

DE BARCOS Y SANTOS: HISTORIA, MEMORIA, Y LUGAR EN LA IDENTIDAD MEXICANA MORENA O AFRO-INDIA

OF SHIPS AND SAINTS: HISTORY, MEMORY, AND PLACE IN THE MAKING OF MORENO MEXICAN IDENTITY

Laura A. Lewis

Como citar este artigo:

LEWIS, Laura A. De barcos y santos: historia, memoria, y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india. *Cadernos do Lepaarq*, v. XVII, n.33, p. 67-88, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 16/12/2019

Aprovado em: 08/04/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



De barcos y santos: historia, memoria, y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india^a

Laura A. Lewis^b

Resumen: Este artículo delinea la forma en que dos relatos de un pueblo ‘afromexicano’ de la Costa Chica de México apuntan a tensiones entre gente “negra” e “india.” Los relatos, que tratan del santo patrimonio del pueblo y de un naufragio de un barco con cargo de gente esclavizada, arrojan luz sobre las afirmaciones de identidad ancladas en la raza y el lugar, especialmente en la fusión de negrura e indigeneidad en la forma del ‘moreno,’ una categoría racial asociada con la Costa Chica. A la vez, los relatos convergen alrededor de eventos históricos concretos y la penetración mutua caracterizada por movimientos espaciales y temporales que han afectado tanto a negros como a indios. Estos movimientos incluyen el comercio de esclavos, el colonialismo, la búsqueda de tierras cultivables, y las migraciones contemporáneas. La historia etnográfica cuyas narraciones entrelazan, ubica el desarraigamiento y la contestación en el centro de los procesos culturales a través de los cuales se construyen lugares e identidades.

Abstract: This article examines two stories from an ‘Afromexican’ village on the Costa Chica of Mexico that point to tensions between “black” and “Indian” peoples. The stories, which deal with the patron saint of the village and the wreck of a slave ship, shed light on affirmations of identity anchored in race and place, especially in the fusion of blackness and indigeneity in the form of ‘moreno’ a racial category associated with the Costa Chica. At the same time, the stories converge around specific historical events and the mutual penetration characterized by spatial and temporal movements that have affected both blacks and Indians. These movements include the slave trade, colonialism, the search for arable land, and contemporary migrations. The ethnographic history whose narrations I interweave, place uprooting and contestation at the center of the cultural processes through which places and identities are constructed.

Palabras Clave:

México, Afrodescendientes, Lugar, Raza

Keywords:

Mexico, Afro-descendants, Place, Race.

^a Traducido y reproducido con permiso del American Anthropological Association de Cultural Anthropology, Volume 16, Issue 1, p. 62-82, 2001.
No está para venta o reproducción.

^b Profesora de Antropología, University of Southampton (Reino Unido), PhD University of Chicago, l.lewis@soton.ac.uk

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la costa del Pacífico sur de México, en la región conocida como la “Costa Chica” de los estados de Guerrero y Oaxaca, la gente cuenta la historia de un naufragio extranjero y un cargamento de esclavos que se escaparon cuando el barco se hundía y que a consecuencia encontraron la libertad en esa tierra. Dado que no podía documentar el relato, lo consideré como una clave para entender las formaciones de identidad en la región hoy en día, más que un ejemplo de historia objetiva. Los extranjeros a menudo describen la Costa Chica como una región con población “negra”, por sus comunidades de descendientes de esclavos africanos de la época colonial. Sin embargo, en San Nicolás Tolentino - el pueblo “negro” guerrerense en el que llevé a cabo mi trabajo de campo durante muchos años, un sitio comúnmente conocido como la “cuna” de la cultura local afromexicana - los afrodescendientes consideran que llamarles “negros” se aproxima a un insulto. Se reserva el término para los antepasados, de quienes dicen que eran “muy, muy negros,” mientras que las poblaciones contemporáneas se identifican como “morenos.” El término moreno, que exploró en las siguientes páginas, encapsula lo que las poblaciones contemporáneas entienden como su historia, genealogía y experiencia con la gente indígena, a la que llaman “indios.”

El relato del naufragio y su carga humana liberada se puede relacionar con otro cuento local. Éste se refiere a la procedencia y destino de San Nicolás Tolentino, el patrón y santo patronímico del pueblo de San Nicolás. Una tarde de verano, me encontré por primera vez con lo que los morenos del pueblo consideran ser la imagen auténtica de su amado santo, San Nicolás - una estatua de tez oscura ubicada en la iglesia católica del pueblo nahua de Zitlala. Zitlala se encuentra en la región Montaña de Guerrero, a unos trescientos kilómetros del pueblo de San Nicolás, en donde dicen que nació el santo. El pueblo de San Nicolás, el lugar del nacimiento del santo, tiene en su propia iglesia una estatua blanca que, según los morenos, “no es de aquí.” Sostienen que el día de la fiesta del santo en su pueblo natal, la estatua de Zitlala regresa a San Nicolás, mientras que las puertas de su iglesia en Zitlala no se abrirán. “Los indios dicen que no saben por qué,” una morena me dijo. “Dicen: ‘El jefe está enojado.’” En 1982, el sacerdote de Zitlala aparentemente volvió a pintar la estatua para hacerla más blanca. Protestando que no tenía “derecho” a modificar la pintura original, los indios de Zitlala lo amenazaron con una pistola (Sánchez Andraka 1983, p. 48).

Junto con el relato del barco, lo del santo plantea preguntas interesantes sobre cómo se entrelazan la historia, la raza y las identidades en esta región de México: los indios ocupan un lugar destacado no sólo en el relato del santo, sino también en la fundación de su pueblo homónimo, en la historia reciente, en las fiestas, y en las perspectivas locales de la nación mexicana. En este artículo, me propongo delinejar la forma en que los temas del barco apuntan a tensiones entre “negros” e “indios,” y cómo los temas del santo atestiguan el respeto mutuo, el afecto y la fusión de negrura e indigenidad que constituye “lo moreno.” Los relatos del barco y del santo arrojan luz sobre las afirmaciones de identidad ancladas en la raza y el lugar, a la vez que convergen alrededor de eventos históricos concretos y la penetración mutua caracterizada por movimientos espaciales y temporales

que han afectado tanto a negros como a indios. Estos movimientos incluyen el comercio de esclavos, el colonialismo, la búsqueda de tierras cultivables, y las migraciones contemporáneas. Aunque el presente trabajo no pueda abarcar plenamente unas experiencias tan complejas, la historia etnográfica cuyas narraciones entrelazan ubica el desarraigamiento y la contestación en el centro de los procesos culturales a través de los cuales se construyen lugares e identidades.

Los problemas abordados en los relatos finalmente se convierten en narraciones más amplias sobre las formaciones de identidad de la nación mexicana, que han sido infundidas con ambivalencias e incertidumbres raciales. El ícono mexicano es el mestizo, el “híbrido” que encarna no sólo la historia mixta española/india sino también el ideal emergente. Dentro de ese marco, sin embargo, el patrimonio mexicano se arraiga además en un romanticismo e ideología poderosos que glorifican el papel de la indigeneidad en la configuración del carácter nacional mexicano (Friedlander 1975; Knight 1990; LaFaye 1976; Pagden 1987). Las formaciones de identidad nacional, por lo tanto, otorgan a la noción de “raza” una flexibilidad que juega con las tensiones entre blancura e indigenidad. Tanto esta flexibilidad como sus tensiones se reiteran, con un giro significativo, en lo que

