

El tigre escondido



T
TURNER



El tigre escondido

*Memoria ritual de
los pueblos negros
de la Costa Chica*

NATALIA GABAYET GONZÁLEZ



México 2020

Gabayet González, Natalia, autor.

El tigre escondido : memoria ritual de los pueblos negros de la Costa Chica / Natalia Gabayet González.

Memoria ritual de los pueblos negros de la Costa Chica.

Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial : Turner, 2020.

LIBRUNAM 2091934 | ISBN Turner 978-607-7711-34-6 | ISBN UNAM 978-607-30-3925-3

Negros – Ritos y ceremonias – Guerrero – Costa Chica. | Negros – Folclore – Guerrero – Costa Chica. | Etnología – Guerrero – Costa Chica.

LCC F1392.B55.G33 2020 | DDC 305.800972 – dc23

Primera edición: 7 de noviembre de 2020

D.R. © 2020 Editorial Turner de México, S.A. de C.V.
Francisco Peñuñuri 12, Del Carmen, Coyoacán, 04100
Ciudad de México, CDMX
www.turnerlibros.com

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
C.P. 04510, Ciudad de México
Coordinación de Difusión Cultural
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial
www.libros.unam.mx

ISBN Turner: 978-607-7711-34-6
ISBN UNAM: 978-607-30-3925-3

La participación de la UNAM en esta coedición se realiza en el marco del Programa de Impulso a Creadores y Agentes Culturales 2020 de la Coordinación de Difusión Cultural.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

Impreso y hecho en México

Para Luca y las personas de
la costa que me compartieron
su conocimiento

ÍNDICE

Presentación	11
Introducción	13
Presentación	15
Creación cultural desde la memoria ritual	18
Instrumentos para pensar	26
Mirada etnográfica	32
I	
El paisaje cultural de la costa	35
El barco como origen	38
El paisaje actual	41
Las haciendas de antes	42
II	
El santo ganadero, san Nicolás Tolentino	47
Historia de la ganadería en la costa	47
Cofradías y colectivos	49
San Nicolás de Tolentino, el santo ganadero	52
La fiesta del santo y la danza de los vaqueros	56
La danza del toro de petate y el santo	56
La historia del santo en Cuajinicuilapa	57
El santo se va a Zitlala	58
La danza del toro de petate	61
Versos de la danza de toro de petate	68
El santo y la ganadería	69

III	La sombra y la muerte	75
	La sombra pesada	80
	La muerte violenta	81
IV	Los diablos en la costa chica	85
	El diablo llega a las américas	87
	El diablo en la costa chica	91
	El diablo cayó del cielo	92
	El diablo quiere almas	96
	El pacto con el diablo	98
	El diablo en los Pueblos Negros de la Costa Chica	100
v	El juego de los diablos	103
	El origen de la danza	106
	El juego de los diablos y la celebración a los muertos	110
	Los diablos y los espíritus de los muertos	113
	El contexto de la danza y sus personajes	116
	Instrumentos	126
VI	Jugando con los diablos	131
	La minga	131
	El tenango	136
	Transmisión y tradición, el contexto relacional de la danza	137
	La figuración zoológica de los diablos	139
	Incorporación anímica a los colectivos	142
VII	El nahualismo	145
	Ideas previas	147
	Nahualismo en los Pueblos Negros de la Costa Chica	149
	El ritual sutil de conversión al nahualismo	150
	Contexto de la tradición nahualista en los Pueblos Negros	152

	Maneras de nombrar	154
	La conversión en nahual, tonal o animal, un “ritual sutil”	158
	El nahual convertidor como especialista ritual	166
	La enfermedad de monte	168
VIII	Interpretando nahuales	175
	La enfermedad de monte y sus síntomas, secuencias y acciones	175
	Convertirse en curandero nahual	180
	Brozas y guerra	187
	Brujos y curanderos, guerreros y jefes, la ambivalencia del nahual	191
	La percepción de los nahuales: el rumor, el miedo y la creencia	195
	Tomar un cuerpo humano, posesión nahualista	202
	La posesión aparentemente descontrolada	211
XIX	Santos, diablos y nahuales en la Costa Chica	215
	Protección o depredación	216
	Los colectivos y la incorporación del otro	219
	Diablos y nahuales: convertirse en ancestro benefactor	221
	Filiación y adopción	223
	Jaguar y venado, una relación intensa	224
	Tambor de fricción	228
	Conjunción de identidades	230
	Vaqueros, diablos y nahuales	233
	Epílogo	237
	Bibliografía	247
	Créditos de las imágenes	259
	Notas	261

PRESENTACIÓN

Este es un libro cuyo destino es ser lectura obligatoria para quien quiera entender el mundo de la cultura negra afromexicana, un universo que durante muchos años se ha negado, invisibilizado, ignorado y mal entendido. Esta situación de exclusión ha motivado la emergencia de un movimiento social anclado en las demandas campesinas desde los ochenta del siglo pasado, que hasta ahora ha logrado avances muy limitados en términos del reconocimiento legal y estadístico. Sin embargo, lo que persiste es la misma situación de exclusión, discriminación y racismo, motivadas no solo por una situación estructural, sino también por un terrible desconocimiento de su naturaleza como horizonte cultural diferenciado en el seno de la diversidad nacional.

