculturales que se han dado en este lugar y cómo sus habitantes negros han forjado una identidad étnica propia, basada en parte en expresiones estéticas como la música, la danza y la poesía.

La cartografía de tierras: un contraste epistemológico

David Pájaro Huertas
Colegio de Posgrados, Montecillo, México

El autor analiza los mapas de tierras, elaborados por los campesinos de México, como manifestaciones gráficas de su forma de percibir y describir su entorno físico; los contrasta con los productos de la cartografía científica, con los cuales coexisten. Profundiza en las implicaciones que tienen los dos sistemas de representación geográfica como manifestaciones de

las realidades cognitivas colectivas de los campesinos, por un lado, y las de los académicos, por el otro.

Conclusiones de la mesa

Buena parte de la historiografía tradicional repite elementos simbólicos diseñados para justificar y legitimizar el poder de los grupos hegemónicos, los cuales han dominado a los grupos subalternos con quienes han convivido en condiciones desiguales a lo largo del tiempo. Para trascender estas interpretaciones desequilibradas de las sociedades pretéritas, es necesario partir del estudio riguroso de las fuentes primarias, sean éstas de tipo documental, pictórico, oral, cartográfico, musical, etcétera, con una mirada atenta a la presencia de estos grupos. Es preciso reconocer su protagonismo en los procesos de cambio en cada etapa histórica con la idea de considerar sus saberes y conocimientos, para integrarlos en líneas de acción tales como programas de desarrollo y de investigación.

David Wright Charles Carr

Celaya, Guanajuato

21 de mayo de 2010

La construcción imaginaria de la identidad afromexicana. El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Gro.

Dra. Judith Solís Téllez
Universidad Autónoma de Guerrero
judithstell@yahoo.com.mx

Resumen

En la propuesta de ver como una construcción imaginaria la identidad afromexicana tomo como punto de partida el etnocidio que se cometió hacia los africanos. Lo cual tuvo como consecuencia que la estructura cultural africana fuera destruida debido al trato inhumano que recibieron los africanos durante la trata esclavista; así como por el racismo colonial expresado en el sistema de castas y por el mestizaje. En dicha construcción considero como primordial las narrativas históricas y antropológicas. En la conformación de imaginarios toma un papel importante la historia oral, la memoria histórica, las diversas narrativas que se encuentran en los mitos o en las danzas.

Sobreviven como reminiscencia del sistema de castas colonial las relaciones interétnicas. Existen, sin embargo, identificaciones con las alteridades del español y con el indígena, lo cual se manifiesta en algunos rituales y mitos. Asimismo, los afromexicanos han ido construyendo la distinción frente al otro, por medio de canciones, de la tradición musical y de danzas apropiadas por ellos; así como por la invención de tradiciones como es el caso de *Los Encuentros de pueblos Negros*; la construcción del Museo de Culturas Afromestizas, etcétera.

Palabras clave: construcción imaginaria, identidad afromexicana, narrativas históricas y antropológicas.

Presento en esta ponencia un resumen de mi tesis doctoral 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, Gro.* (UAM-I, 2009). En la propuesta de ver como una construcción imaginaria la identidad afromexicana, tomo como punto de partida el etnocidio que se cometió hacia los africanos. Lo cual tuvo como consecuencia que la estructura cultural africana fuera destruida debido al trato inhumano que recibieron los africanos durante la trata esclavista; así como por el racismo colonial expresado en el sistema de castas y por el mestizaje.

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

Sobre el carácter del mexicano han escrito diversos autores. Roger Bartra (1987) considera una construcción imaginaria la literatura producida al respecto. Afirma que:

dicha *entelequia* ha sido reforzada por mitos, canciones, películas, por el arte y la literatura como una manera de legitimación del poder surgido del movimiento revolucionario para justificar la dominación del Estado”. Intenta explicar el porqué los hombres toleran un sistema de dominación y con su paciencia le imprimen un sello de legitimidad a la injusticia, a la desigualdad y a la explotación. (Bartra, 1987: 15)

Bartra considera que México está dividido en dos: la clase dominante y la cultura popular y que por medio de lo que se ha llamado el carácter del mexicano se ha intentado dar una homogeneidad a la diversidad de caracteres como resultado de la dominación.

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

Bonfil Batalla (1990[1987]) llama México imaginario a la clase dominante y nos hace conscientes de la presencia de las culturas mesoamericanas en la cultura del campesino y en la presencia de los indígenas que sobreviven, a pesar del etnocidio cometido contra ellos. Considera a las clases dominantes como representantes de la cultura occidental y que han visto a las culturas indígenas como un símbolo de atraso y subdesarrollo en lugar de facilitar una convivencia en la cual ambas culturas se desarrollen armónicamente, lo cual sin duda daría como resultado un país con menos desigualdades. Ni en la visión de Bartra, ni en la de Bonfil Batalla hay referencias a los negros. Lo cual, quizás se deba a que los afrodescendientes al ser también colonizados y sujetos de explotación en la época de la esclavitud se asimilaron a la cultura emergente de México como nueva nación.