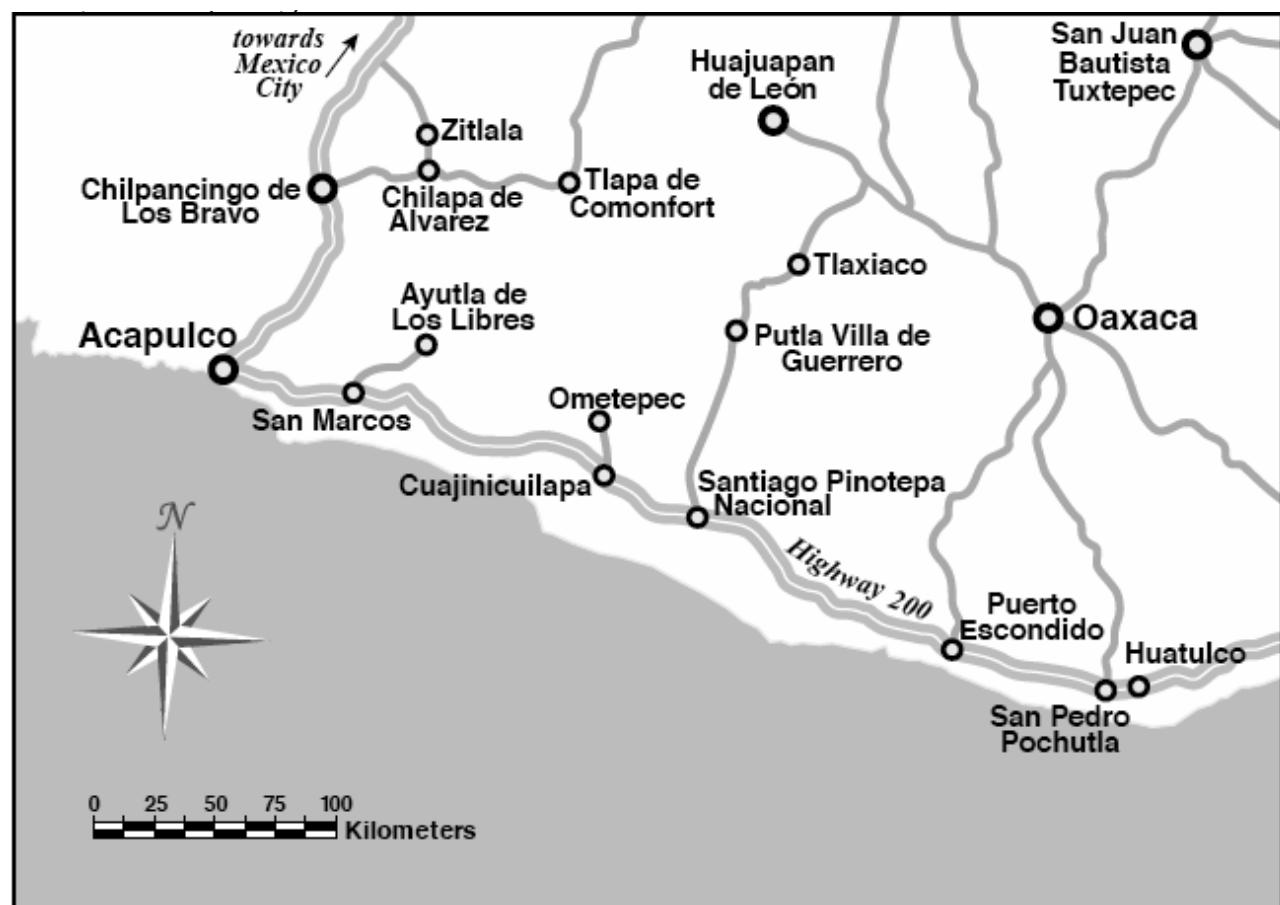


Figura 1: Costa Chica (Lewis 2012)

Centro y periferia, negro e indio

La Costa Chica se extiende a lo largo de la costa del Pacífico desde Acapulco, Guerrero hasta Oaxaca, entre el mar y la cordillera de la Sierra Madre del Sur. En la época precolombina, las zonas de tierras bajas de la región albergaban una población considerable de indígenas que, para fines del siglo XVI, había desaparecido o había sido reubicada a tierras más adentro y más altas, mientras que los españoles invadían la llanura costera fértil con ganado, esclavos y sirvientes negros y mulatos (Gerhard 1973, p. 148-149, 151, 181; AGN, Tierras, vol. 48, exp. 6, 1583¹). La tradición oral local cuenta que la llegada de los negros tuvo un efecto conflictivo: “chocaban” con los indios. Los malentendidos resultaron en el desplazamiento de los indios hacia las montañas. Los relatos referidos a esta época y que me contaron los morenos, caracterizan a los negros como altos y a los indios como bajos, a los negros como muy fuertes y a los indios como muy débiles; a los negros se les atribuye la capacidad de resistir al clima costero y al trabajo bajo los españoles, mientras que los indios perecen “en la selva.”

El área que hoy ocupa el pueblo de San Nicolás probablemente se estableció como puesto de ganadería, poblado por vaqueros negros y mulatos. Los morenos dicen que los ganaderos españoles “volvieron a España,” dejando a los negros a cargo. En un censo de 1791, San Nicolás aparece como una “estancia” (granja pequeña) con unos 400 habitantes (AGN, Padrone, vol. 18, fs. 239-248, 1791). En 1883 logró el estatus oficial político de pueblo, y su población había alcanzado aproximadamente los 1,150 (AHEG, Paucic, vol. 607). Hoy la comunidad tiene unos 4,000 miembros y San Nicolás es el más grande de los pueblos afiliados a la sede municipal de Cuajinicuilapa (población cerca de 15,000 habitantes). Aunque los puntos de vista tanto académicos como populares caracterizan la Costa Chica como la región “más negra” de México, también existe una población importante de indígenas en tierra alta. En su mayoría mixtecos y amuzgos, éstos son denominados como “indios” por los morenos.

La región cuenta además con comerciantes mestizos urbanos, profesionales y empresarios, a quienes los morenos de San Nicolás denominan como “blancos.” Con acceso a algunas de las mejores tierras de la región, las comunidades afrodescendientes suelen ser más ricas que las indígenas, mientras que la población mestiza constituye la élite económica de la región (Cervantes-Delgado 1984; Flanet 1977).

En un artículo sobre nociones de comunidad entre los pueblos indígenas, en Lumbee de Carolina del Norte, Karen I. Blu describe cómo la gente local del Centro de Pembroke se diferencia de la gente del cercano antiguo centro cultural de Prospect (1996, p. 207-212). La relación entre Cuajinicuilapa y San Nicolás me parece similar. Al igual que Pembroke, Cuaji, como lo llaman en la Costa Chica, tiene algo de metrópolis, siendo en este caso un centro comercial moreno dividido por

¹ Los materiales de archivo se citan por el nombre del archivo (“AGN” para el Archivo Nacional de la Nación [Ciudad de México] y “AHEG” para el Archivo Histórico del Estado de Guerrero [Chilpancingo, Guerrero]) y la sección del archivo, con las siguientes abreviaturas para términos españoles en los documentos: “vol.” para volumen, “exp.” para expediente y “f” para foja.

la carretera 200, la arteria principal de la región, de dos carriles construida a mediados de la década de 1960 y responsable de gran parte del crecimiento económico y demográfico de la región desde entonces. San Nicolás se ubica entre Cuaji y el Océano Pacífico. Un pueblo agrícola con terratenientes medianos, hasta hace poco el único acceso era por caminos de tierra. Al igual que la perspectiva de Pembroke en el trabajo de Blu, la gente más urbana de la Costa Chica – afrodescendientes incluidos – caracteriza a San Nicolás como un “Prospect” – o sea un pueblo habitado por gente “de campo” que no habla bien español (se critica su habla como “equivocada,” “arcaica,” “ineducada,” “cubana,”² o “negra”) y que practica tradiciones viejas. Puede que carezca de infraestructura de transporte, de un sistema de drenaje en funcionamiento, de energía eléctrica constante, de agua corriente y de escuelas adecuadamente equipadas; pero en San Nicolás los espíritus de los niños muertos todavía están guiados al cielo por jóvenes que bailan minuetos (binuetes) del siglo XVII, con buganvillas moradas en la mano; los ahijados todavía llevan los dedos de sus padrinos a sus frentes para una bendición; y los “cohete” siguen anunciando de manera muy pública la entrega de la virginidad de una niña al pretendiente que será su marido.

Al mismo tiempo es un lugar con la reputación de ser insular y hostil, donde los asesinos a veces salen impunes y las venganzas continúan durante años, donde hay una tasa alta de migración a los Estados Unidos y donde, a consecuencia, las drogas, las armas de fuego, el SIDA y la violencia de pandillas propagada por “cholos” recién llegados del Norte, son problemas corrientes. Aunque algunas personas que no viven en el pueblo me advertían constantemente de tener cuidado allí, porque a los “negros” se les consideraba violentos, impulsivos e incivilizados (Lewis 2000), mi experiencia se compara a la de Blu en otra comunidad de Lumbee, Union Chapel. Aunque Lumbee también se asociaba con peligro y violencia, Blu escribe que “no se encontró nada menos que la hospitalidad” (1996, p. 212). Sin romantizar un lugar que de hecho tiene su parte de “escándalos,” como diría la gente local, y donde no todos son acogedores, puedo hacerme eco del sentimiento de Blu, porque siempre me he considerado como vecina, amiga y comadre de la gente de San Nicolás, con la que también estoy en contacto en Estados Unidos, donde mis ahijados ya tienen sus propios hijos.

No soy la única extranjera que ha pasado tiempo en San Nicolás. Desde la realización de la carretera federal, San Nicolás ha visto una afluencia de personas a las que la gente morena llama “indios.” Hoy suman varios cientos y continúan llegando desde una región lejana de la Costa Chica, las tierras altas del noroeste alrededor de Ayutla, Guerrero, donde sus propias tierras son escasas e improductivas. En los años sesenta, los morenos de San Nicolás estaban dispuestos a compartir su tierra comunitaria (ejido) con los indios como una forma de consolidar su reivindicación de propiedad de esa tierra.³ Como es el caso de muchas otras comunidades rurales mexicanas, San Nicolás tiene

² Abordo más adelante las referencias a Cuba.