Hasta ahora, los estudios de la cultura de los pueblos negros han procedido solo describiendo una serie de características que, se piensa, lo distinguen de otras culturas, pero no nos han brindado una idea del conjunto. Natalia Gabayet, armada de un sólido bagaje teórico y de una experiencia de trabajo de campo de muchos años, no solo profundiza en la etnografía local, sino, sobre todo, y ese es uno de los aportes centrales al conocimiento antropológico, nos brinda una visión de totalidad, nuevas lecturas que, encontrando una serie de relaciones singulares entre diablos, nahuales y vaqueros, detalla cómo estas sociedades han

creado una cultura propia a partir de la adopción mesoamericana de los negros, de la familiarización de lo ajeno y de una reinención singular; una recreación de la noción de persona y del papel de la libertad como concepto central en la idea de la comunidad afromexicana.

Francisco Ziga, Huaxpaltepec, Oaxaca, Noviembre 2020.

INTRODUCCIÓN

En mis primeros viajes a las costas del municipio de Tututepec, Doña Eva, una anciana fuerte y corajuda de Chacahua, me hacía acarrear agua del pozo excavado en la arena a unos metros de su ramada. Solo entonces se sentaba a platicar conmigo de sus andares. Había vivido la costa a lo largo y a lo ancho, trabajado de todo lo imaginable, nació en los años veinte y con la mirada maliciosa era protagonista de sus historias. Ahí, en la hamaca, con los pies en la arena, me compartió su visión de lo que era ser mujer negra en la costa y la lucha con que fue construyendo esa dignidad que me impresionaba.

A través de su mirada me fue dibujando el devenir de los últimos sesenta años en la región. Circuitos de fiestas del santoral católico donde preparaba aguas y tamales, casas inmensas en Acapulco donde era cocinera, cantinas de camino donde vendía cerveza, fandangos de bodas donde bailaba bajo las parotas y la pesca de camarón que hacía en los manglares.

Doña Eva tenía muchos hijos, pero de todos ellos, su preferido era Juan, el más valiente, el más canijo, pues era tigre. En esos años yo empezaba a estudiar antropología y entendía muy poco, pero me quedaba clavada en la hamaca escuchando a esta mujer enjuta y correosa que me hablaba de los nahuals de la costa. El nahualismo forma parte de la vida religiosa amerindia de todo México y los pueblos negros lo incorporaron

a su nueva visión del mundo, este se define como la capacidad de transformarse en otro ser o en la existencia de una coesencia, ya sea esta un animal o un fenómeno atmosférico como los rayos y las nubes¹.

Más adelante, acompañaba a mi compadre Fredy en la copra, mientras macheteaban y ponían a secar el coco bajo el radiante sol costeño, él me contaba de las correrías en el monte de las manadas de animales compañeros, ahí me fui dando cuenta que el nahualismo entre los negros es parte fundamental de lo que consideran define a una persona. A partir de entonces el tema de los nahuales se convirtió en el eje de este libro, resultado de muchos años de curiosidad que echó a andar Doña Eva.

En mi imaginario, tenía la idea de que los mexicanos somos una mezcla de indígenas y europeos, ingredientes básicos de la receta nacional, ni en los libros de texto, ni en la literatura mexicana aparecían los pueblos negros –bueno aparecen algunos negros de forma soslayada, solo para darle ese toque extremadamente racista de la cultura mexicana–, así que, recién llegada a la costa, escuchaba fascinada acerca de este mundo de pescadores y ganaderos negros en las orillas del mar Pacífico. Para entender el contexto bajo el cual los negros tomaron una tradición religiosa amerindia, fue necesario conocer sus territorios, las fiestas del santoral católico con las que migraba Doña Eva, las actividades económicas a las que se dedicaban ella y sus hijos, así como las formas de organización de la familia. Hubo entonces que recorrer la Costa Chica, la cual comienza en Huatulco, Oaxaca hasta Acapulco, Guerrero, tierra fértil con porciones de selva alta y media, con lagunas, manglares y grandes ríos, un territorio apto para la agricultura y la pesca, actividades a las que se dedicaban los pueblos amerindios prehispánicos y que posteriormente fue unos de los escenarios mexicanos del desarrollo ganadero colonial².

Sembrar, pescar y criar ganado vacuno, definieron la cultura costeña, en particular la actividad ganadera, que imprimió desde el inicio un sello preponderante y que fue la razón que dio pie a la introducción de personas esclavizadas de origen africano a estas tierras desde el siglo XVI, temas que fueron expuestos y sembraron el inicio del conocimiento sobre la región por Gonzalo Aguirre Beltrán en su libro de *Cuijla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, publicado en 1958. Los pueblos negros, crearon entonces, una ritualidad con impronta de criadores de ganado que desmenuzaré durante este libro. Un ciclo anual, tanto económico como ritual, en el que las fechas de celebración estaban marcadas por los tiempos del libre pastoreo, la captura y el traslado de grandes recuas de toros y vacas, arreados por vaqueros negros para su venta en el altiplano, que eran ritmados también por el santoral católico. De este ciclo ritual, dos fiestas son las que tomé para entender esta creación cultural, la de San Nicolás Tolentino y la de Todos Santos. Para echar mano de la terapéutica, central en la concepción del cuerpo y las almas, ubicar la tradición del nahualismo entre los pueblos negros.

