



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

***Revueltos y pescadores fareños. Afrodescendencia, mestizaje y pesca en
Punta Maldonado (Cuajinicuilapa, Guerrero)***

ALDRY GIOVANNY CASTILLO FIGUEROA

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Akuavi Adonon Viveros

Asesoras: Dra. Citlali Quecha Reyna

Dra. Ana Paula de Teresa Ochoa

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| AGRADECIMIENTOS | 8 |
| INTRODUCCIÓN | 12 |
| Los antecedentes: planteamiento y preguntas de la investigación. | 13 |
| Estado del arte: la construcción del “sujeto afrodescendiente” en la antropología. | 16 |
| Los “afromestizos” y la impronta de Gonzalo Aguirre Beltrán. | 17 |
| La “tercera raíz” y los estudios del folclor. | 19 |
| “Afromexicanos”, “afrodescendientes” y los procesos “etnopolíticos” de la actualidad. | 22 |
| El marco teórico: categorías analíticas y “faros conceptuales” de la investigación. | 25 |
| El encuadre metodológico: objetivos, método y trasegar de la investigación. | 29 |
| La justificación: motivos de la investigación. | 33 |
| El escenario: la Costa Chica y El Faro, un breve panorama etnográfico. | 35 |
| Estructura del documento. | 48 |
| PRIMERA PARTE. La emergencia del Nosotros revuelto. Mestizaje e identidad en el pasado “mítico”, “lejano” y “cercano” de Punta Maldonado | 49 |
| Identidad: aproximación conceptual. | 50 |
| Mestizaje: ideología nacional y proceso local. | 56 |
| Navegar por la memoria y la historia: pasados “mítico”, “lejano” y “próximo”. | 59 |
| Capítulo 1. Narrativas de <i>lo revuelto</i>, historias de naufragios y el “pasado mítico” de Punta Maldonado | 62 |
| Desentrañando al <i>Nosotros revuelto: negros, morenos, indios, blancos y güeros</i> . | 63 |
| <i>Eso decían los viejitos...</i> : breve digresión sobre los mitos de origen. | 70 |
| Historias de naufragios: entre el mestizaje y la diferenciación. | 72 |
| <i>Eso fue por un barco que encalló... y ya de ahí los negros que venían se mezclaron con las indias de po' acá</i> : el relato “convencional” del origen moreno. | 73 |
| <i>Y ponían a los africanos a trabajar de esclavos; a los mexicanos también los sometían</i> : el mito del mestizaje moreno en su versión “académica”. | 81 |
| <i>Los morenos se juntaban con las morenas... los indios andaban más arriba en la montaña</i> : el relato de la diferenciación. | 83 |
| El “pasado mítico” y su diálogo con el análisis histórico. | 86 |
| Capítulo 2. “Negros”, “pardos” y “morenos” en el “pasado lejano” de la Costa Chica | 91 |
| De wolofs, malinkés y bantúes a “negros esclavizados”: el tránsito de África a la Nueva España. | 93 |
| De las guerras de Conquista a las guerras de Independencia: “negros” y “pardos” en la Provincia de Igualapa durante el período colonial. | 98 |
| Calpixques y capataces: el lugar de los “negros” tras las guerras de conquista. | 99 |
| Algodón, cacao y ganado: los esclavizados “negros” en la Provincia de Igualapa, siglo XVI. | 103 |
| Vaqueros, haciendas ganaderas y mestizaje: el “pardo libre” durante el siglo XVII. | 106 |
| Arrieros, trapicheros, pescadores y cimarrones: las otras facetas de los “negros” y “pardos”. | 110 |
| De nuevo el algodón: del trabajo esclavo al trabajo libre, siglo XVIII. | 113 |
| Milicianos y vigías marítimos: “pardos” libres en la antesala de la Independencia. | 115 |
| “Negros”, “pardos”, “mulatos”: reflexión sobre la relación entre trabajo, identidad e historia en el período colonial. | 119 |