Mi marco teórico se inscribe, dentro de los estudios semióticos, en su línea estructuralista, tanto literaria como antropológica; la corriente de la antropología simbólica, sobre todo en la postura que se refiere a interpretar la cultura como si fuera un texto literario, la revisión de los procesos simbólicos que abarcan los conceptos de cultura, ideología, identidad y de imaginarios sociales. En la conformación de imaginarios toma un papel importante la historia oral, la memoria histórica, las diversas narrativas que se encuentran en los mitos o en las danzas.

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

Cuando Benedict Anderson trata de la comunidad imaginada señala el papel de la prensa y las novelas que florecieron en el siglo XVIII, como mediadoras en la representación de la comunidad. Estas formas proveyeron los medios técnicos necesarios para la “representación” de la clase de comunidad imaginada que es la nación.” (Anderson, 1993 [1983]: 46-47). Agregaría

que las crónicas y las obras literarias en general, además de los medios masivos de comunicación son a su vez mediadoras de las representaciones colectivas.

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 algo inventado.

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

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

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

Los autores citados señalan que “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).

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

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

Lévi-Strauss da seguimiento a la propuesta de Ferdinand Saussure y es otro de los autores que ven a la cultura desde el punto de vista de la comunicación a través del intercambio y por ende desde la perspectiva semiótica. Así, pues, después de presentar brevemente esta propuesta de interpretar los diversos textos que conforman la cultura afro-mestiza, expongo como hipótesis general la siguiente:

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

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

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

fenómenos culturales que pudieran denominarse “neoculturación” (Ortiz, 1963 [1940]: 103)

En el proceso de transculturación se identifican tres etapas:

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

Los datos y fuentes históricas, así como los textos antropológicos han contribuido a la construcción de la identidad afroamericana. Hago un seguimiento de los estudios históricos sobre los negros en México y en Guerrero. Sobre su incorporación al mestizaje ya evidente desde el siglo XVII, como nos informan Ben Vinson y Bobby Vaughn: “Estos procesos se llevaron a cabo con tanta celeridad que para el siglo XVIII, el mestizaje mexicano se dio, en gran medida, gracias a los afroamericanos, que congregaron a las poblaciones blancas e indígenas más rígidas y endogámicas. (Vinson/ Vaughn, 2004: 15)

Fue a inicios del siglo XVII, según Aguirre Beltrán, cuando la sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó una forma definitiva: “Los africanos llegaron en el siglo XVI a la Nueva España. Venían, en un principio, en calidad de criados de los conquistadores.” (Aguirre, 1985[1958])

Entre las causas que motivaron la introducción masiva de esclavos encontramos: Las leyes Nuevas de 1542 que abolieron la esclavitud indígena, la mortandad de las poblaciones originarias

debida a diversas epidemias traídas por los conquistadores; así como el incremento de la producción de azúcar y la necesidad de mano de obra de los productores en el siglo XVII (Paredes / Lara, 1997)

Los primeros contactos culturales entre negros, indígenas y españoles se realizaron al través de los negros islamizados del área cultural del Sudán occidental; llegó la invasión masiva de negros provenientes del área cultural del Congo, de habla bantú; para, finalmente, en los inicios del último siglo de la Colonia, sobrevenir el contacto con unos cuantos grupos negros extraídos del área cultural del Golfo de Guinea (Aguirre, 1946).

En cuanto a la edad, según Paredes y Lara (1997), aunque no había límites: “El periodo que tenía mayor demanda era entre los 15 y 35 años, a partir de los 40 disminuía considerablemente, a menos que desempeñaran un oficio [...]. El precio al que se vendían los esclavos era muy costoso por lo que, según los mismo autores “se pagaban a plazos”.

Se han hecho estudios de poblaciones afrodescendientes en Puebla y en Michoacán, donde los negros se desempeñaban en la manufactura textil y en los reales de minas michoacanos; así como en Guanajuato, en Nuevo León, en Colima, en Campeche, con la caña de azúcar y las encomiendas, en Yucatán, en Tabasco, Tamaulipas y Veracruz.

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

Aguirre Beltrán nos dice que:

Los negros llegaron a la Costa Chica acompañando a los conquistadores: unos pocos españoles se quedaron avecindados en San Luís Acatlán (villa fundada en 1522). Algunos de éstos contaban con criados negros con los cuales explotaron los placeres de oro de los ríos, y sus huertas de cacao. Los negros a su vez establecieron una relación poco amistosa con los indígenas, a quienes vinieron a suplir en los trabajos pesados, ya que estos fueron prácticamente diezmados. En parte por las batallas de la conquista, también por las enfermedades transmitidas

por los conquistadores y por los negros, así como por el impacto psicológico de la pérdida de su cultura. Otra de las causas fue la cría de ganado, que terminaba con sus cosechas. Muchas veces el negro desempeñó el papel de capataz y de vaquero y su relación con el indígena fue de franca hostilidad (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

Buscaron refugio en Cuijla los negros cimarrones, quienes --nos informa Aguirre Beltrán-- provenían del puerto de Yuatulco, hoy Huatulco, y de los ingenios de Atlixco. El hacendado aprovechó tal situación para “protegerlos”, obteniendo a cambio mano de obra barata, de tal forma que se empezaron a aglutinar en sus alrededores cuadrillas de negros, en lo que es ahora Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

Taurino Hernández (1997), en la recapitulación que hace de la historia regional considera que la institución agraria que dio el perfil fue la hacienda de Cuajinicuilapa. En el último cuarto del siglo pasado un emigrado estadounidense de origen alemán, Carlos A. Miller, se dio a la empresa de reconstituir el enorme latifundio que se había iniciado a finales del siglo XVI, y que la historia contemporánea registra como la Casa Miller. La hacienda también explica la presencia de la cultura negra que estuvo asociada con la actividad ganadera con la que se inició ese enorme latifundio. Además, la región fue refugio de negros que escapaban de las plantaciones cercanas o que huían del Altiplano. Como consecuencia de la revolución la población se dispersó. Alrededor de diez años después de concluida la lucha, la población volvió a concentrarse, fue la gente que repobló Cuaji, Maldonado y San Nicolás.