PRESENTACIÓN

La Costa Chica es un paisaje cultural específico en el que se ubican geográficamente los pueblos negros de Guerrero y Oaxaca, pero no son solo lomas, selvas, llanos y playas, es decir un paisaje natural, sino que esta idea de paisaje cultural incluye una visión del mundo en la que juegan pueblos con historia, lugares sagrados, circuitos de fiestas, actividades económicas y tiempos estacionales, relaciones interétnicas, dinámicas comunitarias, en otras palabras una porción de territorio en el que se ponen sobre la mesa nociones de origen, de extranjería, de

adaptación y apropiación, procesos que encaminan a una legitimidad y pertenencia en tierras mexicanas desde el punto de vista de los afrodescendientes.

La causa histórica principal de la presencia de las personas esclavizadas de origen africano en la región se debe a la instalación de las haciendas ganaderas en la época virreinal. La crianza de ganado vacuno se extendió más tarde fuera de las haciendas y marcó culturalmente la forma de vida de los negros libres. Símbolos, artefactos y rasgos de ese mundo ganadero constituyen el imaginario costeño y por lo tanto las características de las danzas.

Una de ellas es la danza de El Toro de Petate, que contiene en su coreografía y construcción de personajes un concentrado histórico, en el que la triada de vaqueros, San Nicolás Tolentino y el toro nos muestran no solo la relación que los negros establecen con el catolicismo, sino también a través de la historia de este santo benefactor, la relación con el territorio indígena vecino como parte central del pensamiento local.

Al escuchar hablar a Doña Eva del animal con el que su hijo compartía el destino, pensé que la construcción de persona en la creación cultural de los pueblos negros era fundamental. Los ritos alrededor del nacimiento, matrimonio y muerte no solo son los ladrillos con los que se construyen los cuerpos y lo que los sostiene, sino también dibujan el mundo desde el punto de vista de la gente de los Pueblos Negros. En la costa los ritos funerarios y la narrativa asociada a ellos, bocetan realidades que son destino de las entidades anímicas –o almas como se les dice– y el lugar que se da a la *sombra* y a la *sombra pesada*, además del espíritu y el nahual.

En ese contexto aparece el diablo, especie de dueño de las *sombras pesadas* y entidad presente en la celebración anual de los muertos. A través de los cuentos y leyendas que fui escuchando

a lo largo de los años, pude trazar las características de este personaje, primero como un numen solitario y luego también con su colectivo de diablos. En principio, los emblemas de este personaje no parecen muy distintos a los de otras latitudes, pues acumula almas, establece pactos e incita al pecado. Pero si observamos más detenidamente, gracias al conocimiento contenido en la tradición oral, conocemos sus andares y la definición de un territorio propio, las riquezas que posee en él y una relación particular al mundo indígena; pero aún más sorprendente es la analogía con el juego de los diablos, es decir, la danza de estos personajes en el contexto de la celebración a los muertos. La danza como un universo en sí mismo, incluye coreografía y gestualidad, personajes e instrumentos. Por medio de ellos se transmite el contexto relacional de la danza, es decir, una serie de relaciones, entre seres bélicos y lúbricos, que permiten una sutil comparación al nahualismo. Pero, ¿cómo ubicar una danza ritual aparentemente críptica en la “realidad cotidiana” de los pueblos?, me parece que en su propio universo de verdad se van disparando evocaciones hacia otros ámbitos, eso hace la antropología, buscar vínculos y analogías entre varios espacios de lo social para darles sentido. Esta idea me llevó a entrelazar los complejos dancísticos y la terapéutica.

Buscando las pistas para entender la vida de Juan el tigre, empecé a entender, después de muchas entrevistas, que el nahualismo se define en sus maneras de nombrar esta entidad anímica y las formas del habla que la delimitan, seguidas de sus formas de iniciación. El papel del especialista ritual en su función de nahual convertidor es fundamental, sin olvidar sus capacidades como vidente y traductor de mundos. En esa realidad de materialidad distinta en la que viven los nahuales se dan sucesos que desencadenan la *enfermedad de monte*, como puerta de ese otro mundo, los síntomas constituyen las herramientas para narrar el

periplo del compañero animal. La enfermedad que aqueja a la persona a partir de los eventos en la vida de su nahual va dando cimientos a una forma ritual que tiene lugar en un allá incierto y que se muestra de forma palpable en el cuerpo enfermo. En el monte, como se nombra el lugar donde viven los nahuales, tienen lugar sucesos que instauran las secuencias rituales de la *enfermedad de monte*, en ellas son protagonistas las brozas de animales y los enfrentamientos entre las manadas.

Estos elementos son el escenario para la construcción de la ambivalencia de los especialistas rituales, brujos y curanderos, guerreros y jefes, que oscilan entre una bandera de paz y beneficios para sus aliados o en un depredador peligroso para sus enemigos, es decir, una dinámica de relaciones rituales antagónicas.

Para entender lo que define a una persona, es decir, el concepto de persona en los Pueblos Negros y el mundo dibujado a su alrededor, entrecrucé los componentes que hacen la identidad de los vaqueros, de los diablos y de los nahuales. En dicha concepción que define individuos y, en consecuencia, lo colectivo, la memoria que integra el conflicto y el diálogo forman parte de la tradición de los pueblos negros, en la que el otro indígena y el otro europeo son sustanciales: el nahualismo, como aquello que de indio hay en las comunidades negras, así como un diablo y un vaquero de tradición europea, nutren esa reflexión que se expresa en la forma ritual que los afroamericanos crearon, en ella la tensión y la ambivalencia potencian el punto de partida de la expresión cultural.