| | |
|--|------------|
| De la Independencia a la Revolución: los “morenos” de la Costa Chica de Guerrero. _____ | 120 |
| Labriegos y vaqueros: los “morenos” de Cuajinicuilapa y la hacienda Miller. _____ | 123 |
| Ejidatarios y armeros: la Revolución y sus consecuencias. _____ | 128 |
| Punta Maldonado, El Faro: una aproximación somera a su “pasado lejano”. _____ | 133 |
| Capítulo 3. “Pasado próximo” de Punta Maldonado: de los tiempos del puerto a los de la apertura pesquera _____ | 135 |
| Los tiempos del puerto, 1930-1950. _____ | 139 |
| <i>Aquí descargaban los barcos:</i> Del encallamiento del “Timberrú” al nacimiento de El Faro. _____ | 139 |
| <i>Cuando llegamos aquí había puro tigre:</i> primeras familias, primeras migraciones. _____ | 145 |
| <i>Con esa carretera se acabó el puerto:</i> la vía Acapulco-Pinotepa y el germen del <i>Nosotros revuelto</i> en El Faro. _____ | 149 |
| Los tiempos de la apertura pesquera, 1950-1970. _____ | 153 |
| <i>Pescábamos al puro gancho:</i> “descubriendo” el arte de pescar. _____ | 154 |
| <i>Antes ella iba a El Tamale a vender:</i> mujeres y su rol en la distribución del pescado en el circuito microrregional. _____ | 157 |
| <i>Nosotros éramos sus pescadores:</i> primeros <i>campamenteros</i> e innovación tecnológica. _____ | 160 |
| <i>Unos pedían permiso, otros venían de pescadores y agarraban la mujer aquí:</i> auge pesquero, crecimiento poblacional y estructuras de autoridad local. _____ | 167 |
| Capítulo 4. “Pasado próximo” de Punta Maldonado: de los tiempos de la cooperativa a los de la emigración al Norte _____ | 172 |
| Los tiempos de la cooperativa, 1970-1990. _____ | 174 |
| <i>Un gobierno chingón de a de veras:</i> el surgimiento de la cooperativa pesquera entre el impulso estatal y el paternalismo político. _____ | 175 |
| <i>Cuando empezó a crecer el pueblo:</i> la “dinamización” de El Faro. _____ | 180 |
| <i>Es más fácil cuando uno tiene una asociación:</i> cooperativa pesquera “Punta Maldonado”. _____ | 184 |
| <i>Llenábamos toda la hielera:</i> diversificación tecnológica y apogeo pesquero. _____ | 189 |
| <i>No le dieron manita de gato y la fueron dejando hasta que se quebró:</i> crisis de la cooperativa y declive del auge pesquero. _____ | 194 |
| <i>Son pura indiada:</i> migración indígena y mestizaje en el boom de la cooperativa. _____ | 199 |
| Los tiempos de la emigración, 1990-hoy. _____ | 203 |
| <i>Comenzaron a irse por montones:</i> el Norte como destino y la nueva faceta de la migración. _____ | 204 |
| <i>Quiéramos o no quiéramos el pescado se va a ir escaseando:</i> sobreexplotación, tecnologías depredadoras e incidencias en la emigración. _____ | 207 |
| <i>Se quedó pobre El Faro de gente:</i> las experiencias de la migración hacia Estados Unidos y los efectos en la cotidianidad. _____ | 211 |
| <i>Juntos pero no revueltos:</i> el resurgimiento de las cooperativas pesqueras. _____ | 217 |
| <i>El pescador es el que le da la fuerza al patrón:</i> dinámicas contemporáneas de la pesca y reacomodos de la vida social. _____ | 220 |
| <i>Acá el mar es lo más importante para nosotros:</i> la pesca y el mestizaje en la actualidad. _____ | 228 |
| SEGUNDA PARTE. “Des-folclorizar la afrodescendencia”. El universo económico y simbólico de la pesca en Punta Maldonado _____ | 230 |
| La pesca: tres perspectivas para su estudio antropológico. _____ | 232 |
| El Faro y la pesca “ribereña-artesanal”: una conceptualización. _____ | 233 |
| <i>Pescador fareño:</i> categoría de identificación colectiva para el análisis etnográfico. _____ | 240 |
| Capítulo 5. “Saber pescar”: conocimiento empírico, aprendizaje y aprehensión del entorno natural y social _____ | 243 |