³ Las tierras ejidales son propiedades comunitarias otorgadas a los mexicanos rurales durante la Reforma Agraria en la década de 1930 y parcelada a los jefes de familia con derechos de usufructo. El ejido de San Nicolás fue creado en 1934 tomando tierras del mayor terrateniente de la región, el ranchero estadounidense Charles “Carlos” Miller, de quien la gente local afirma que los había desposeído de sus tierras legales (Manzano Afiorve 1991, p. 100-101). Hoy, el ejido de San Nicolás comprende unas 8,000 hectáreas. Varios miles están bajo litigio, habiendo sido “invadidas” por una comuni-

una larga y violenta historia agraria, con conflictos intracomunitarios y disputas con terratenientes blancos y con pueblos vecinos (Hernández Moreno 1996; Manzano Añorve 1991). Al poblar tierras entonces subutilizadas con aquellos indios que se las pidieron, los morenos lograron crear una zona de amortiguamiento entre ellos y sus vecinos. Recientemente un moreno me explicó que los indios están “bien puestos” aunque no todos están “bien documentados.”⁴

Tampoco tienen, por promedio, los indios tantas hectáreas como los morenos, además de no tener acceso a la zona más productiva, es decir, las tierras irrigadas.⁵ Por ello la mayoría de los indios tienen un nivel de vida incluso más bajo que los morenos, además de tener que luchar más que los morenos para producir excedentes comercializables de cultivos locales como el ajonjolí (sésamo), melones, frijoles y maíz. Aunque a largo plazo es probable que alcancen la paridad con los morenos, muchos de los indios de la comunidad, al igual que los morenos más pobres, trabajan como peones y en la construcción, que actualmente se encuentra en auge a debido al flujo de dinero de los migrantes en los Estados Unidos, algunos de los cuales son indios provenientes de San Nicolás.⁶

A menudo los indios expresan el temor de ser expulsados de San Nicolás, porque la tierra es ya mucho más escasa y el crecimiento demográfico junto con las iniciativas de privatización han ejercido presión sobre el mercado y sobre los propietarios de tierras.⁷ Aunque un moreno me dijo que “los niños [de los indios] son de aquí, así que ahora no se pueden eliminar,” los derechos sociales de residencia de los indios siempre son cuestionados por los morenos, quienes se refieren a sí mismos como criollos de San Nicolás pero a los indios, incluso la segunda generación, como “forasteros.” En otra ocasión he argumentado sobre las distinciones que hacen los morenos entre tipos de indios según su grado de indigeneidad (Lewis 2000). Para resumir aquí, los morenos se refieren a los indios más “indios” como indios “naturales,” o reduplican la palabra indio (“indios indios”). Pero también les dicen “nativos,” en el sentido de ser los habitantes originales de México.

Los indios “más indios” provienen de las montañas al norte de la costa y típicamente buscan trabajo en San Nicolás, donde permanecen temporalmente. Visten de manera tradicional

dad vecina.

⁴ Aunque los indios actualmente forman parte del comité de gobierno del ejido, una mujer india me contó una anécdota que implica cierta inseguridad en las reclamaciones de tierras indias: la familia de su esposo tenía tierra en San Nicolás, pero cuando su suegro regresó al pueblo de un viaje, descubrió que esta tierra había sido apropiada por otro. La familia ahora tiene que alquilar un terreno.

⁵ Datos preliminares que recolecté de 225 familias (aproximadamente un tercio del pueblo) sugieren que la tenencia india promedia mide aproximadamente tres cuartos de la del moreno (7.46 versus 9.17 hectáreas, o 5.07 versus 7.77 si eliminamos los titulares principales, que serían una familia con 45 hectáreas en el grupo indio y dos familias con 150 hectáreas cada una en el grupo moreno). Pero es importante tener en cuenta que debido a que la mayoría de los indios no tienen acceso a la tierra irrigada, su producción de cultivos está restringido a uno por año, mientras que las personas con tierras no irrigadas y tierras irrigadas pueden producir tres cultivos por año. Además, el ganado es fuente muy importante de riqueza, y las explotaciones más pequeñas limitan la cantidad de ganado que un ejidatario puede acomodar sin tener que pagarle a otra persona para acceder al pasto.

⁶ Según los datos, entre un cuarto y un tercio de los residentes del pueblo se encuentran en los Estados Unidos en todo momento, la gran mayoría residiendo en Winston-Salem, Carolina del Norte, donde trabajan en la industria de servicios, fábricas y construcción.

⁷ Esas iniciativas, que fueron introducidas por el gobierno federal a principios de los 1990, otorgan a particulares el título de tierra ejidal y liberalizan la compraventa de la propiedad.

y son monolingües. Se ven burlados por sus costumbres "extrañas": una vez algunos morenos me contaron cómo los indios se casan con sus parientes cercanos, y venden a sus hijas a pretendientes por una miseria. Los morenos usan términos despectivos como macuanos y "gente sin razón" para referirse a los indios (véase también Aguirre Beltrán 1985, p. 70).⁸ Al mismo tiempo los morenos temen a los "indios indios," o sea a los indios mas indianizados, y admiran su habilidad sobrenatural.

Los "forasteros" indios que realmente viven en San Nicolás hablan español y se visten como cualquier persona rural, con ropa comprada en tiendas. Pero me dijo una india de San Nicolás que los morenos les llaman macuanos y se burlan de ellos por utilizar lo que se considera su español defectuoso. Los morenos también se quejan de que los indios no hacen las cosas de la manera correcta (como las hacen los morenos), aunque deberían de hacerlo porque "viven aquí ahora." A veces expresan su resentimiento porque los indios "agarraron" las tierras para vivir allí y se asentaron en una parte de San Nicolás, donde han establecido su propio barrio. Sin embargo, los morenos no dejan de apreciar a los indios por su "limpieza" y unidad política. Es más, dicen que los indios hacen grandes esfuerzos para asistir a los rituales locales, y participan en festivales en toda la comunidad como también en bodas, reuniones y gobierno político. Aunque una morena, describiéndome varios matrimonios recientes, comentaba que su hijo "nunca se casaría con un macuana," la verdad es que la gente morena también tiene una larga historia de matrimonios con la gente indígena de la región,⁹ y hasta los morenos de San Nicolás se casan y forman lazos de compadrazgo con "sus" indios.

Con todo, la integración india en la vida cotidiana de San Nicolás es capaz de provocar tanto refunfuño entre los morenos como el contrario, la "extrañeza" india. Mientras que la organización espacial del pueblo tiende a separar a los indios forasteros de los morenos criollos, los matrimonios formales entre indios y morenos, cada vez más frecuentes, cumplen con las reglas de residencia morenas. Estos son virilocales y siguen a compromisos marcados por la pérdida de la virginidad de una "señorita" luego de huir de la casa paterna con su novio. La raza tiene género, de modo que favorece las uniones entre mujeres indias y hombres morenos, casi nunca al revés. Debido a que las mujeres indias provienen de los márgenes sociales y geográficos del pueblo, donde los indios establecieron "su barrio," tales bodas implican que "indios" invaden el territorio "moreno" por medio de las mujeres, ya que ellas se mudan a las casas de los padres de sus maridos morenos. Puesto que el hijo menor normalmente hereda de la casa de sus padres, mientras los espacios domésticos están fuertemente demarcados como femeninos, este patrón significa que las esposas indias podrían en el futuro llegar a heredar de facto la casa de sus suegros morenos, dejando así los

⁸ Durante la época colonial, la "gente sin razón" se distinguía de los "cristianos," los no españoles de los españoles. Al usar "gente sin razón," los morenos se clasifican con otras "personas de razón," es decir, con la mayoría mestiza, mientras que realza la distancia cultural entre ellos y los indios. No he podido determinar el significado u orígenes de la palabra macuano, pero macuache es otro término mexicano para un "indio analfabeto," y en la cercana comunidad morena de Huehuetán, macuana es aparentemente argot para "pene" (Aparicio Prudente et al. s.f., p. 16). También me han sugerido que la palabra podría venir del término náhuatl central de Guerrero makuwa, que se refiere a un acuerdo en el que un peón intercambia mano de obra por el uso de equipo de bueyes (Jonathan Amith, comunicación personal).

⁹ En su estudio de la región alrededor de Jamiltepec, Oaxaca, Veronique Flanet no logra conciliar su aseveración de hostilidad negra/india con su observación de que "la mayoría del mestizaje parece ser negro-indígena" en lugar de mestizo-negro (1977, p. 227 n.6).

márgenes del pueblo para “tomar el control” de su centro desde adentro hacia afuera.