CREACIÓN CULTURAL DESDE LA MEMORIA RITUAL

La búsqueda del origen de un pueblo es un motor muy poderoso en los procesos de creación cultural. En los últimos años,

diversos intelectuales de la Costa Chica han escrito sobre la necesidad acuciante de ser reconocidos en su especificidad cultural como Pueblos Negros o afroamericanos. Finalmente, en junio de 2019 se dio el reconocimiento constitucional de los 1,381,853 afrodescendientes que habitan el territorio nacional³. En este clamor, la pregunta clave tiene que ver con la definición de la cultura negra costeña, mi forma de abordarlo tiene que ver con temas recurrentes y dinámicas que obedecen a una memoria ritual en acción de la Costa Chica, en los estados de Guerrero y Oaxaca.

En la memoria de la costa se percibe una noción de extranjería, pues en los pueblos costeños se narra el mito de un barco cargado de negros que venía de algún lejano lugar, el barco transitaba las aguas frente la costa en medio de una tormenta, por lo que encalló en un banco de arena y los negros nadando llegaron a tierra firme para fundar los pueblos costeños, como lo narra y analiza Laura Lewis.⁴ En varios puntos del litoral se señala con precisión el hundimiento del barco, aseverando el avistamiento de la asta de la vela mayor sobresaliendo de las aguas, en puntos tan alejados uno de otro como son Chachagua al sur o Punta Maldonado, 150 kilómetros hacia el norte.

Esta noción de extranjería, basada en el mito del barco, es una de las explicaciones locales a la trata esclava que dio origen a su presencia en la zona. Traídos como mano de obra esclava a tierras amerindias, los africanos eran un grupo que ocupaba un lugar intermedio entre las culturas de los pueblos originarios y los españoles conquistadores. En el siglo XVIII la hacienda de Cortijos contenía una serie de estancias de ganado mayor que más adelante se convirtieron en pueblos de negros libres, como lo investigó Aguirre Beltrán y Araceli Reynoso⁵, entre otros. Los negros recién llegados, en la costa al menos, no se incorporaron a ninguno de estos grupos provocando su difuminación,

sino más bien ocuparon un lugar particular, con somera distancia tanto de los amerindios como de los blancos, nuevos dueños de las almas y las tierras. Este lugar en los que se sitúa a los pueblos negros en su llegada a la región da pie a lo que yo llamo una creación cultural.

Un poco amerindios y un tanto católicos, la población negra está marcada por el devenir histórico de la Nueva España y luego el México independiente, así entonces, las personas esclavizadas de origen africano al llegar a la región de la costa para trabajar en las haciendas ganaderas del Marquesado del Valle, ampliamente analizadas por Widmer en su libro *Conquista y despertar de las costas de la Mar del sur (1521-1684)* publicado en 1990, toman aspectos de ambas tradiciones para entablar así un dialogo profundo con estos grupos culturales.

Varias expresiones negras de América han sido objeto de estudio en relación con el choque cultural que produjo la conquista del continente americano⁶. Múltiples pensadores de escuelas y épocas distintas se han preguntado de dónde procede tal o cual rasgo, palabra, rito o conformación cultural. Para entender estos procesos culturales y, sobre todo, posicionarse políticamente, se han propuesto conceptos como sincretismo, hibridación, aculturación, reinterpretación y diáspora, o formas de nombrar los nuevos mosaicos culturales como son los creoles, los palenqueros o cimarrones, entre otros.

En la región de la Costa Chica, se utiliza el término cimarrón –además de afromexicanos, morenos, costeños, negros– este se edifica en un significado que se opone a la idea de la esclavitud, pues el negro cimarrón es el que tuvo la capacidad de recobrar la libertad por sus propios medios. En la costa este término forma parte de las maneras de nombrar las estaciones de radio, los grupos musicales o publicaciones periódicas locales, pero también como inspiración a la poesía local y a la letra de los corridos

–estilo musical narrativo–. Así entonces, el término cimarrón funciona como un estandarte, pues expresa la decisión de los pueblos negros de definirse libres, para empezar, pero también separados y particulares en referencia a los otros grupos culturales, amerindios o mestizos.

Las formas de referirse a ellos mismos como grupo social y cultural ha cambiado desde que empecé a trabajar en la Costa en los 90's, se utiliza, además de cimarrón, los términos de moreno, negro y costeño.⁷ Más adelante en el tiempo, cuando se activa de forma decisiva el diálogo directo con el mundo académico, tanto local como nacional, comienzan a utilizarse los términos de afromestizo, afrodescendiente o afromexicano. Estos, además de cuestiones que tienen que ver con las construcciones sociales de términos como raza, color, origen o historia, se mezclan en un vaivén semántico en los que, de acuerdo al contexto de uso, se comprende de forma más completa la historia de las ideas que los definen. Estos contextos de uso de los términos nos interesan en cuanto a las formas sociales de pertenencia que suscitan, como lo define Cunin⁸ para el término de raza. Dado que no me di a la tarea de establecer comparaciones etnográficas con grupos específicos de África, pues no me parece posible trazar equiparaciones, mi enfoque tiene que ver con la experiencia histórica y el evidente vecinazgo indígena, para entender las dinámicas de cómo esta combinación marca cotidianamente lo que significa ser negro en la Costa Chica y que se expresa en la ritualidad.