| | |
|--|------------|
| El litoral de Punta Maldonado y la Costa Chica de Guerrero: los saberes “expertos”. | 245 |
| Saberes empíricos y aprehensión del entorno natural. | 250 |
| Vientos, lluvias, mar y luna: el conocimiento meteorológico | 251 |
| Los peces, sus formas y hábitos: el conocimiento etológico. | 255 |
| Zonificando el mar: los <i>pescaderos</i> . | 258 |
| Territorialidad en el mar: apropiación material y simbólica del entorno. | 262 |
| Juego, instrucción y experimentación: la ruta del aprendizaje pesquero. | 265 |
| La escena pesquera: los actores de la pesca <i>fareña</i> . | 273 |
| Pescadores. | 273 |
| <i>Campamenteros</i> . | 278 |
| Dueños de lancha. | 281 |
| <i>Bandejeras, gaviotas o pájaras</i> . | 282 |
| <i>Friteros</i> . | 285 |
| “Saber pescar”: <i>yo no tengo ningún título, yo soy pescador ribereño</i> . | 287 |
| Capítulo 6. “Praxis pesquera”: artes, técnicas y cotidianidad en el mar | 290 |
| Fases de una jornada pesquera: prolegómenos, desarrollo y colofón. | 291 |
| Artes de pesca individuales y colectivas. | 300 |
| Cuerda y anzuelo. | 301 |
| Trasmallos. | 310 |
| Trasmallo de flote. | 313 |
| Trasmallo de fondo. | 317 |
| Trasmallo langostero. | 320 |
| Cimbra. | 325 |
| Red de altura. | 329 |
| Buceo. | 336 |
| Langosta. | 340 |
| Pulpo y almeja. | 341 |
| Caracol. | 342 |
| Pargos y peces grandes. | 342 |
| Atarrayas. | 345 |
| “Praxis pesquera”: <i>una cosa es allá en la escuela y otra aquí en el mar</i> . | 346 |
| Capítulo 7. “Vivir de la pesca”: <i>campamenteros, pescadores legítimos</i> y las dinámicas de captura, distribución y comercialización del pescado | 348 |
| Jerarquía en el proceso de captura: <i>campamenteros</i> , dueños de lancha y pescadores. | 350 |
| Organización de los grupos de pesca: parentesco, clase y vocación pesquera. | 354 |
| El endeude: reproducción de la asimetría entre comerciantes y pescadores. | 359 |
| Pescadores <i>fareños</i> : relaciones y dinámicas en el proceso de captura. | 367 |
| <i>Motoristas</i> y tripulantes: simetría y asimetría en la unidad pesquera. | 368 |
| <i>Somos camaradas</i> : reciprocidad y compañerismo entre pescadores. | 374 |
| <i>La banda es desgraciada</i> : individualismo y competitividad entre pescadores. | 381 |
| Pescadores <i>fareños</i> : relaciones y dinámicas en el proceso de circulación y distribución. | 387 |
| “Vivir de la pesca”: <i>yo soy el que arriesgo mi vida allá, no ellos</i> . | 394 |
| Capítulo 8. “Eficacia simbólica de la pesca”: narrativas sobre trabajo, diferencia cultural y lugar | 396 |
| El dualismo material/ideal y la “eficacia simbólica de la pesca”. | 398 |
| Metáforas, imágenes y percepciones sobre la pesca. | 400 |
| <i>El pescador no sale de pescador</i> : la percepción de los que no pescan. | 402 |