Los indios viven en las afueras de la ciudad por ser más recién llegados y por los precios altos de los solares que se ubican más cerca del centro. De hecho, las casas que algún día podrían pertenecer a las esposas indias son densos símbolos de lugar y de cambios en las normas comunitarias. Hasta hace varias décadas, las casas eran típicamente redondas, hechas de bajareque con techos cónicos de palma. Se agrupaban alrededor de cocinas comunitarias compartidas por las mujeres de una familia extensa. Más recientemente, las casas han tomado forma rectangular y son hechas de adobe con techos de tejas de arcilla. Las casas más deseables hoy, sin embargo, son de bloque con techos de cemento o de lámina de metal ondulado. En vez de estar compartidas, las cocinas exteriores pertenecen a hogares individuales, convirtiéndose en el exclusivo dominio del jefe femenino del hogar. Muchas parcelas también están rodeadas de muros, a veces incrustados con vidrio para ahuyentar a los intrusos.

Estas nuevas estructuras resisten a lluvias torrenciales, terremotos y desgaste normal. Son concretos en dos sentidos, figurado y literal: a diferencia de las estructuras redondas del pasado, no se pueden mover. Su concreción significa que las disputas entre vecinos y familiares ya no pueden ser tan fácilmente solucionadas por una de las partes trasladando su casa a otra ubicación, cosa que según me dijeron los morenos alguna vez fue posible. También significa que surgen nuevas tensiones alrededor de la fruta, los árboles, el drenaje, la escorrentía de lluvia y los pasillos para gente y automóviles. Éstas a veces desembocan en hostilidades que sólo se resuelven con la intervención del alcalde.

Las casas de bloque comunican un fuerte apego al lugar que es quizás, e irónicamente, manifestado más claramente por el número sorprendente que están vacías. Muchas casas, incluyendo las que están ocupadas, se encuentran en etapas diversas de construcción. Aún quedan por añadir cortinas, pisos de cemento, puertas, pisos segundos y cercas exteriores o paredes; las casas vacías asimismo esperan el regreso de personas que han emigrado. Que los ausentes regularmente envían dinero a sus familiares para la construcción de residencias en las que no viven, y a las que en muchos casos ni siquiera podrán regresar,¹⁰ sugiere que incluso muchos de los emigrantes más desplazados de San Nicolás mantienen vínculos fuertes con su lugar ancestral. De hecho, los San Nicoladenses emigran principalmente para ganar dinero para construir sus casas, y por lo tanto su futuro, reclamando su espacio concreto en San Nicolás. Estos espacios se hicieron tangibles con casas que pertenecen a personas nacidas en San Nicolás que han tenido que marcharse para invertir en las estructuras que esperan recibirles algún día. En estas estructuras pueden volver a vivir permanentemente entre la familia. Al final, serán enterrados en el cementerio local. Si la muerte los

¹⁰ Mi propia situación servirá para ilustrar esto. La casa donde vivíamos mi familia y yo es de bloque de cemento y fue construida en los 1990 con dinero enviado por una familia que vivía en los Estados Unidos desde hacía muchos años. La casa incluye espacio interior de cocina y baño rústicos, cuartos que son cada vez más habituales en San Nicolás a medida que los migrantes reconstruyen algunas partes de sus vidas estadounidenses. Cuatro de los cinco hijos de esta familia nacieron en los Estados Unidos, y no queda claro si sus miembros volverán alguna vez a radicarse en San Nicolás.

alcanza antes de que regresen, igual serán sepultados en San Nicolás, donde se prefieren las tumbas de cemento al estilo de las casas familiares.

De Barcos

Los morenos plantean reclamos sociales, territoriales y materiales en el centro de San Nicolás y expresan la extrañeza de los indios en términos locales: que no son de San Nicolás. Mientras tanto, los indios en la periferia del pueblo expresan ansiedad sobre lo que ven como amenazas a su propia seguridad. Ellos insisten que hablan mejor español que los “negros,” término despectivo utilizado por los indios para referirse a este grupo al cual también caracterizan – así como hacen los blancos de la Costa – como un conjunto de “vagos” y “violentos” (Lewis 2000).

También los indios citan el relato del barco para fortalecer sus propias reivindicaciones sobre el espacio que comparten con los morenos. “Somos los indígenas,” me dijo una mujer india. Los negros “llegaron en barcos y no son mexicanos sino cubanos o chilenos o algo así,” comentó otra india cuando ésta se unió a nuestra conversación. “No son de aquí,” explicó la primera. “Son de Cuba, de África, de algún lugar por allí. Antes, eran realmente muy negros. Solo podías ver sus ojos.¹¹ Ellos [los esclavistas] trajeron negros como esclavos con cadenas alrededor de sus cuellos,” agregó. “[Los negros] no tienen permiso de estar aquí,” dijo la segunda mujer. “[Los negros] dicen: ‘Esos indios, vamos a sacarlos de aquí; no los queremos; ¡Fuera, indios! Bueno, veremos quién gana. Los indios tenemos muchos hijos. Vamos a luchar por nuestra tierra.’” Consta que los indios cuentan la historia del barco de una manera que evita sus propias conexiones tenues a San Nicolás, mientras que afirman sus reclamos anteriores al espacio nacional ya que los “negros,” que supuestamente llegaron de lugares lejanos “con cadenas en los cuellos,” son los extranjeros en ese espacio. Varios relatos acerca de un barco circulan en San Nicolás y, más generalmente, en la región de la Costa Chica (y también, me han dicho, más arriba en la costa). En San Nicolás se centran en una goleta esclava que encalló en los bancos rocosos de Punta Maldonado o “El Faro,” la comunidad costera más cercana y en una bahía. A diferencia de los indios, que enfatizan el tema de la esclavitud y la procedencia extranjera del barco, cuando los morenos cuentan la historia, enfatizan la libertad lograda por los esclavos que escaparon del naufragio y el refugio que encontraron en México entre los negros que ya estaban ahí. Según ellos, la carga humana liberada por el naufragio se asentó y se juntó con los negros que “poseían” este lugar. “Aquí había puro negros, y ellos eran los jefes,” me dijo un moreno anciano. “Los aceptaron [los otros] como su propia raza.” Este hombre también me

¹¹ África, Cuba y Chile circulan como parte del imaginario local, pero la mayoría de lo que sabe la gente sobre estos lugares y su conexión con San Nicolás deriva de lo que han escuchado en boca de los fuereños. África, por supuesto, es el lugar de origen de los esclavos, pero el conocimiento geográfico de los San Nicoladenses sobre África es casi inexistente, lo mismo que su conocimiento histórico del comercio de esclavos en sí. Las referencias a Cuba son menos transparentes para mí, aunque la costa del Golfo de México tiene muchos inmigrantes cubanos que trajeron formas culturales “afro-cubanas,” especialmente la música; la costa del Golfo también cuenta con una población de ascendencia afro-mexicana. De Chile se supone que llegaron las chilenas, una danza regional guerrerense que se dice fue introducida a través del puerto de Acapulco por marineros chilenos a principios del siglo XIX. Ha habido un largo debate sobre si el baile es de origen africano. Este debate se ha convertido a la poste en parte de la polémica sobre la “africanidad” de los mexicanos negros de la Costa Chica (ver Lewis 2000; Ochoa Campos 1987).

dijo que los esclavos escapados de las plantaciones estadounidenses echaron raíces en la costa, una afirmación que refuerza la idea de que esta parte de México era un imán de libertad para los negros que huían de la servidumbre en otros sitios.

Pocos morenos identifican explícitamente a sus antepasados negros como esclavos. Cuando lo hacen, es generalmente en el contexto de lo que saben de los forasteros (por ejemplo, de investigadores), porque casi siempre introducen sus comentarios con la frase “dicen que.” El conocimiento local está condicionado por el hecho de que a los morenos más viejos (como tampoco a la mayoría de los mexicanos) no se les ha enseñado la historia de la esclavitud en México, y el analfabetismo es muy extendido. Pero también está determinado por la forma en que la gente entiende la idea de México como “libre” y por lo tanto como un lugar incompatible con la esclavitud. Por esta razón, los morenos narran la historia del barco de una manera que enfatiza cómo los negros se emanciparon en cuanto llegaron a tierra en El Faro, cruzando lo que Edward Casey llama el “margen permeable de transición” (1996, p. 43; ver también Munn 1996, p. 449-450). Aquí ese margen sería la playa (los bancos rocosos, la arena, la costa), que los antiguos esclavos atravesaron para encontrar no sólo un México que, según los morenos, siempre se caracterizó por ser un lugar libre, pero también lo que es el corazón de su raza, ubicado en San Nicolás. “Todos los morenos son de aquí,” me dijo una morena. “No importa dónde nazcan, su raza está aquí.” En ese sentido, el lugar de su origen “viene a representar a la gente” (Blu 1996, p. 223), gente libre por ser mexicana. Durante los festivales, cuando los que pueden vienen hasta de Estados Unidos a participar, los morenos dirán con una sonrisa de satisfacción: “Aquí viene la raza,” “aquí vienen todos,” “la gente,” “familia.”