Aguirre Beltrán, quien hizo su trabajo de campo a fines de los años 40 en Cuajinicuilapa, atribuyó a esta población un *ethos* violento cultural, y consideró que esta cultura de la violencia existe en todas aquellas otras que arrancan sus orígenes de las formas de vida que idearon los esclavos para dar significado a su existencia.

Sin embargo, recordemos que por esos tiempos se está dando seguimiento a la reforma agraria iniciada en los años treinta y que muchas de sus resoluciones se resolvieron durante la década del 60. Durante ese tiempo se llevó a cabo una lucha legal y armada entre los grupos de armeros de Cuajinicuilapa y de San Nicolás y la familia Miller, los terratenientes de la región.

Hernández (1996) considera que el fenómeno de la violencia regional, para el caso del municipio de Cuajinicuilapa, ha estado ligado más a la estructura agraria y al ejercicio del poder, que al llamado *ethos* violento de la población afroestiza de la Costa Chica. Señala que factores

como la excesiva concentración de la tierra, el aislamiento geográfico, y una débil presencia de las instituciones estatales, fueron el campo propicio para el desarrollo de grupos o facciones de gente armada en esa región. En los años treinta, en pleno reparto agrario, esos grupos estuvieron ligados a la defensa agraria y continuaron su desarrollo hasta finales de los años sesenta, constituyéndose en un componente importante de la estructura de poder local.

En los estudios etnográficos sobre la cultura afroestiza se han destacado algunos rasgos como propios de esta identidad, tales como: el nicho ecológico, la creencia en la sombra, la tradición oral y el queridato.

En cuanto al nicho ecológico, los espacios que conforman la Costa Chica son: los Altos y los Bajos. A Aguirre Beltrán le tocó desmentir la creencia de que en México, a los negros y a sus descendientes sólo se les podía encontrar en las costas de los mares Atlántico y el Pacífico. Sin embargo, Bonfil Batalla contrasta esa apropiación del espacio, por parte de las culturas mesoamericanas: “Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se hayan adaptado a condiciones casi desérticas” (Bonfil, 1990: 52).

Como vemos, de cualquier manera, persiste la creencia de que el nicho ecológico del negro es la costa, la playa.

Otro elemento destacado como perteneciente a esta cultura es la creencia en la sombra a la que Aguirre Beltrán atribuye un origen africano. La sombra se caracteriza por su vagancia y movilidad; puede escapar del cuerpo cuando el individuo sueña: “Cuando el individuo sueña, la sombra recorre los lugares más diversos y como no tiene el obstáculo de su recipiente material puede violar impunemente las leyes que regulan el tiempo y el espacio.” (Aguirre, 1985 [1958]: 178) 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. (Aguirre, 1985 [1958]: 178).

Arturo Motta y Ethel Correa (1996: 7) señalan que desde hace más de un siglo se ha destacado como aspecto singular de esa cultura el uso de la vocalidad; característica que ningún

otro grupo de la región maneja de esa manera distintiva; ya en coplas, gustadillas y sestillas para reñir, enamorar, describir o relatar.

Moedano (1988: 123-124) trata de definir algunos aspectos de la identidad afromestiza a través de los usos de la lengua y de las reglas de comportamiento verbal que rigen la tradición oral de esta región. Considera que la importancia de la tradición oral en la Costa Chica depende en gran parte de una coyuntura histórica particular, el fenómeno de la desterritorialización.

En el análisis que lleva a cabo Francoise Neff, acerca 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. Por lo que remarca que: “Esta capacidad de absorción, lejos de ser la marca de una dispersión o ausencia de una identidad propia, constituye un factor indispensable para explicar la vitalidad de la tradición oral”.

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

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

Para la estudiosa del parentesco Cristina Díaz (2003)), quien desarrolla la idea del queridato como una interpretación del matrimonio poligínico africano, en donde encuentra una estructura en la cual las mujeres pueden recasarse, ya que los hijos de matrimonios anteriores pasan a ser hijos de crianza de las abuelas. Los elementos que forman parte del queridato, para esta autora, son la matrifocalidad y los hijos de crianza.

En los estudios etnográficos que se han hecho sobre San Nicolás destacan los aportes de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Francoise Neff, los realizados por la Unidad de Culturas Populares de Guerrero, que hicieron posible la compilación de narraciones, de vocabulario, de la

tradición oral, del corrido, la recuperación de la danza de la artesa y de versos. Otros estudiosos han llevado a cabo estudios sobre relaciones interétnicas.