| | |
|---|------------|
| <i>Mi terreno está allá en el mar: la percepción de los pescadores.</i> | 406 |
| La pesca en las narrativas de la diferencia y el mestizaje. | 411 |
| Pescador <i>moreno</i> , peón <i>indio</i> : la pesca y las “narrativas de alteridad”. | 413 |
| Pescadores <i>mestizos</i> : la pesca y las “narrativas del mestizaje”. | 417 |
| <i>Revueltos</i> y pescadores <i>fareños</i> , la triple imbricación entre cultura, trabajo y lugar. | 420 |
| <i>Criollos</i> , <i>frasteros</i> y <i>fareños</i> : el entramado entre lugar y pertenencia étnico-racial. | 421 |
| <i>Pescadores fareños</i> : el entramado entre lugar, trabajo y pertenencia étnico-racial. | 423 |
| “Eficacia simbólica de la pesca”: <i>somos fareños y somos pescadores</i> . | 426 |
| REFLEXIONES FINALES | 427 |
| <i>Revueltos</i> , pescadores <i>fareños</i> y el estudio antropológico de las identidades. | 430 |
| <i>Revueltos</i> , pescadores <i>fareños</i> y el movimiento reivindicativo en la Costa Chica. | 434 |
| <i>Revueltos</i> , pescadores <i>fareños</i> y el debate sobre las “afrodescendencias”. | 439 |
| REFERENTES CITADOS | 442 |
| Bibliografía | 442 |
| Entrevistas y diario de campo. | 469 |
| ANEXO | 475 |
| Anexo 1. Censo Poblacional de Punta Maldonado, 1971-1972 | 475 |

TABLA DE CUADROS, IMÁGENES, MAPAS

Cuadros

| | |
|---|-----|
| Cuadro 1. Tres escalas para estudiar al <i>Nosotros revuelto</i> : pasado “mítico”, “lejano” y “próximo” | 59 |
| Cuadro 2. Pesca ribereña y pesca de altura | 234 |
| Cuadro 3. Especies marinas en Punta Maldonado | 249 |
| Cuadro 4. Principales marcas de pesca | 261 |
| Cuadro 5. Costos aproximados de los medios de navegación, las artes de pesca y los equipos perdurables en el ejercicio de la actividad pesquera | 293 |
| Cuadro 6. Gastos aproximados de una jornada típica de pesca (insumos y materiales) | 294 |
| Cuadro 7. <i>Arreglo</i> técnico de la pesca con cuerda | 303 |
| Cuadro 8. Instrumental de pesca con cuerda (costos asumidos por el pescador)..... | 304 |
| Cuadro 9. Relación general de ingresos a los cuerderos | 310 |
| Cuadro 10. Tipos de trasmallos y sus características técnicas | 311 |
| Cuadro 11. Relación general de ingresos a los trasmalleros | 317 |
| Cuadro 12. Relación general de ingresos a los rederos | 334 |
| Cuadro 13. Costos aproximados de indumentaria e instrumentos de captura del buzo | 337 |
| Cuadro 14. Relación general de ingresos a los buzos y al boga..... | 343 |
| Cuadro 15. Precios del pescado en la escena local-regional (promedio) | 390 |

Gráficos

| | |
|--|-----|
| Gráfico 1. Historia local de Punta Maldonado: aproximación a su “pasado próximo” | 138 |
|--|-----|

Imágenes

| | |
|---|----|
| Imagen 1. Panorámica de la Bahía de Punta Maldonado | 40 |
| Imagen 2. Lanchas estacionadas en la playa de Punta Maldonado. | 40 |

Mapas

| | |
|--|----|
| Mapa 1. Las regiones de Guerrero | 37 |
| Mapa 2. La Costa Chica de Guerrero y su división político-administrativa | 37 |
| Mapa 3. Cuajinicuilapa y sus principales localidades | 38 |
| Mapa 4. La zona del estudio: Punta Maldonado (El Faro) y localidades vecinas | 38 |