Para ellos, México libre significa la transformación de una gente esclavizada de cautivos en seres libres y voluntariosos con enlaces a una comunidad, enlaces vueltos posibles por un barco. A nivel regional, los barcos comienzan a significar el sentido del lugar de otras maneras interesantes. Por ejemplo, un sacerdote local de un vecino pueblo oaxaqueño¹² alentó a los artesanos mexicanos negros de su comunidad a crear barcos de cáscaras de coco para venderlos a los turistas, como parte de un repertorio artesano que es tradicionalmente indígena.¹³ Los modelos incluyeron barcos pesqueros, fuente de sustento para algunas comunidades costeras, así como la goleta que trajo los esclavos africanos a México. Este sacerdote también sugirió que la artesa invertida utilizada por bailarines en actuaciones musicales, conocidas como sones de artesa, es de hecho la artesa de un barco, cuya inversión representa la victoria de los negros sobre su esclavitud. San Nicolás es hoy famoso entre los foráneos por esta música, que fue recuperada en la década de los ochenta

¹² Aunque no hay espacio para profundizar en los problemas aquí, este sacerdote, que no era mexicano pero residió por muchos años en una comunidad afrodescendiente de Oaxaca cerca de San Nicolás, ha puesto muchos esfuerzos en educar a la gente local sobre su historia y el comercio de esclavos. Fomentó la producción artesanal de embarcaciones, que provienen del pueblo en el que reside.

¹³ Los San Nicoladenses no participan en la producción de estas artesanías. Pero algunos miembros de la comunidad participan de otras maneras en los procesos de “folclorización.” Si bien estos procesos (como discutieron Urban y Sherzer [1991,p. 10-11]) transcenden el alcance de este artículo, en otro lugar sostengo que la preservación, creación y circulación de “tradiciones afromexicanas,” principalmente música y danza, pero también la producción de artesanía para el consumo externo, es paralela a la folclorización de las tradiciones indias y así agrega otra dimensión a la “indigenización” de los “negros” (Lewis 2000).

por antropólogos visitantes vinculados a la Oficina de Culturas Populares promoviendo a los “afromexicanos” como la “tercera raíz” mexicana (Lewis 2000). Al menos para los de fuera, entonces, los vínculos entre naves y libertad también encuentran expresión a través de la música asociada a este lugar.

Mientras que los morenos locales no suelen asociar la música al pasado en la manera en lo que lo hacen los fuereños, y de hecho esta música ya perdió su importancia central en los rituales de la comunidad, está claro que los barcos son importantes para las formas en que los vecinos de la zona entrelazan la libertad con su hogar. Sin embargo, como hemos visto en los comentarios de los indios, el relato del barco es de doble filo. Incluso para los morenos podría tener implicaciones negativas, dado que, como los indios sugieren, remarca la esencial extranjería de los “negros.” Como se mencionó anteriormente, los indios usan la historia de la llegada de los negros para negar la membresía de morenos en una comunidad que a cierto nivel incluye a México mismo, porque el barco que trajo a los negros zarpó de territorios extranjeros mientras los indios son los “indígenas.” Esta representación de la historia nos recuerda el tema destacado en el pensamiento intelectual mexicano según el cual los indios son clave para el pasado mexicano y, por lo tanto, para el carácter mexicano. Igualmente hace hincapié en la ausencia de negrura en construcciones de la identidad nacional mexicana. De hecho, los intelectuales de la época colonial tardía hasta fines del período revolucionario nunca romantizaron a los negros como lo hicieron con los indios. En cambio, excluyeron intencionalmente la negrura de sus sueños de una nación mexicana mestiza forjada de lo español y de lo indio (Aguirre Beltrán 1976, 1994; Stepan 1991; Vasconcelos 1924). Si los intentos recientes de académicos y promotores culturales para reevaluar a los mexicanos “negros” como “afromexicanos” o “afromestizos” y para incluirlos en una nación multicultural de tres “raíces” han replicado la separación entre la negrura y la mexicanidad, es porque ambos términos – y la idea de algo “tercero” - imputan una identidad “africana” que los morenos ni reclaman ni incluyen en sus genealogías, historias y vínculos socioculturales con los indios (Lewis 2000).¹⁴

Para los morenos de San Nicolás, son los forasteros que usan el término afromexicano, mientras que los “afromexicanos” mismos dicen que son “mexicanos.” “¿Por qué deberíamos ser ‘afromexicanos’ si los blancos no dicen que son españoles?” un hombre me preguntó retóricamente. Otro me comentó que “[Los blancos] dicen que son mexicanos” y que “no somos de aquí.” “Bueno,” continuó, “tampoco son de aquí ellos.” Su uso de “tampoco” apunta a la exclusión de los blancos de la nación mexicana mientras que también oculta una inseguridad por parte de los morenos que ellos mismos a menudo vuelven a relacionar con el tema del barco. Como una mujer añadió enfáticamente después de contarme lo que “ellos” dijeron sobre los barcos: “Somos mexicanos. No queremos ser de África.” Los barcos, entonces, pueden reforzar las afirmaciones de los morenos de que México es un lugar libre mientras que también socavan esas mismas afirmaciones, porque los barcos por otro lado amenazan de realzar la idea de que los morenos no son percibidos como mexicanos.

¹⁴ Importa mencionar que en 2015 el gobierno mexicano emprendió medidas para reconocer a los afrodescendientes en la constitución mexicana. No se sabe todavía cuáles serán sus derechos, pero el cambio resulta de las campañas de varios grupos activistas afromexicanos.

De Santos

Hasta este punto parece que todas las afirmaciones sobre San Nicolás pueden ser, y son constantemente, impugnadas porque dependen de quién habla: los indios locales son “extranjeros” que llegaron de otras partes del estado de Guerrero; los “negros” llegaron en barcos “o algo así”; y ser “blanco” se identifica con ser “español.” Entonces, ¿quién es de San Nicolás? Según los morenos, lo es su santo patrón, y desarrollan sus propios lazos con México en general y con el pueblo de San Nicolás en particular, por identificarse con y vincularse genealógicamente al santo. Importa destacar que la representación más auténtica del santo, la estatua de tez oscura que hoy reside en Zitlala, también encontró acogida entre los indios, quienes al parecer le tienen un gran cariño. En esta sección mostraré cómo representan los relatos del santo un aspecto de la relación negro/indio, que luego contrastaré con la tensión expresada a través de los énfasis diferentes de los relatos del barco. En la sección que sigue, sugeriré que los dos temas juntos enmarcan las ambivalencias de esa relación y, en consecuencia, la dinámica de pertenencia, que en última instancia podría basarse en la fusión de “negrura” e “indigeneidad” en la figura del moreno.

Hay varias versiones orales y escritas que explican cómo el santo encontró su destino en Zitlala, un pueblo indígena ubicado en lo que era otrora el camino real y ruta comercial de Puebla a Acapulco. Zitlala parece haber recibido a San Nicolás Tolentino (un santo italiano) como su patrón de la orden agustiniana a principios del siglo XVII (Dehouve 1994, 1995; Gutiérrez Ávila 1987; Sánchez Andraka 1983, p. 45-48). Antiguas y extensas rutas de pastoreo de cabras conectan la Montaña de Guerrero, donde se ubica Zitlala, a la Costa Chica. Muchas de estas rutas ya no están en uso (Martínez Rescalvo y Obregón Téllez 1991, p. 263-268), pero la historia de los siglos XVIII, XIX y XX ciertamente coincidió con una extensa actividad de pastoreo de cabras. Es probable que el santo fuera traído desde la región de Montaña a la costa - por los indios, por frailes agustinos o por ambos - durante el siglo XVII o los principios del siglo XVIII. Hay un documento sobre la región dedicado a San Nicolás que menciona un asentamiento llamado “San Nicolás” donde una iglesia estaba en construcción en 1780 (AGN, Propios y Arbitrios, vol. 10, f. 239). Otro documento habla del “festival celebrado por San Nicolás Tolentino” en Cuajinicuilapa en 1783 (AGN, Criminal, vol. 457, exps. 2-3).

Una versión de mediados del siglo XVIII del pasado de San Nicolás cuenta que los negros de “Los Cortijos,” un área que incluía tierras que hoy están cerca de Cuajinicuilapa y San Nicolás, encargaron una estatua de San Nicolás a un fraile agustino de Puebla, con la reputación de ser un escultor excelente. En el camino de regreso a la costa con la estatua terminada, los negros se detuvieron para dormir en Zitlala. Al día siguiente se encontraron incapaces de continuar el viaje porque la caja que contenía al santo se había vuelto tan pesada que ninguna fuerza humana podía levantarla. Los negros solicitaron una misa. Cuando la misa no logró alivianar la estatua, decidieron donarla a Zitlala y prometieron venir cada año para visitarla. En seguida un sacerdote pudo levantar la caja del santo con una sola mano (Dehouve 1995, p. 119-121).