Ahora, para aclarar las preguntas que me llevo haciendo muchos años, en cuanto a ciertos aspectos de la cultura de los pueblos negros, me parece que entender su concepto de historia, –origen y transformación en el tiempo– es fundamental, no en el sentido clásico de buscar todas las claves en las fuentes ajenas a los propios protagonistas, sino entender la reflexión sobre su

particularidad desde las prácticas sociales y rituales. Para ello me parece que la propuesta de memoria ritual de Carlo Severi, que expone en el libro *El principio de la quimera* publicado en 2007, brinda claves para entender de manera profunda la visión de la historia de los negros como pueblo y las formas que crearon para transmitir la reflexión sobre su lugar en el Nuevo Mundo.

Aunque la memoria de los pueblos negros es rica y compleja desde un punto de vista semántico, es decir, sus símbolos o ideas, preferí hacer hincapié en los rituales que han construido para su transmisión, es decir un conjunto de relaciones y formas de la acción que crean un modelo ritual.

En el encuentro de tres culturas que sucede con la llegada de los afrodescendientes a la Costa, se da un proceso de fuerte creatividad en medio de un conflicto de dominación y toma de lugar entre tres grupos en acción. Los negros al llegar adoptan profundamente una tradición indígena, el nahualismo, así como también la tradición católica, si nos apegamos a la idea que cumplir con un santoral católico y tomar la hagiografía de los santos como una forma doctrinal, es profesar esta religión. La particularidad creativa cultural de la costa consiste, desde mi punto de vista, en cómo se transmite esta noción de memoria de un encuentro y conflicto histórico en el concepto de persona como configuración de una compleja red de relaciones en la que el contexto de la trata y proceso de esclavitud dejan su huella.

Si la clave para entender la creación cultural de los Pueblos Negros es la relación con los *otros*, dígame blancos, indios, mestizos, extranjeros o cualquier otra forma de la alteridad, el mestizaje,⁹ como idea que define lo que sucedió en el choque cultural de la conquista de América, de alguna manera niega esa noción de diferencia, como lo expone Amselle. Mismo lo que propone Laplantine con el concepto de sincretismo, adquiere una connotación de síntesis de elementos ontológicamente opuestos; o

mismo la construcción con base en pedazos como propone el bricolaje “Síntoma de la muerte de la estructura o una desesperanza en el sentido” al decir de André Mary. Por el contrario, la memoria ritual y la construcción de imágenes quiméricas da lugar a una imagen vista con “dos cristales de estructura diferente”, como lo manifiesta Carlo Severi, a lo que yo agregaría, que en su imbricación, la presencia de ambos y su “convivencia” dicen aún más.

Podríamos cometer el error de pensar que las condiciones de verdad, en el caso de la Costa Chica, tendrían sustento en una cultura ancestral africana, como una forma cultural originaria base de la tradición a partir de la cual se traduce en el nuevo territorio, sin embargo, me parece más poderoso encontrar los mecanismos de una creación cultural. Debo remarcar lo parecido que son, en cierto nivel, amerindios y pueblos negros, pues lo que se reconoce hoy como impronta de la época virreinal en el mundo indígena son, por ejemplo, las jerarquías cívico religiosas, la organización de los barrios, las mayordomías y de forma más general el catolicismo popular mexicano, que se reproducen en la costa en algunas dinámicas socioculturales de la región. Podríamos pensar que los negros son demasiados parecidos a los pueblos de mixtecos, amuzgos o chatinos que los rodean, pero entonces me parece que demostrar que donde reside su particularidad cultural tiene que ver con la memoria de un momento histórico en movimiento, la historia de una negociación y conflicto preciso en el tiempo y en el espacio. Un ciclo de conformación territorial con base en las haciendas ganaderas, la implantación del sistema ganadero enlazado con el ciclo ritual católico, además de la definición paulatina de las relaciones interétnicas en la región. Considero también que hay ámbitos en los que parece más evidente buscar el camino de la herencia africana, no es a lo dedico mi atención, aunque debo mencionar

aquí las investigaciones de Carlos Ruiz¹⁰, etnomusicólogo, con respecto a ciertos instrumentos, ciertos ritmos y a la conformación ritual alrededor de estos, en las que efectivamente traza su origen en el espacio y en el tiempo hacia el continente africano de acuerdo a los movimientos históricos de población esclavizada de esas regiones precisas, primero el norte de África, luego Senegambia y al final de la trata la región de Congo y Angola; sesudas y certeras, las afirmaciones de este autor, unen la etnografía con la historia de una manera admirable.