*Para Alexandra, por su amor incondicional y
paciencia infinita*

*Para mi madre, por darme la vida y hacer de mí quien
soy hoy día*

*Para Nina y Monty, por mostrarme que el amor
rebasa las fronteras de la humanidad*

AGRADECIMIENTOS

Una gran cantidad de personas e instituciones hicieron posible esta investigación. Trataré de hacer justicia a todos quienes, de una forma u otra, aportaron a la realización de esta tesis.

El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACyT, otorgó la beca de estudios que me permitió venir a México a cursar los programas de Maestría y Doctorado en Ciencias Antropológicas, y que facilitó las estancias de campo en el curso de estos años. Sin el apoyo del CONACyT –a su vez alimentado por las contribuciones de los ciudadanos mexicanos- esta investigación habría sido, sencillamente, imposible.

El Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, vio alguna potencialidad académica en el proyecto investigativo que esboqué al inicio del programa de estudios, y que finalmente posibilitó mi ingreso a esta gran institución. Agradezco al cuerpo docente del posgrado por la confianza que depositaron en mí, así como por los aprendizajes adquiridos a lo largo de las distintas clases, seminarios y coloquios.

Akuavi Adonon, mi directora de tesis, ha sido una estupenda interlocutora en este trasegar investigativo. No sólo valoro sus atinados comentarios y sugerencias antes, durante y después de mis incursiones etnográficas, sino también la comprensión y la buena energía que me brindó durante el laborioso –y casi interminable- proceso de escritura. También agradezco a Citlali Quecha y a Ana Paula de Teresa, integrantes del comité de tesis, quienes muy amablemente leyeron y comentaron mi trabajo. En verdad, muchísimas gracias.

Durante mi experiencia etnográfica en Punta Maldonado tuve la grata oportunidad de conocer a un sinnúmero de personas cuya contribución a esta investigación fue inconmensurable: consintieron que les interrogara sobre miles de cosas, que les acompañara –e interrumpiera- sus jornadas diarias en el mar, el campo y la casa, y en últimas, me abrieron las puertas de sus vidas con total amabilidad y disposición. En especial, estoy en deuda con los miembros de las familias Arroyo González, Valdiviez Morales y con don Toño Ávila, quienes me hospedaron y aceptaron como a uno más de los suyos en las diferentes estancias que pasé allí. Espero no haberles causado muchas molestias.

Don Amadeo y doña Cecilia fueron un gran apoyo durante todo mi trabajo; las extensas conversaciones que tuvimos fueron mucho más allá de esta indagación académica y hoy por hoy las recuerdo como un aprendizaje de vida. A doña Cecilia debo agradecerle, además, por las ricas comidas con las que logré sobrellevar las arduas jornadas tanto en el mar como en el pueblo. Don Antonio fue una gran compañía en algunas noches y mañanas de soledad. También agradezco a doña Ricarda, a don Inocente y a doña Tina por su hospitalidad en diversos momentos de la estadía. Félix, Luis y Jorge me introdujeron con sus vecinos y amigos, lo que sin duda permitió que conociera cada vez más y más personas en la localidad. José Ángel fue de inmensa ayuda a la hora de aclarar inquietudes y profundizar detalles sobre variados aspectos de la práctica pesquera; agradezco mucho su paciencia ante la andanada de mis preguntas. Debo hacer igual reconocimiento a don Amadeo y a don Antonio, quienes además me ilustraron en numerosas ocasiones sobre la historia del pueblo. Por esta misma razón estoy en deuda con don Narciso, don Cutberto, don Andrés, doña Garmelia, doña Reyna, don Cirilo, doña Justina, don Hermilo y don Jesús. Alma, Narciso Jr., Elizandro, Olga, Mariana, Carolina, doña Rosa, Breissy, Carlitos, Adriana, José María Jr., Julio César, Lencho J., Tomás, Enrique, Adner y Lalo fueron personas que colaboraron en algún momento de la investigación, ya fuera para ahondar sobre ciertos aspectos de la cotidianidad en el pueblo, para mostrarme nuevos escenarios de la localidad o para resolver los problemas prácticos del día a día.