Otra variante de este relato, contada también a Dehouve por un residente de Zitlala,

narra cómo un sacerdote se llevó la estatua del pueblo de San Nicolás para repararla. Aunque la intención era de devolverla, el santo decidió por voluntad propia “plantarse” en Zitlala (1995, p. 134). Esta versión es similar a la que cuentan hoy los morenos de San Nicolás. En tono rimbombante, su versión, como la que Dehouve escuchó en Zitlala, rompe los vínculos entre los “españoles” y el santo en vez de entre los negros y el santo. Además, los morenos de San Nicolás dicen que la estatua original fue en realidad robada de su pueblo por un sacerdote español, deseoso de “llevarla a su tierra” porque no pensaba que el pueblo de San Nicolás se “merecía un santo tan milagroso.” La tierra del sacerdote era probablemente Chilapa, el lugar colonial del obispado agustino y a unas dos horas a pie de Zitlala. Según los San Nicoladenses, cuando el sacerdote pasó por Zitlala, el santo se plantó allí mismo (“se pegó,” “se puso pesado,” “quería quedarse allí”), y el sacerdote ya no podía levantarla.

Aunque el análisis de Dehouve de los relatos del santo pasa por alto el hecho de que la estatua en cuestión se considera de piel oscura y cabello rizado, lo que realmente les importa a los morenos de San Nicolás es eso, que el santo fuera lo que ellos llaman moreno y chino. Las terminologías del período colonial denominaron “chino” a un descendiente de negro y mulato, pero los morenos de hoy emplean el término para referirse a la textura del cabello, que varía de muy rizado (cuculuste) a lacio, con el pelo “chino” cayendo en algún punto entremedio. Las texturas del cabello generalmente corresponden a tipologías socio-raciales de la zona en una gama que va desde el negro al indio. Una persona con cabello chino suele ser clasificada racialmente como morena – alguien de piel más clara que la de un negro (con su pelo muy cuculuste) pero más oscura que la de un indio (con su pelo tan lacio que los morenos a veces bromean sobre cómo se pone de punta cuando se corta muy corto).

Así pues, el fenotipo vincula el santo metonímicamente a los morenos. “Tiene piel oscura como nosotros,” dice la gente morena. “Él es realmente grande, él es de piel oscura, tiene cabello chino.” Al afirmar que la estatua de piel oscura y cabello chino es de San Nicolás, los morenos pueden reclamar su identificación con el santo, quién también es de San Nicolás. En el cuarto principal de su casa de cemento, una morena construyó un santuario para el santo, a quien ella llama “Papá Nico.” “Él es negro, realmente negro,” me dijo. “Él es el que pertenece aquí. El de la iglesia aquí es blanco.” La referencia al santo como “Papá Nico” por supuesto sugiere un parentesco que une a los morenos con el santo a través de líneas de sangre comunes. Y el santo nació y por lo tanto originó en el pueblo de San Nicolás.¹⁵ De esta manera, el santo también refuerza los reclamos de los morenos de este lugar en particular.

Por ello, llama la atención que el santo de piel oscura, a quien los morenos se refieren como “Papá,” resida en un pueblo indígena. El santo es profundamente venerado en Zitlala, donde su efígie adornado de flores y estrellas domina la iglesia,¹⁶ ocupando la posición más prominente

¹⁵ Loring Danforth (1989) traza conexiones genealógicas y espaciales parecidas entre un grupo de griegos étnicos rurales llamados Kostilides, San Constantino y el patriarca del grupo, Kosti. Kosti es también el nombre de la aldea tracia de la que los Kostilides fueron exiliados en la primera mitad del siglo XX.

¹⁶ Es posible que Zitlala, “lugar de las estrellas” en náhuatl, haya sido el emplazamiento de un observatorio precolum-

detrás del altar principal. Cuando visité la iglesia había un gran corazón rojo, con las palabras “San Nicolás Tolentino,” clavado en la pared de la iglesia a la izquierda de la estatua. En su estudio sobre Zitlala, Sánchez Andraka nos dice que “todos quieren a San Nicolás, de quien se dice que realiza milagros fabulosos … La iglesia casi nunca está vacía porque los indios vienen de todas partes para venerar al santo” (1983, p. 47).¹⁷ Los morenos de San Nicolás también me dijeron una y otra vez que “los [indios de Zitlala] realmente aman [al santo],” que ocupa un lugar destacado en el ritual local además de en la iglesia. Mientras que a un nivel, entonces, el idioma de parentesco vincula a los morenos directamente al santo, a otro nivel este idioma también podría ser visto como un vínculo entre los “negros” y los “indios” que cuidan a su “Papá” de manera tan cariñosa.

Los morenos de San Nicolás se refieren a Zitlala como un lugar especial, casi mágico, y muchos han visitado al santo allí o desean poder hacerlo. A menudo durante los últimos días de la fiesta del santo en septiembre, que se celebra tanto en San Nicolás como en Zitlala, una comisión de San Nicolás sube a Zitlala para festejar al santo con el toro de petate, una danza que conmemora la vida del santo como propietario de ganado en un lugar – la Costa Chica – donde el ganado ha sido desde la época colonial una fuente de riqueza para pequeños y grandes propietarios. Se dice que los indios de Zitlala saludan cálidamente a los San Nicoladenses cuando llegan, y luego esperan el regreso del santo quien, por supuesto, ha estado visitando “su” pueblo de San Nicolás.

De barcos y santos: negros, indios y blancos

A distintos niveles, los barcos y los santos significan las memorias de la comunidad y los sentimientos de pertenencia. Intentemos juntar algunos de los temas y desentrañar algunas de las conexiones con la raza que tanto señalan lo del pasado y conducen al futuro. Queda evidente que la relación negra/india es en muchos sentidos ambivalente. Sin embargo, tal ambivalencia parece encontrar cierta resolución a través de la yuxtaposición de los relatos que he repasado: los indios aprovechan la anécdota del barco para alienar a los “negros” del lugar, mientras los morenos entran en sus propias incertidumbres sobre su reivindicación del mismo lugar. Pero a otro nivel, el barco también sirve para vincular a los morenos al símbolo más importante del lugar: su santo patrón. Se le puede considerar como la representación de una transición hacia la libertad (identificado con su lugar originario, el pueblo de San Nicolás), de la esclavitud (representada por el español que lo transporta lejos), a una recaptura de la libertad en el pueblo indígena de Zitlala, donde lo cuidan bien.

Es importante enfatizar que en lo que cuentan los morenos sobre San Nicolás, se afirma que el santo desafió la voluntad del sacerdote español que lo sacó de su lugar legítimo, y el mismo santo tomó la decisión de quedarse donde él fue transportado. En el relato del barco, por supuesto, también encontramos a negros escapándose de los esclavistas blancos y decidiendo de su lugar de bino.

¹⁷ El santo tiene el poder de sanar y otorgar fertilidad tanto a la tierra como a los animales y a las personas. De hecho, cuando fui por primera vez a Zitlala resulta que habían llevado la estatua de San Nicolás al campo, porque aún no había llovido. Cuando volví a San Nicolás, la gente me dijo que efectivamente había llovido gracias a la intervención del santo.

arraigo final. De esta manera, el santo San Nicolás ejemplifica un enlace temático con la voluntad que muestran los negros esclavizados. La obstinación del santo (a menudo expresada como un peso) es una de sus características definitorias; y lo que Orlando Patterson (1982) ha llamado la “muerte social” del esclavo está por supuesto marcada en parte por la negación de su humanidad. Este testamento se recupera en el presente caso cuando los antepasados de estos morenos, quienes hoy celebran a su santo en un pueblo indio, escaparon del naufragio del barco de esclavos. Porque es obstinado, San Nicolás el santo es el “jefe,” quien puede “decidir” dejar temporalmente a Zitlala en su día de fiesta. Puede cerrar las puertas de la iglesia allí y dirigirse al pueblo de San Nicolás, donde recibe el homenaje de sus “hijos.” Lo más sorprendente de todo es que cuando los indios de Zitlala abren las puertas de la iglesia luego del regreso del santo, encuentran sus pies cubiertos de arena que ha traído de la costa, ese “margen de transición” entre mar y tierra que los mismos esclavos fugados tuvieron que atravesar para encontrar la libertad.