Si en el análisis pragmático de la ritualidad observamos que las relaciones establecidas a través de las identidades activas de ciertos personajes –santos y curanderos o jefes nahuales y diablos depredadores– puestas en relación frente a ciertas identidades pasivas –protegidos y víctimas– muestran cierto tipo de relaciones que son la protección, la transmisión y la depredación. Los modos de relación según la propuesta sobre las ontologías que hace Descola en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* del 2005 los resume a seis conceptos claves de la antropología, manifestando que son las combinaciones de estos los que pueden definir la acción de los humanos con los no humanos. Un tipo de sociedades establecen el intercambio, la depredación, el don –las animistas– (sobre todo las cazadoras) y otro tipo de sociedades la producción, la protección y la transmisión –las analogistas (los pueblos pastoriles y agricultores). Estos esquemas generales de relación estructuran el *ethos* colectivo de manera distintiva. Aunque en el modelo ontológico de Descola define a Mesoamérica como analogista, más que adherirme a clasificar o no a los pueblos negros en alguna de las ontologías que propone este autor, su análisis da elementos para entender que la influencia de la ganadería en las relaciones con los no humanos no ha sido suficientemente trabajada en el antropología mexicana, y es justo en este punto que el nahualismo

de los pueblos negros representa una particularidad con respecto al resto de las tradiciones nahualistas de México, pues representa un tipo aparte, tanto del modelo de linajes en verdadera estructura vertical del nahualismo chiapaneco, como son el caso tseltal y el caso tsotsil, a un nahualismo horizontal del caso nahua de la Sierra Norte de Puebla.¹¹ Es así que los colectivos jerarquizados en pirámides de poder, no solo de nahuales, sino también de vaqueros y diablos, son el comienzo de la verticalización de las relaciones que parecen ser una impronta del modo de subsistencia de culturas de criadores de ganado. Sin embargo, la ideología de la cacería, que rige las relaciones entre animales, humanos y no humanos a partir de la alianza y la depredación entra en juego en estos contextos relacionales. Es así que se presenta un vaivén entre el animismo y el analogismo planteado por Descola y que representa una de las particularidades en esta región.

En el contexto etnográfico de las danzas del Toro de Petate y la Danza de los Diablos, se producen dos colectivos, los diablos y los vaqueros que, a su vez, nos ofrecen una mirada a su visión como cultura ganadera, pero, por otro lado, a la construcción de los dirigentes de ambas danzas que instauran un orden relacional específico donde juegan ciertas nociones de filiación y depredación en un vaivén en tensión constante. En la narrativa del mundo de los nahuales se habla de la conversión, la iniciación de los jefes de las brozas, de las fechorías y hazañas de las manadas, pero se utilizan ciertas palabras y no otras, es decir, que estamos ante una forma particular de habla. Por otro lado, además de la narrativa, en la acción ritual de la curación de la *enfermedad de monte* vemos aparecer los mismos temas recurrentes que en las danzas, la protección y la depredación, es decir la adopción o incorporación a un colectivo y el abandono. La narrativa es preponderante en este diálogo que establecí con

diferentes personas de la costa, esta narrativa se entrelaza de formas sorprendentes con las danzas y rituales.

Los personajes entonces accionan de forma ambivalente, son buenos y malos, benefician y castigan, están contruidos a partir de elementos diversos de animales y seres de otros mundos, convirtiéndose en representaciones poderosas y memorables. De este modo, la memoria ritual se constituye por un conjunto de relaciones, que pone en marcha ideas importantes para los costeños como son las nociones de los *otros*, la reflexión sobre el bien y el mal, tensiones del parentesco, la circulación de las entidades anímicas, la satanización de las costumbres indígenas, es decir, un mundo reflexionado desde los pueblos negros de la Costa Chica. Creando así una cultura en la que los costeños se apropian de su destino por medio de las prácticas rituales, riendo, bailando, sufriendo, para expresar la dolorosa experiencia de la esclavitud y su capacidad resiliente para tomar un lugar en el mundo.

INSTRUMENTOS PARA PENSAR

A partir de lo que dicen, además de lo que hacen los dos personajes protagonistas de las danzas, el Terrón y la Minga, o el Diablo y la Diabla, se va definiendo quiénes son, es decir, se va construyendo su identidad como personajes rituales, también van dibujando las relaciones que establecen entre ellos y sus colectivos. La analogía en este caso consiste en comparar la construcción de estos personajes tanto en un contexto ritual como en otro –el de los vaqueros, los diablos y los nahuales– y cómo se replica la instalación de un contexto relacional similar, es decir, una serie de relaciones. Para ello tomaré la propuesta del análisis pragmático, entendido como el análisis de los contextos de

interacción y comunicación que proponen Julien Bonhomme y Carlos Severi en *Parole en actes, L'Herne* en el 2009.

Este conjunto de relaciones, que se observa en distintos ámbitos de la ritualidad costeña, pone en juego la filiación como una interacción puesta en tensión. Para comprender la dinámica de los diferentes contextos y formas que toma la filiación entre los pueblos negros, será necesario desentrañar las capas y las bifurcaciones de la cultura local en cuanto este tema, del cual surge una pregunta fundamental, que se refiere a si los términos que toma la filiación ritual en la Costa Chica, a través del compadrazgo, la adopción y el nahualismo, sustituyen de alguna manera el esquema de descendencia, herencia, protección y castigo que la institución del culto a los ancestros y el linaje tiene en otras latitudes, para analizarlo tomé los elementos puestos en juego en el conjunto de relaciones dentro de los rituales. En la literatura antropológica se ha expresado extensivamente que los cultos a los ancestros dan su especificidad a las culturas africanas y por lo tanto se localizan también en afroamérica.