Por supuesto, estoy infinitamente agradecido con todos los pescadores con quienes tuve la oportunidad de compartir una faena en el mar –o una chela en el bar- y de quienes aprendí lo inimaginable: Diego, *Cali*, Omar, *Patrulla*, *Zurdo*, José R., *Puya*, Carlos, *Chimada*, *Vicente*, José A., *Pulga*, *Temo*, *Patrulla*, *Sorullo*, *Conejo*, *Güero*, *Tello*, *Nicho*, *Juan Cuate*, *Chuche*, *Coca*, Pedro, *Alcai*, *Lencho*, Abel M., *Mollella*, Gaby, *Cotorra*, *Camote*, *Pelos*, Macario, *King*, *Perico*, Nahúm, *Cune*, *Quecho*, *Garope*, *Galindo*, Binalai, *Pechuga*, Adrián, *Chilo*, *Pájaro-loco*, *Guachi*, Noel, *Cacalote* y Salvador. A todos ustedes mil gracias por las historias relatadas y las experiencias vividas. Y una sentida disculpa por mi probada incompetencia a la hora de pescar.

En Cuajinicuilapa conocí personas valiosas que me abrieron las puertas de sus casas y fueron de vital importancia para el avance de la investigación, especialmente en mis primeras

aproximaciones a la Costa Chica, por allá en julio-agosto de 2013. Hugo Arellanes Antonio y su familia (doña Bertina, don Fabián, Aldo y Rigo) me recibieron en su casa cuando no tenía adonde llegar y me enseñaron a percibir los paisajes, sabores y olores de la región. Juan Pablo Peña Vicenteño, entonces maestro de la Universidad de los Pueblos del Sur, Unisur, también me recibió en su hogar durante algunas jornadas y compartió conmigo sus vivencias en la región, lo que sin duda fue gran utilidad en las primeras semanas de estancia etnográfica. Arturo y Lázaro, entonces estudiantes de Unisur, me presentaron con personas que a la postre facilitarían mi acceso a Punta Maldonado.

Debo un sincero agradecimiento al profesor Sergio Peñaloza Pérez y a sus hermanas en Cuajinicuilapa. Fui afortunado de conocer al profe en el transcurso de 2016 y gracias a ese encuentro comprendí muchas cosas sobre la lucha política que ha librado por más de veinte años, en torno al reconocimiento de los afrodescendientes en México. Siempre que tuve que pernoctar en Cuajinicuilapa, Sergio no dudó en ofrecerme su casa, en donde descubrí la calidez, sencillez y generosidad suya y de su familia. Más todavía, gracias a él conocí varias locaciones de la Costa Chica como Juchitán, Vistahermosa o El Capricho, ampliando así mi mirada sobre la región. De igual manera, agradezco a las hermanas Patricia y Donají Méndez Tello, por sus interesantes pláticas sobre el proceso étnico-político y las complejas narrativas identitarias que elaboran los líderes, activistas e intelectuales locales en la Costa Chica.

Durante las reuniones y asambleas de organizaciones sociales celebradas en Cuajinicuilapa, quizás por azares del destino, coincidí con colegas que harían mucho más amena mi estancia en dichos encuentros. Francisco Valdivieso, antropólogo-comunicador social, y Marisol Alcocer, politóloga-socióloga, hoy son amistades de las cuales he aprendido muchísimo a través de los diferentes seminarios y coloquios en que hemos participado. Espero nos sigamos encontrando en los eventos por venir, ya sean académicos o recreativos.