En más de una ocasión y en más de una forma, me han asegurado los morenos de San Nicolás que “los indios son dueños de México” y que “el mexicano es indio.” De hecho, las celebraciones del Día de la Independencia del pueblo, que siguen los pasos de días festivos del santo, glorifican a los indios como los verdaderos “jefes” de México y los que “rompieron las cadenas de la esclavitud” en sus batallas victoriosas contra los españoles (ver Lewis 2000). Si los indios están representados ritualmente como responsables de hacer que México sea libre, como propietarios de México, e incluso como México en sí, por extensión son responsables también de crear el pueblo de San Nicolás – el lugar en territorio mexicano donde los negros que se fugaron de un barco de esclavos encontraron un refugio y el lugar en donde nació el santo y el lugar al que regresa durante sus días festivos. Es revelador en este respecto que los morenos les dieran a los indios contemporáneos una parte de su tierra en San Nicolás. De hecho, dicen también que sus mismos ancestros negros llegaron a tener la tierra que pertenece al pueblo gracias a la generosidad de una mujer indígena. Dicen que ésta, una cacica del siglo XVIII llamada Doña María Ambrosia de Vargas, hizo donación de los fértiles territorios costeros a “los naturales.” Hernández Moreno escribe que, en la tradición oral, la cacica se enfermó, y cuando la gente de San Nicolás se encargó de transportarla en una hamaca para curarse, ella les regaló tierra en agradecimiento (1996, p. 23).¹⁸

De hecho, existe documentación de una donación de tierras en la región por una María Ambrosia de Vargas del pueblo de Huehuetán, que hoy es un pueblo costero moreno al noroeste de San Nicolás (AGN, Tierras, vol. 3668, exp. 3, 1755). En este documento, “los naturales” que dan testimonio de los límites de la tierra se describen como “mulatos”, siendo ellos los descendientes “mezclados” de la población mexicana de origen africano. Así, junto con los esclavos y el santo, a quien se le puede considerar como un esclavo fugitivo y como un negro que se escapó de un español, los morenos de hoy en día tienen deudas directas con los indios “dueños” de México en la figura de Vargas. Por lo tanto, Zitlala, refugio del santo voluntario que se fugó, podría entenderse

¹⁸ Esta donación, por supuesto, no impidió la disputa agraria de San Nicolás, una parte de la historia que he contado aquí. Como debe quedar claro, las llanuras costeras fértiles han sido el principal territorio ganadero y codiciadas por los ganaderos “blancos” desde el siglo XVI.

en un sentido más extendido como representativo de México mismo, el lugar de descanso final de los esclavos escapados y el territorio más amplio en el que existe el pueblo libre de San Nicolás. La narración habla así del barco y de la veneración de los indios, que se dice que fueron responsables de que México fuera “libre” y, de hecho, de que recibieran los San Nicoladenses su tierra. Asimismo la identificación morena con un lugar que se dice que ha ofrecido a sus antepasados la libertad, no puede entenderse sin referencia a San Nicolás, el santo fugitivo de piel oscura que hoy es profundamente venerado en una comunidad que no lleva su nombre ni, tal vez, su “raza,” es decir, el pueblo indio de Zitlala.

Si los indios representan a México y los morenos están vinculados genealógicamente tanto al pueblo como al santo, la veneración india al santo se puede leer como el abrazo que México (representado por los indios) ofrece a la negrura. Por medio de este abrazo, la negrura se transforma en una forma racial “híbrida” que se representa por los reclamos de indios y de negros al vínculo con San Nicolás, cuya beneficencia es compartida: San Nicolás es moreno, y los morenos explican ese término diciendo que ellos mismos son de “sangre mezclada.” “Ahora ‘la ‘cría’ ha cruzado,” me dijo sonriendo una morena que vive en el centro del pueblo, mientras señalaba a su nueva nuera india, cuyo nombre le parecía extraño y que por tanto le costaba recordar. Y las conversaciones sobre la raza a menudo llevan a los morenos a identificarse literalmente como “indios negros” o “negros indios.” Aunque durante la época colonial el término mulato se refería a negro/español, así como a mezclas negras/indias, hoy no existe un término local específico para una persona de ascendencia negra/blanca. Los pocos residentes blancos de San Nicolás han sido principalmente maestros de escuela, evangélicos y personal militar ocasional, desde mediados de la década de 1950, cuando varios comerciantes blancos fueron asesinados. Como un moreno anciano me comentó con una sonrisa irónica: “Pocos blancos se han venido e ido desde aquí sin tener problemas.”¹⁹

CONCLUSIONES: LOS DESPLAZAMIENTOS HACEN LUGAR

Steven Feld y Keith Basso (1996) trazan cómo los estudios sobre cuestiones de lugar han localizado “desplazamiento,” “desarraigo” y “contestación” en el centro de las experiencias vividas. Estas experiencias son caracterizadas por una “pérdida de raíces territoriales” posmodernas y poscoloniales, que se combina con una “hibridación” creciente a medida que las fronteras y los límites se difuminan (Gupta y Ferguson 1997, p. 37; véase también Appadurai 1996, p. 204, 1997).²⁰ Las narraciones examinadas aquí parecen hablar de estos procesos, ya que implican

¹⁹ Sin detenerme demasiado en este punto, mi “blancura” propia, en sus manifestaciones tanto físicas como culturales, no pasa desapercibida. Aunque la blancura se ha convertido en una cuestión extra-nacional, dadas las dificultades que enfrenta la gente local al emigrar a los Estados Unidos, los San Nicoladenses tienen menos historia de interacciones con los norteamericanos blancos (excepto el terrateniente Carlos Miller) que con los mexicanos blancos, hacia quienes albergan cierta hostilidad, como debe de constar aquí.

²⁰ Gupta y Ferguson argumentan que “espacios interconectados,” la movilidad y las identidades inestables siempre han existido y también que esa “poscolonialidad” ha producido una “erosión del carácter distintivo cultural de los lugares” y

innumerables movimientos espaciales y temporales que confunden centros y periferias, lo local y lo no local, y negros e indios. Sin embargo, dado que sus temas hablan de eventos históricos como el comercio de esclavos, el colonialismo, los reclamos de tierras y las migraciones, las narraciones también indican la profunda incrustación de los desplazamientos en la construcción de las nociones locales de lugar. Tales desplazamientos son producidos y mantenidos a través de lo que Nancy Munn llama los “campos espaciales” de “sujetos que actúan” – aquí, el santo y los esclavos fugados - que crean el lugar a través de sus movimientos temporales y espaciales (1996, p. 452-453, *passim*). Las tensiones capturadas por estos sujetos, y las complicadas demandas territoriales de las que hablan, se resuelven continuamente (y se vuelven continuamente a crear) en las encarnaciones materiales y emocionales de la vida cotidiana, como por ejemplo las casas, y así se vuelven vinculados a la comprensión del tiempo y del espacio, el pasado y el movimiento expresado por medio de las narraciones (Casey 1996, p. 36-37).²¹

Lejos de sugerir una pérdida terminal, entonces, los movimientos incrustados en los relatos de barcos y santos sugieren que la pérdida misma puede autenticar lo que se reclama. En efecto, este mundo post-posmoderno de desplazamientos continuos que se remontan al pasado es un mundo en el que los “pueblos” cual lugares a los que la gente otorga realidad y sentido pueden existir, y existen, todavía. Parafraseando a las líneas memorables de Benedict Anderson (1983), los pueblos bien pueden ser “imaginados,” pero no son “falsos.” Es más, mientras que las narraciones de desplazamientos – involucrando tanto la indigeneidad como la negrura y promulgadas por “negros” e “indios” – obran para romper lo que la etnografía clásica a menudo presenta erróneamente como un isomorfismo entre una comunidad de los llamados nativos y sus límites en el espacio y el tiempo (Appadurai 1992, p. 34-36; Gupta y Ferguson 1997, p. 33-36), dichas narraciones también indican que la gente local encuentra maneras de unirse como distintos tipos de nativos de los lugares específicos que son significativos para ellos, al pueblo de San Nicolás y, en la narrativa más amplia, al propio México.

Que tanto los indios como los morenos se concibían como nativos con conexiones esenciales a lugares locales y nacionales podría desafiar las preocupaciones con identidades esencialistas. Sin embargo, también obliga a una comprensión antropológica que reconoce tanto la construcción de identidades como el poder de esas identidades para fortalecer los lazos políticos, materiales y emocionales de las personas con “sus” comunidades (Diskin 1991; Hale 1994, p. 18-21, 1997, p. 577-578). Aquí estos lazos acomodan tanto a los “indios” como a los “negros,” que se

un “sentido generalizado de falta de vivienda” (1997, p. 35-37). Como queda claro en mi argumento, creo que los desplazamientos pasados, como la trata masiva transatlántica de esclavos que comenzó en el siglo XV, son tan significativos como los cruces fronterizos “poscoloniales” que hoy desplazan a muchas poblaciones a nivel mundial.