Diversos estudios antropológicos (Cervantes, 1984; Motta/ Machuca, 1993; Meza, 1999; Chege, 1999; Castillo, 2000) han destacado las clasificaciones fenotípicas que se dan en las relaciones interétnicas de algunas partes del país, particularmente en la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, las cuales sobreviven como reminiscencias de la sociedad dividida en castas. En la conformación de la identidad afroestiza tienen un papel importante las relaciones interétnicas que ubican al individuo como parte de una u otra etnia.

Los afroestizos, como cualquier mexicano se identifican con los indígenas y con los españoles. Y se festejan como mexicanos los días 15 y 16 de septiembre. Lo cual se puede rastrear en sus rituales, creencias y mitos. La vestimenta que utilizan las capitanas de San Nicolás, en la fiesta del Santiago es demasiado llamativa, es una especie de disfraz, a diferencia de la vestimenta de las capitanas de Ometepec, que pareciera ser ropa de gala, pero que se puede utilizar en otras ocasiones o las capitanas indígenas de Cochoapa, población amuzga, quienes utilizan llamativos huipiles indígenas. Esta fiesta en la cual el caballo es importante porque permite a los hombres competir como jinetes y a las mujeres lucir sus enormes vestidos, que representan según don Melquíades Domínguez a las grandes señoras. En dicha celebración encuentro una identificación con los españoles. Una práctica cultural mesoamericana, el tonalismo los identifica también con los indígenas.

En el mito del santo patrono, por medio de la imagen de San Nicolás Tolentino, que funciona como un operador lógico que da identidad tanto a los indígenas, como a los afroestizos, encuentro, en mi lectura, una aceptación de que su santo patrono sea una copia, como si aceptaran que los indígenas son los habitantes primigenios y por ello su santo prefirió a los indígenas. Así por un lado está la supremacía española considerada en la religión católica y el reconocimiento a los indígenas.

Son dos las fiestas que contribuyen al fortalecimiento de la identidad afroestiza la fiesta religiosa y la fiesta cívica. La primera en honor de su santo patrono en donde se representa la danza del toro petate, recordando la práctica de la ganadería, que es parte de las actividades económicas de los afroestizos desde la época colonial. Un toro es importante porque representa la fuerza, la capacidad de poder responder ante los compromisos y, tal vez, por eso el toro también representa a su santo patrono.

Durante la fiesta cívica del 15 y 16 de septiembre se da la celebración de la mexicanidad y se representa la batalla entre los apaches (indígenas) contra los gachupines, no aparecen los negros, ni sus descendientes. Los afroestizos consideran que ganan los apaches y defienden su territorio de los extranjeros (los gachupines) y que la reina de los indígenas (La América) destrona a la reina de España. Realmente sienten suya esa victoria. En la ceremonia del grito, se oyen porras y vivas a “la América” y a sus apaches e incluso “la América” interviene en la ceremonia y también grita vivas a los héroes de la patria.

Aguirre Beltrán (1985 [1958]) enumeró una serie de rasgos y complejos culturales africanos que encontró en Cuijla, en realidad pocos (cargar al niño a horcajadas, la casa habitación llamada redondo, la creencia en la sombra, la familia extensa, la tradición oral); sin embargo, con el paso del tiempo, los afrodescendientes han ido construyendo una distinción frente a los otros. Lo cual, en parte, tiene que ver con las canciones que tratan de los negros, con la llegada de antropólogos a la región, con las expresiones de la diáspora africana; pero también, con su propio interés. Como se dio en el caso de las personas que tenían interés por formar un museo comunitario, el apoyo institucional impulsó el interés local, que hizo posible la construcción del Museo de Culturas Afroestizas “Vicente Guerrero Saldaña”, el cual ha reforzado el imaginario de esa identidad.

Una de las tradiciones inventadas sobre el pasado africano es la de los Encuentros de Pueblos Negros:

“Tradición inventada” se refiere al conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abiertas o tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo cual implica automáticamente una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico apropiado. [...] Sin embargo, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas”, en cuanto exhiben esa referencia a un pasado histórico, radica en que su continuidad con tal pasado es en buena parte ficticia. En suma, son respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas o establecen su propio pasado mediante la repetición cuasi obligatoria. (Hobsbawm y Ranger, 2005: 189-190)

En los “Encuentros de Pueblos Negros” se ha intentado trazar ese puente entre la presencia del negro esclavo y la población afroestizada actual. Las discusiones han girado en torno a la identidad, como parte importante de ella: En cuanto a los términos con los que se refieren a los afroestizados, hay una valoración de la palabra “negro”, en los foros se ha dicho que la prefieren a moreno, porque pareciera que hay un racismo al suavizar el término; sin embargo, también utilizan la palabra afroestizado, afroamericano y afrodescendientes. La ideología que prevalece en los encuentros tiene que ver con la diáspora africana. Los integrantes de México Negro AC que son los que llevan a cabo los encuentros, mantienen contacto con otras asociaciones de negros, principalmente con Afroamérica y han participado en sus foros que se han llevado a cabo en diversos países de Latinoamérica en donde hubo presencia africana y en los Estados Unidos. Hay una cierta actitud radical en la que dan importancia a los rasgos somáticos. Varios de los afrodescendientes asistentes a este foro han dicho que se desconoce que en México haya presencia negra y que a varios de ellos los han hecho cantar el himno nacional, porque consideran que vienen de algún país extranjero. La ideología de los Encuentros está encaminada a lograr ser un grupo étnico que llegue a ser reconocido por el gobierno, incluso lograron que en el libro de texto de primaria titulado: *Guerrero. Monografía estatal*, se incluyera brevemente la historia de cómo llegaron los negros a la región. La lucha por llegar a ser un grupo étnico tiene que ver con el deseo de lograr recursos que se inviertan en los así llamados “pueblos negros”. En diversas publicaciones a cargo de integrantes de los encuentros de pueblos negros han dado a conocer la ideología de estos encuentros y han hecho un seguimiento de los aportes del negro en el campo científico y artístico, también difunden las costumbres de los diversos pueblos negros.