Los pueblos negros de la costa han tejido una serie de tradiciones a lo largo de su devenir histórico en las que se inscriben estos rituales, en el que arrancados de un origen, convertidos religiosamente y puestos a dialogar con otros grupos radicalmente distintos, crearon formas de reflexionar ciertas cuestiones de orden sociológicas que han permanecido a través de los siglos, como son el origen, las relaciones de poder, los personajes prototípicos que los ostentan, las condiciones económicas, de subsistencia, y en concatenación, las estructuras que se fueron creando como la composición de las reglas del parentesco, como la descendencia y la alianza. Por eso la propuesta de memoria ritual es tan útil en este caso, pues la historicidad como proceso, es tierra fértil de un neologismo cultural, es decir una creación cultural.

Ahora, para entender la memoria ritual de los pueblos negros a partir de las danzas de origen colonial, con fuertes dosis de elementos ganaderos, y su relación con el mundo de los nahuas de origen amerindio, es necesario prestar atención al hecho de que, en el análisis de la interacción y la comunicación en los contextos rituales, el concepto de traducción es fundamental para desglosar el contacto entre culturas distintas. Pues desde la antropología, dicen Severi y Hanks en su libro *Traduciendo mundos*, este contacto implica la comparación, y esto quiere decir, la traducción de un conjunto de términos y conceptos que pueden mediar entre las diferencias de las sociedades y capturar mejor sus dinámicas particulares. Este proceso de traducción, en el contacto entre culturas, es selectiva pues implica la pérdida de algunos rasgos originales y la suma de otros nuevos, ausentes en el original, un proceso fallido de traducción, dicen ambos autores, que implica el nacimiento de nuevas lógicas, como es el caso que compete a este libro.

Según la propuesta de Severi y Hanks en su libro de 2015, la traducción siempre está en juego en los contextos de comunicación, por eso se permite hablar de un espacio epistemológico de la traducción, es decir, qué podemos saber, cómo podemos saberlo y cómo podemos hacerlo saber. Si aplicamos dicho enfoque al contacto cultural o más precisamente a la creación cultural, la epistemología de la traducción parece funcionar en cuanto práctica histórica, (como lo trabajó Hanks para la traducción de la doctrina católica entre los mayas) pues al traducir, se altera el lenguaje del tipo que sea, adquiriendo nuevas lógicas, como es el caso de los procesos coloniales de conversión religiosa y los objetos de nuestro conocimiento histórico. En este caso la interpretación de contextos formales de representación cultural transforma la traducción en una manera de traducir mundos como lo expresan estos autores. Al encuentro de

varias tradiciones Severi anteriormente las había llamado situaciones de complejidad cultural, en las que dos –o en este caso de la costa tres– culturas en interacción convierten la ritualidad en un instrumento de resistencia contra la dominación colonial, por eso la intención es entender cómo los pueblos negros han hecho de la ritualidad un espacio de la representación cultural, con un sinnúmero de condiciones a interpretar o más precisamente a traducir, en las que, por ejemplo, han colocado el tema de la filiación de una forma singular, así como la depredación, entre otras.

La forma relacional que veremos replicarse en los tres contextos rituales propuestos, vaqueros, diablos y nahuales, permiten pensar en esta tierra común de entendimiento. A grandes rasgos la fiesta de San Nicolás Tolentino y el Toro de Petate cuenta la historia de la domesticación de un gran toro salvaje por un numeroso grupo de vaqueros a caballo que lo trae del monte para amansarlo. Con machetes y lanzas, los vaqueros lo arrean hacia la iglesia, para que hincado se incline ante San Nicolás; en el atrio declaman versos en los que nombran diversas haciendas y cuadrillas de la costa hoy desaparecidas. La tradición oral cuenta que San Nicolás se apareció como un niño en el cementerio de Cuajinicuilapa, venía acompañado de toros y vaqueros, dando origen a la ganadería en la región.

Si la danza del Toro de Petate, recuerda y marca la época del año en que se recolectaba el ganado esparcido por los pastizales y montes para formar los rebaños que serían llevados al altiplano, por otro lado, el ciclo ritual anual continua con la Danza de los Diablos que se realiza en la fiesta de muertos a fines de octubre y los primeros días de noviembre. Una fiesta de agradecimiento por la fertilidad al final de la época estival, que se muestra en la exuberancia con la que las familias ofrecen la bienvenida a sus difuntos en el altar de los muertos. La danza de los

diablos, tiene como primera función traer a los muertos del panteón para llevarlos a la casa de sus parientes, los acompañan recorriendo las calles del pueblo, bailando, diciendo versos y recibiendo ofrendas. Se dice de los diablos que son muertos en reposo, pues viven en las tumbas del cementerio durante todo el año, de ellos se cree que tienen la función de espantar a las sombras pesadas propiedad del diablo, los muertos malos, pero en la investidura de diablos que ostentan se manifiesta cierta confusión en cuanto a su naturaleza e identificación, veremos que esta confusión es parte constitutiva del contexto ritual que los define.