²¹ Casey privilegia el lugar y la experiencia vivida antes de las “densas historicidades y geografías” a las que se refieren (1996, p. 36-37). Sin embargo, la experiencia de una etnógrafa como yo es inevitablemente distinta a la de los nativos. Los etnógrafos llegan a descubrir y enterarse de las cosas de una manera y en un orden diferentes a la de los locales. Por ejemplo, escuché las historias del barco antes de tener experiencia de primera mano del lugar, y San Nicolás el santo no entró en mi conciencia de manera significativa hasta que ya tenía cierta familiaridad con el lugar. Es evidente, entonces, que voy a entender la noción de “lugar” con las historias del barco en mente, y luego trataré de entender el santo en un sentido mucho más refinado, dado que ya está constituido (en mi opinión) por las “densas historicidades y geografías” de las que habla Casey.

presentan como nativos en formas culturalmente específicas. Los indios son los nativos primordiales (naturales) de México, los indígenas, los portadores de la libertad, y a la vez “forasteros” en San Nicolás. Los morenos son criollos de San Nicolás, pero finalmente reivindican a su pueblo y a México mismo a través de los indios, porque los “negros” son “extranjeros” en México. Las tensiones engendradas por sus reclamos contrapuestos encuentran solución a través del santo moreno, cuya encarnación territorial, cuyo “hogar,” está lleno de casas de migrantes y casas vacías y cuya mayor deuda es con los indios.

El territorio, el pueblo de San Nicolás que es el foco central de la identidad morena, existe en un espacio más amplio, la nación mexicana, que los morenos ven como perteneciente a los indios. En las narraciones, este espacio más amplio está quizás representado por Zitlala, cuya gente indígena acepta y apoya a la gente negra que ha sido excluida de la ideología nacional. En San Nicolás mismo, morenos e indios pueden verbalizar sus tensiones, pero también se casan y comparten obligaciones rituales y tierras, formando así una comunidad de “indios negros.” Lo necesario para que esta comunidad funcione se cumple en parte con referencia a espacios allende la comunidad misma, ya que las identidades negras/indias están entrelazadas a través de las narrativas de barcos y santos. La noción de “lugar” es así disputada y trabajada a través de procesos culturales que simultáneamente hablan de arraigo y de desplazamiento, de localidad y de extra-localidad. A medida que estos procesos vinculan a los morenos y a los indios al pasado, también hablan de las posibilidades futuras para las casas de San Nicolás, algunas de las cuales algún día posiblemente pertenezcan a indios, significando ambos lazos primordiales con tierras donadas por una cacica india y el futuro lugar de reposo de la raza, en la forma de un santo migratorio moreno venerado por los indios.

Para concluir, podríamos notar que desde hace mucho tiempo las nociones mexicanas de raza y nación han sido caracterizadas por la hibridación. Tanto tradicionalmente como a nivel nacional, la figura icónica sería la del mestizo, una mezcla sociológica-biológica de españoles e indios. En el caso presente, que habla de concepciones locales, el tema de la hibridación se repite, pero con un giro. La mezcla que valida las experiencias locales y cementa reclamos locales incluye “negros” e “indios” pero excluye a los “blancos,” es decir los esclavistas, los terratenientes, y el sacerdote que se atrevió a robar al santo de tez oscura de su pueblo de origen. En esta mezcla no se trata, pues, del mestizo. Se trata del moreno, que tal vez refleja y a la vez desafía al mestizo. Me di cuenta muy claramente de ello el día que escuché al santo descrito como “igual de oscuro que la Virgen de Guadalupe.” Una virgen indianizada e europeizada, que apareció por primera vez poco después de la conquista al indio Juan Diego, para convertirse en uno de los símbolos más importantes y densos de las figuras “sincréticas” emblemáticas de una identidad mexicana mestiza. Como la del moreno, esa identidad manifiesta la importancia de los lazos primordiales de los indios con un espacio nacional que los “blancos” han trabajado para crear, visto su temor, paralelo al temor de los “negros,” que de alguna manera ese espacio no sea legítimamente suyo.

REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Introducción." En Francisco Xavier Clavijero, Antología. p. 7-46. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1976
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1985 [1958]
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, El negro esclavo en Nueva España y otros ensayos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994
- ANDERSON, Benedict, Imagined Communities. London: Verso, 1983.
- APARICIO PRUDENTE, Francisca, María Cristina Díaz Pérez, y Adela García Casarrubias, Choco, chirundo y chando: Vocabulario afromestizo. Chilpancingo, México: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero, s.f.
- APPADURAI, Arjun, "Putting Hierarchy in Its Place." En Rereading Cultural Anthropology. George E. Marcus, ed. p. 34-47. Durham: Duke University Press, 1992.
- APPADURAI, Arjun, Modernity at Large. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- APPADURAI, Arjun, Fieldwork in the Era of Globalization. Anthropology and Humanism, v. 22, n. 1, 1997, p. 115-118
- BLU, KAREN I., 'Where Do You Stay At?': Homeplace and Community among the Lumbee. En: Feld, Steven y Keith H. Basso, Senses of Place. Santa Fe: School of American Research Press, 1996, p. 197-227
- CASEY, Edward S., How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Pheno-menological Prolegomena. En: Feld, Steven y Keith H. Basso, Senses of Place. Santa Fe: School of American Research Press, 1996, p. 13-52
- CERVANTES-DELGADO, Roberto, La costa chica: Indios, negros y mestizos. En: Nolasco, Margarita, Estratificación étnica y relaciones interétnicas. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Científica 135), 1984, p. 37-50
- DANFORTH, Loring, Firewalking and Religious Healing: The Anastenia of Greece and the American Firewalking Movement. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- DEHOUVE, Daniele, Entre el caiman y el jaguar: Los pueblos indios de Guerrero. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994
- DEHOUVE, Daniele, L'apparition d'une memoire afro-indienne dans le mexique colonial: Les tribulations d'un saint sur la route d'acapulco. En : Dehouve, Daniele, Memoirs en devenir: Amerique Latine, XVL-XX siecle. Bourdeaux: Maison des pays iberiques, 1995, p. 113-134
- DISKIN, Martin, Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case. En :

- Urban, Greg y Joel Sherzer, Nation-States and Indians in Latin America. Austin: University of Texas Press, 1991, p. 156-180.
- FELD, Steven y Keith H. Basso, Introduction. En: Feld, Steven y Keith H. Basso, *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1996, p. 3-11
- FLANET, Veronique, Viviré si Dios quiere: Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- FRIEDLANDER, Judith, *Being Indian in Hueyapan*. New York: St. Martin's Press, 1975
- GERHARD, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973
- GUPTA, Akhil, and James Ferguson, Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference. En: Gupta, Akhil y James Ferguson, *Culture, Power, Place*. Durham: Duke University Press, 1997, p. 33-51
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel, Negros e indigenas: Otra historia que contar, México indígena v. 16 (mayo-junio), 1987, p. 53-56
- HALE, Charles, *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford: Stanford University Press, 1994
- HALE, Charles, *Cultural Politics of Identity in Latin America*. Annual Review of Anthropology v. 26, p. 567-590, 1997
- HERNÁNDEZ MORENO, Taurino, Una historia de poder regional. Amate: Arte, Cultura y Sociedad de Guerrero v. 5 (septiembre-octubre), 1996, p. 20-24
- KNIGHT, Alan, Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940. En Graham, Richard: *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 71-113
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press, 1976
- LEWIS, Laura A., *Chocolate and Corn Flour: History, Race and Place in the Making of 'Black' Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012
- LEWIS, Laura A. Blacks, Black Indians, Afromexicans: The Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican Moreno Community (Guerrero). *American Ethnologist* v. 27, n. 4, p. 898-926, 2000
- MANZANO AFIORVE, María de los Ángeles, Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia Oral (1900-1940). Ciudad de México: Ediciones Artesa, 1991
- MARTÍNEZ RESCALVO, Mario, and Jorge R. Obregón Téllez, *La Montaña de Guerrero: Economía, historia y sociedad*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma de Guerrero, 1991

- MUNN, Nancy, Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape. *Critical Inquiry* v. 22 (primavera), p. 446-465, 1996
- OCHOA CAMPOS, Moisés, *La chilena guerrerense*. Chilpancingo, México: Gobierno del Estado de Guerrero, 1987
- PAGDEN, Anthony, Identity Formation in Spanish America. En: Canny, Nicholas y Anthony Pagden, *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 51-93
- PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982
- SÁNCHEZ ANDRAKA, Juan, *Zitlala: Por el mágico mundo indígena guerrerense*, vol. 1. Chilpancingo, México: Fondo de Apoyo Editorial del Gobierno del Estado de Guerrero, 1983
- STEPAN, Nancy Leys, "The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America. Ithaca: Cornell University Press, 1991
- URBAN, Greg, and Joel Sherzer, Introduction: Indians, Nation-States and Culture. En: Urban, Greg and Joel Sherzer, *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991, p. 1-18
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. Paris: Agencia mundial de librería, 1924