También algunos de sus integrantes colaboran en otros foros, en programas de radio, en publicaciones en las cuales difunden la toma de conciencia de lo que consideran una identidad que ha sido negada, el reconocimiento al origen africano que los hace cobrar conciencia de actitudes culturales racistas, como la búsqueda del mejoramiento de la raza o del blanqueamiento de la piel a través de los hijos, cambiar el sentimiento de inferioridad por un sentimiento de orgullo por el color de la piel morena. Se refuerza el imaginario con leyendas sobre cimarrones y la artesa, ahora, puede ser vista como un baile en el cual los negros se burlan de los blancos y bailan sobre la figura del caballo que representa al español (Ruiz, 2001). La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afroestización. Los organizadores de los

“Encuentro de Pueblos Negros” dejan en la comisaría del pueblo donde se llevará a cabo el próximo encuentro una artesa pequeña. Es la que simbólicamente entregan los miembros de una comunidad a otra.

En la música se ha reforzado el imaginario que asocia una forma de violencia como propia de los negros, los negros matones, mujeriegos, alegres, bailadores; el negro como alguien diferente al indígena que es más callado, más dejado, más trabajador; el negro también diferente al mestizo en su alegría en sus fiestas más llamativas. También se habla ya de un orgullo negro, de transmitir la cultura a los hijos y hacerlos conscientes del pasado esclavista que ha contribuido a la riqueza de los países en donde hubo esclavos. En varios de los *Encuentros* se ha discutido la propuesta de ser considerados como etnia, y se ha entablado comunicación con el INEGI, para ser considerados en los censos como población afroamericana. Hay también una iniciativa de ley por parte del senador guerrerense Ángel Aguirre.

Entre las publicaciones en las cuales se manifiesta la ideología de reconocer los orígenes africanos y el trabajo de los antepasados esclavos como un aporte a la riqueza de los países de América podemos mencionar: los trabajos iniciados por Culturas Populares desde los años 90, que dejaron varias publicaciones de narrativa, de versos, el suplemento *Ayacaxtla*, del *Diario 17*, la página de “Pueblos negros” del *Sol de Acapulco*, la revista *Fandango*, el libro *Ébano* de versos costeños y poesía regional.

Hay una tradición musical apropiada por los afroamericanos como es el caso de las chilenas, en donde se combina la música, y los versos pícaros.

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, etcétera. (Moedano 1988: 123-124) Dentro de la tradición oral el autor ve al corrido “como puente entre la tradición, el presente y, a veces, el cambio”.

En San Nicolás pareciera que hay canciones para cada situación; asimismo hay canciones que se oyen aquí al igual que en otras poblaciones de la Costa Chica. También se oyen corridos antiguos y corridos que reflejan las situaciones actuales como la emigración (“Me voy pa’ Carolina”, “Corrido a Perruco”...).

Para Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1990), el corrido es un elemento de diferenciación, y por lo tanto de identidad de los afroestizos con respecto a las etnias de la región. El corrido de los afroestizos es además el testimonio de una violencia marcada siempre de tintes trágicos, que se realiza al interior y al exterior de la comunidad:

En la época colonial al negro rebelde se le llamó cimarrón por analogía con el animal salvaje, indomable y montaraz. Los héroes de los corridos de Costa Chica conservan en el apodo la analogía: Epifanio Quiterio, alias “La Mula Bronca”, que según dice el corrido fue un hombre que no nació para la esclavitud; así como tantos otros que se “echan a la de malas”: La Yegua sin Rienda, El Coyote de Cuaji, La Chichacola, El Zanatón, El Perro con Rabia, El Animal, El Onzo Real, etcétera. (Gutiérrez, 1985)

Una canción famosa de la región es “El negro de la costa” El protagonista quien usa la primera persona del singular, se presenta a sí mismo como alguien que sabe matar, no necesita que le enseñen a hacerlo. Lo cual tiene que ver con la construcción de un imaginario sobre el negro como alguien violento y matón, cuya ley es la de las armas. Además se trata de un personaje alegre y vacilador, como lo hace notar cuando dice: “Y en el agua se lazar sin que se moje la reata”. Asimismo “el negro de la costa” es mujeriego y bailador.

La canción del Negro chimeco, trae a colación en su título el estereotipo del negro sucio, eso es lo que quiere decir el regionalismo “chimeco”. En la primera estrofa hace alusión a la pobreza, que pareciera ser condición de ser negro, ya que nace en una casa humilde sin la asistencia médica, la que ayuda es la partera. Otro estereotipo es el “trabajo fácil” que tiene que ver con la crianza de animales domésticos y la pesca. Aunque recordemos que la crianza de animales domésticos pertenece a la cultura mesoamericana, una cultura de autosuficiencia.