Si las danzas del Diablo y del Toro de Petate son contextos rituales de múltiples facetas como los versos, los gestos, las máscaras y los instrumentos, el mundo de los nahuales se “resume” a la terapéutica y la narrativa sobre las gestas nahualistas. Los nahuales en la Costa Chica son una entidad anímica que un nahual adulto da a un recién nacido por medio de un sencillo ritual que pasa casi desapercibido, se dice que antiguamente, antes de ser bautizados, por las noches de forma secreta se robaban a los recién nacidos de los brazos de sus madres, eran llevados al lugar donde se juntan dos caminos en forma de cruz, ahí dejaban *tendidos* a los pequeños. El animal que los lamiera sería su compañero animal, después de esto lo dejaban de regreso en su casa con algún detalle fuera de lugar que indicaba la transformación ontológica del niño. Hoy en día se da una forma simplificada del ritual y este consiste en que a cualquier hora y en cualquier lugar, discretamente un hombre o mujer animal, levanta al niño estirando los brazos un tanto hacía arriba o embarra su saliva en él para que se convierta en un niño animal, al hacerlo lo incorpora a su manada de animales, pues los nahuales habitan el monte, son animales que viven en grupo por especie formando manadas. El nahual convertidor no tiene

una relación parental en específico con el recién nacido, ni existe ninguna regla de elección, puede ser pariente o no, ser vecino, su madre, su abuela o un desconocido. Estos ejércitos de animales entablan batallas entre sí, los animales mayores, más experimentados en el arte de la guerra, van dejando atrás a los más pequeños para poder huir, y al hacerlo los enemigos los capturan, castigan y los dejan *tirados* –vocablo que se utiliza de forma común para definir cualquier cuerpo enfermo o muerto sobre el piso–. Estos ataques se reflejan en las enfermedades que aquejan a los humanos, momento en el que se descubre que el niño tiene compañero animal. Para restablecer la salud se debe ir con un curandero, que a su vez sea *animal*, diagnostique la enfermedad y emprenda una curación, lo cual se nombra como *levantar* –en oposición a *tirado*, es decir la curación de un cuerpo–. Para curar debe transformarse en nahual e ir a buscar al animalito en el monte, ahí se enfrenta a los contrarios para recuperar al enfermo, al hacerlo lo *levanta* y lo incorpora a su ejército. En este nuevo enfrentamiento atacan y por lo tanto enferman animales del otro ejército, así el ciclo inicia de nuevo. Estas secuencias de iniciación, batallas, castigo, curación y cambio de *manada* se repiten infinitamente.

Tanto en la repetición de la puesta en escena de las danzas, así como en la repetición cíclica del contexto terapéutico de la *enfermedad de monte*, observamos por medio de los movimientos, los diálogos y las narraciones, interacciones relacionales basadas en la dicotomía padre/madre ritual y ahijado que ponen en relieve temas paradigmáticos para los pueblos negros, como son la protección, el intercambio y el sacrificio. De la misma manera, muestra la existencia de estos grandes colectivos paralelos a las comunidades humanas ordenados con base en este modelo jerárquico de pirámides dentro de pirámides de forma fractal. Así entonces, el análisis de estas secuencias rituales nos permiten

entrar en la epistemología de las comunidades costeñas negras sobre su historia como pueblo y su capacidad de crear una tradición singular centrada en la definición de la persona.

MIRADA ETNOGRÁFICA

Mi entendimiento temprano del mundo va aparejado de las vivencias en la región de los Pueblos Negros. Con mis padres y mi hermano Jerónimo pasábamos las vacaciones acampando en Playa Ventura, ahí en la ramada junto a la playa, Celsa y sus hijos se volvieron parte de mi universo. Claro que amaba las olas y las rocas inmensas en el final de la bahía, pero mi cabeza de niña se maravillaba al asomarse a la cocina, donde la gran Celsa organizaba a grito pelado en medio de las cumbias, las ordenes de sopes, el pescado frito, los ostiones y el pulpo hermoso que me emocionaba. Ahí empezó mi inmersión, entre el humo del fogón bailando en las sombras que hacía el sol al meterse obstinado entre las palmas, viendo las manazas de esas mujeres negras sobre la masa de maíz o refrescando con agua las entrañas de un pescado al sacarle las vísceras.

Más adelante, en las temporadas de trabajo de campo que la ENAH dicta a sus estudiantes desde los primeros semestres de la licenciatura de etnología, comencé a trabajar con lo que mi imaginación de niña había recibido en los viajes de la infancia. Mi trabajo etnográfico en forma empezó en el año 1993 con las primeras temporadas en Chacahua en la costa oaxaqueña y sus alrededores, más adelante Gabriel Moedano, para quien trabajé en el Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas del INAH, me obligó a salir de mi comodidad playera y meterme a los pueblos sobre el llano costero, más al norte, en la mítica Cuajinicuilapa. Desde entonces y hasta ahora he

conocido mucha gente y transitado por muchos pueblos de la región desde Río Grande en Oaxaca hasta la zona de Tenango en Guerrero. Este trabajo es el resultado de una investigación etnográfica profunda a través del tiempo y del espacio, he comparado en diversas localidades los rituales a los que me he abocado, también he comparado exhaustivamente las formas de expresiones de la gente de la costa sobre sus propias costumbres. Por otro lado, he establecido muchas relaciones de largo aliento con amigos entrañables y diversos interlocutores desde hace 27 años, también he llevado a cabo observación participante en muchos contextos rituales, económicos o festivos, además de entrevistas a profundidad sobre diversos temas.