Asimismo, en la estrofa IV la recolección de quelites, una planta regional y VIII, y la caza de iguanas para comer. De la pobreza se hace referencia en la estrofa IV, ya que no se tiene ni para jabón y por eso se usa una planta de la región y en la estrofa VII, se juega con una pelota de trapo y sus amigos son igual que él, panzones por las lombrices y desnudos. La desnudez de cosas materiales, pero también de maldad:

Con mi pelota de trapo
Jugaba con los buchitos
Tripones y trasijao
Así eran mis amiguitos.

En la estrofa III está implícita la comparación con los blancos. El negro con el alma limpia. La pobreza del negro contrastada con la riqueza de los blancos. Hace alusión, una vez más a lo sucio con otro regionalismo: “chimeco”, pareciera que el color negro, tuviera el significado de una piel sucia. También se hace referencia a la desnudez: “Casi chirundo me crié”. Contrasta con lo limpio que parece ser calificativo del blanco: “Que nació en pañales limpios/ con otro color de piel”. Sin embargo el alma blanca en contraste con la piel negra y como no la tiene aquel blanco. Puede referirse a un alma bondadosa en contraste con la del blanco.

Otra manifestación de una revaloración de lo negro se ha dado en la reactivación y apropiación étnica de algunas danzas que habían dejado de ejecutarse y en la que han intervenido la gente de la región y algunos antropólogos para su rescate. Son los casos de la danza de los diablos y la danza de la artesa.

En el rescate de la danza de los diablos intervino la asociación de profesionistas de Cuajinicuilapa promoviendo concursos con las escuelas de comunidades cercanas como El Quizá y Cerro de las tablas. Algunos de ellos participan también en el comité del museo de las culturas fromestizas “Vicente Guerrero”, dirigidas por Orlando Agama. Cada 1º. De noviembre se lleva a cabo el concurso de la danza de los diablos en Cuajinicuilapa. Tal vez se pueda ver como una de las tradiciones inventadas, en el sentido de la participación de la gente para rescatar y difundir una tradición, que en algunos casos como en San Nicolás han desaparecido y su promoción ha hecho que otros pueblos Cuajinicuilapa, Santiago Collantes, Llano Grande y Ometepec, entre otros las hayan reactivado.

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

Una de las interpretaciones acerca de la danza de los diablos la ofrecen J. Antonio Machuca y J. Arturo Motta (1993):

En la percepción y valoración asociación de los indígenas mixtecos costeños el ganado, sus dueños y vaqueros se relacionan con el mal, los diablos y la riqueza, cuestión tal vez originada por el acto histórico del desarrollo ganadero novohispano y los estragos que ocasionó a las sementeras o tierras labrantías de las comunidades indígenas, como fueron la pérdida de cosechas, las reducciones en la cantidad de tierras, el despoblamiento de pueblos, las hambrunas, etcétera.

En efecto, se puede decir sin pecar de audacia que existe una asociación arraigada en la mentalidad tradicional de la región, entre el diablo y el ganado vacuno. (Machuca y Motta, 1993: 35)

La danza de los diablos, según Beatriz Morales:

Es una forma de ofrenda similar a las que les hace los *Abakuas* (sacerdotes afrocubanos) a sus espíritus o *iremis*. La danza de los diablos significa el concepto de la sombra y espíritu, aunque los danzantes no lo dicen de manera verbal, sino en sus movimientos corporales. En esta danza, los afroestizos bailan sus creencias y “recuerdan” su identidad cimarrona/africana. Ellos, con zapateo fuerte en el piso, imprimen el código de la sabiduría de los viejos Africanos. La africanidad nunca se pierde, sino que sus tradiciones se siguen pasando de generación en generación. (Morales, 2006: 52-53)

Esta danza no se baila en San Nicolás, pero sí en Cuaji y en Ometepec.

Si bien se ha vuelto a bailar sobre la artesa, ésta no ha recuperado del todo su uso en las bodas, sólo de manera ocasional. Y más bien se baila en fiestas comunitarias y en festividades culturales.

En un libro de arte africano aparece una artesa con cabeza de caballo que se le atribuye al arte Dogón de Malí. Aparte de la cabeza de caballo se le ven unas riendas, el ojo y el hocico y las

orejas, tiene figuras labradas en la cara que se deja ver, parecen figuras de hombres, mujeres, animales y posiblemente de algún ancestro. (Laude, 1968: 61-62)

Aunque la artesa africana es similar a la de por acá el uso es diferente la artesa de la cultura dogón “se utilizaba durante los ritos purificatorios que precedían una campaña militar”. En la artesa de aquí se baila como en la tarima española.

Carlos Ruiz considera que en el caso de la artesa es muy probable que el uso y función de origen estén directamente relacionados con su morfología:

A decir de don Melquíades Domínguez, cantante de la agrupación, la artesa contiene en su forma un significado. Es una figura de caballo, esa artesa, los negros africanos que se quedaron aquí, cuando ya tuvieron libertad de hacer sus ritos, ellos hicieron la artesa en figura de caballo en recuerdo de que a ellos los habían traído acá para restituir al indio que no podía domar un caballo...Don Melquíades me especificó que la tarima es costumbre del “abuelo español” y la artesa es herencia del “abuelo africano”. (Ruiz, 2001: 39)

La artesa puede tener una figura de vaca o de toro. Cuando Carlos Ruiz le pregunta a su informante sobre la forma de la cabeza de la artesa, obtiene la siguiente respuesta:

Al abundar sobre la forma de la cabeza labrada en la artesa don Melquíades agregó: ...lo tradicional era caballo, según decían que era en recuerdo, otra era para molestar al blanco y con eso hasta se molestaban con ese ruido porque al bailar en el caballo hacían de cuenta que estaban bailando en un blanco,...Al asociar la figura del caballo con la imagen del español, el baile de la artesa bien pudo expresar de manera metafórica, bailar sobre un blanco, es decir, reiterar el sentimiento de rebeldía que situaba al negro por encima y fuera del dominio español, un sentimiento que expresaba dignidad, libertad y no sujeción. Es muy probable que esta forma de burla, haya sido un código sólo compartido entre cimarrones. Al platicar sobre esto con don Efrén sugirió que tal burla no era del conocimiento de los blancos. (Ruiz, 2001: 39, 48, 51)

A mí me parece que hay una invención de historias por parte de los intelectuales de la región sobre su origen africano. Lo cual contribuye a la construcción de la distinción frente a los otros y desde luego refuerza el imaginario afromexicano. Ya que desgraciadamente hubo una pérdida de su memoria histórica sobre la esclavitud y por supuesto sobre sus orígenes. Al respecto transcribo una entrevista con Don Melquíades Domínguez realizada en 1994:

Don Melquíades ha ido a bailar a Cancún, Zihuatanejo, Acapulco, Veracruz y México. Don Melquíades baila la artesa y es narrador, pertenece al grupo que ha apoyado Culturas Populares:

El corazón de África es Collantes y Tapextla. Las costumbres negras son apreciadas afuera. Aquí, nos dicen que estamos locos por andar en estos bailes. Apenas fuimos al Encuentro de Cultura Afroamericana, al puerto de Veracruz. Hubo gente de varios países. Es que la artesa proviene de ellos, de los africanos. Todo esto [los Encuentros] comenzó cuando hubo en Zihuatanejo, una reunión de presidentes, y uno que vino de África quiso conocer a su gente. Aquí a San Nicolás han venido negros de Brasil, de EU. No entiendo por qué tanto gasto en esto. Yo no le veo importancia. Yo al principio lo veía como juego, decía: "vamos a ver qué pasa, voy a ir". Pero le siguen, por qué gastan tanto en hoteles, comidas, pasajes. Yo no veo que tenga importancia. (Don Melquíades entrevistado por Taurino Hernández: San Nicolás, 03 de agosto de 1994).

La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afromestizaje. Los participantes del Encuentro de Pueblos Negros dejan en la comisaría del pueblo donde se llevará a cabo el próximo encuentro una artesa pequeña. Es la que simbólicamente entregan los miembros de una comunidad a otra.

Otro de los objetos que se ha resignificado es la máscara de la danza de "los diablos" de la cual se están haciendo artesanías en miniatura.

Asimismo el "redondo" se reproduce en objetos como calendarios, playeras y en algunas artesanías hechas con la cáscara de coco y en pinturas. Además queda el recuerdo en la memoria de los viejos. Así los recuerda Don Andrés Trinidad:

Antes las casas de San Nicolás eran puros redonditos. Estaban todos "apacholados", daban puerta con puerta. A veces se juntaban a vivir así, aunque no fueran de la familia. Así como estaban, si se prendía uno, pues eran de pura palapa, se prendían todos. Ahora ya nadie hace ningún redondito (Andrés Trinidad, San Nicolás, 22 de junio de 1994).

Es, quizá, en la poesía en donde más aportes hay en la construcción de un imaginario que alude a los orígenes africanos. En el libro *Ébano* (2006) aparecen los poemas ganadores del concurso en honor a Gabriel Moedano, estudioso de la música y de la tradición oral de la Costa Chica, quien falleció hace algunos años. En los poemas encontramos la reivindicación de la memoria simbólica africana, la reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana, la reafirmación del concepto de comunidad ancestral y la reconstrucción de los orígenes africanos que forman parte del "Afromrealismo", propuesto por Quince Duncan (2006). Como hemos visto en estos poemas se trata de recuperar una memoria histórica sobre los orígenes africanos o sobre características atribuidas a los negros como su alegría por vivir, y su gusto por la música y el baile. También se hace un recuento del afromestizaje con sus raíces indígenas y negras.

En la narrativa considerada como afromestiza no abundan las referencias a los africanos. Se publicaron dos libros que rescatan los cuentos orales de la región: *Jamás fandango al cielo* (1993), compilado por Cristina Díaz y *La conjura de los negros* (1993), recopilado por Miguel Ángel Gutiérrez Ávila; sin embargo sólo el cuento "La conjura de los negros" hace referencia a una rebelión de esclavos que participan durante la independencia. En las otras narraciones los personajes son animales.

Asimismo, circula, desde hace varios años una hoja titulada *Cimarrón*, sobre todo en el lugar en donde se lleva a cabo El Encuentro de Pueblos negros.

En las revistas *Amate* y *Fandango* se han publicado algunos relatos que tratan sobre algunos aspectos de la cultura local, como la creencia en el tonalismo o sobre la discriminación a los negros.

Bibliografía y fuentes

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 [1946] *La población negra de México*, segunda edición, corregida y aumentada, Fondo de Cultura Económica. (Colección Tierra firme).

1985[1958] *Cuijla*, Lecturas Mexicanas, no. 90, México.

1994 *El negro esclavo en Nueva España*, Coedición UV, INI, Gob. del Edo. De Veracruz, CIESAS, FCE, México (*Obra Antropológica XVI*).

Anderson, Benedict

1993 [1983] *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México (Colección Popular).

Baczko, Bronislaw

1991 [1984] *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, 2ª ed. Grijalbo, México.

Beuchot, Mauricio

2004 *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México, p. 7.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990[1987] *México profundo. Una civilización negada*, CONACULTA/Grijalbo, México.

Bonnemaison, J.

1997 “Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio” en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (Coords.) *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS/ ORSTOM, México, p. 22.

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, p. 205.

Cervantes Delgado, Roberto

1984 “La Costa Chica: indios, negros y mestizos” en Margarita Nolasco (Coord.) *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, INAH, México (Colección Científica, núm. 135)

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.

Chege Githiora, John

1999 *Lexical variation in discourse: Socio-racial terms and identity in an Afromexican community*, Dissertation for the degree of doctor of Philosophy, Michigan State University, pp. 28, 31-33.

Díaz Pérez, Ma. Cristina

2003 *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, CNCA/ Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares/PACMYC, pp. 77-78

Duncan, Quince

2006 “El Afrorrealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana” en *La Jiribilla, revista digital de cultura cubana*, Año V, 22-28 julio, La Habana, Cuba.

Geertz, Clifford

1997 [1973] *La interpretación de las culturas*, trad. por Alberto L. Bixio, Gedisa, España, 8ª. reimpr.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel

1987 “Negros e indígenas: otra historia que contar” en *México Indígena*, Núm. 16, año 3, mayo-junio, México.

1988 *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*, UAG, Chilpancingo, Gro., México.

1993 *La conjura de los negros*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México.

Hernández Moreno, Taurino

1996 “Los armeros en la historia agraria de la Costa Chica” en *Amate, arte, sociedad y cultura de Guerrero*, diciembre.

1997 “La cultura 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 Gilberto Giménez Montiel. *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, ICOCULT, México, pp. 189-190.

Laude, Jean.

1968 *Las artes del África negra*. (Traducción de Fernando Gutiérrez), Editorial Labor, Barcelona, pp. 61-62

Lévi-Strauss, Claude

1979 [1973] *Antropología Estructural*, primera edición en español, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 233-234.

1981 [1977] La identidad. Seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España.

Machuca Ramírez, J. Antonio y J. Arturo Motta Sánchez

1993 “La identificación del negro en la costa chica, Oaxaca” en Martínez

1993 “La Danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado del poblado de Collantes, Oaxaca” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, Nueva época, núm. 40.

Maffesoli, Michel

2001 “El imaginario social” en Vergara Figueroa Abilio (Coordinador) *Imaginario: horizontes plurales*, 1ª edición, INAH/ENAH/BUAP, 2001.

Moedano, Gabriel

1997 “Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: El caso de la tradición oral en la Costa Chica” en *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, CONACULTA/ Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México, p. 1.

Meza, Iris

1999 “*Nosotros somos morenos*”. *Etnografía de un pueblo de la Costa Chica guerrerense*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social de la ENAH.

Morales Fabá, Beatriz

2005 “La santería” en *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*, volume 2, pp. 76-77

2006 “Los diablos de la Costa Chica de Guerrero, un ensayo fotográfico” en *Oxtotitlán*, Revista Semestral, año 1, Número 0, Unidad Académica de Antropología Social, (UAAS), UAG, Guerrero, México, pp. 51-53.

Motta Sánchez, J. Arturo

1996 “Noticias acerca de la población afromexicana en las Costas de Oaxaca” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, Nueva época, núm. 43, enero-junio.

Neff, Francoise

1986 “Reflexiones sobre la identidad del afromestizo de la Costa Chica” en Ortiz, Fernando
1963 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, introducción de Bronislaw Malinowski,
Universidad Central de las Villas, La Habana, Cuba.

Paredes Martínez, Carlos y Blanca Lara Tenorio

1997 “La Población negra en los valles centrales de Puebla: orígenes y desarrollo hasta
1681” en *Presencia africana en México*, CONACULTA, México (Colección Nuestra tercera
raíz).

Reyes Larrea, Israel/Angustia Torres Díaz (Compiladores) *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del
estado de Oaxaca.

Ruiz Rodríguez, Carlos

2001 *Tesis de licenciatura en etnomusicología*, UNAM, México, pp. 39, 48, 51.

Saussure, Ferdinand

1984 [1916] *Curso de lingüística general*, Alianza Madrid.

Solís Téllez, Judith

2009 *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*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I.

Vinson, Ben / Bobby Vaughn.

2004 *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada,
olvidada y vuelta a recordar*, FCE/CIDE, México (Colección Historia)

Yoo Bong Seo (citado 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-)).