Hay personas que, desde el ámbito administrativo, han sido imprescindibles en la fase final del Doctorado. En el posgrado en Ciencias Antropológicas, mi reconocimiento a Socorro Flores y a Nancy Flores, por sus siempre oportunas informaciones y gestiones en lo tocante a la culminación del programa. También debo un enorme agradecimiento a Hyldely Garduño, de la Asistencia de Posgrado, quien buscó todos los mecanismos posibles para que yo pudiera tener mi disertación doctoral; en verdad, muchas gracias por la preocupación mostrada y las

soluciones ofrecidas, pues sin ellas muy difícilmente hubiera podido tener la posibilidad real de acabar este proceso. En ese mismo sentido, agradezco a Juan Manuel Herrera Caballero, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, y a Lety, su asistente, por la buena voluntad manifestada en estas últimas semanas. Finalmente, debo agradecer a César Hernández Vázquez, Jefe de la Oficina de Posgrado de Sistemas Escolares, y a Alicia, su secretaria, por la valiosa ayuda que me brindaron a la hora de realizar los trámites para la disertación.

En los últimos años he redescubierto el valor de la antropología y los antropólogos, y ello sin duda se ha debido a las conversaciones que he mantenido con dos colegas y amigos a quienes aprecio mucho: Betzabé y Emanuel. Espero seguir aprendiendo de ustedes. Espero seguir intercambiando ideas, opiniones, comentarios. Espero, por supuesto, seguir cotorreando con ustedes.

A pesar de haberlos dejado hace ya casi diez años, y aun cuando en la actualidad nos separan miles de kilómetros, no puedo ni podré olvidar lo mucho que ha significado para mi vida el apoyo y el amor incondicional de mi madre, mi padre y mi hermano. ¡Los extraño mucho! Agradezco todo lo que han hecho para que hoy yo pueda estar aquí. Sepan que sin su cuidado y cariño, sin su afecto y sacrificio, muy seguramente no habría llegado adonde he llegado. Esta tesis y todo lo que le precedió antes también se debe a ustedes.

Por último, no puedo dejar de agradecer a mi familia por elección: Alexandra, Nina y el pequeño Monty, quienes han debido soportar mi estrés, mal genio, aborrecimiento y demás emociones no tan positivas que de cuando en cuando despierta una tesis en quien la escribe. Pero no por ello me abandonaron sino todo lo contrario: me dieron su paciencia, sus ánimos, su compañía en las numerosas noches de desvelo, su amor. A ustedes dirijo todos mis anhelos y deseos de seguir adelante. ¡Ojalá la vida nos siga manteniendo juntos!

Ciudad de México, a 17 de julio de 2019

INTRODUCCIÓN

Si hay una fiesta y llegan la gente de acá dicen: “¡Ey, ahí vienen los fareños!” O sea, Punta Maldonado se llama acá, y El Faro es como su segundo nombre, como su apodo pues (Felipe, 26 de julio de 2013).

Acá nosotros sí somos negros pero estamos más mezclados, más revolcados. Ya no somos como ellos. Somos revueltos (Caín, 21 de septiembre de 2013).

Los afromexicanos, afrodescendientes... afromexicanos podría decir. Acá no se habla de eso. Acá se habla no más de pesca, pues eso somos: pescadores (Gerardo, 4 de octubre de 2013).¹

Esta tesis reflexiona sobre la categoría de “afrodescendencia” en una localidad de la Costa Chica de Guerrero: Punta Maldonado, El Faro.² Quienes habitan en este lugar, sean nativos o avecindados, se autodenominan *fareños* y remarcan otras dos adscripciones identitarias: *revueltos* –puesto que se perciben producto de diversas mezclas, sobre todo, entre *negros* e *indias*- y pescadores –porque tal es su principal oficio, aquel que asegura su subsistencia y alrededor del cual gira su cotidianidad-. En esa medida, las narrativas de la “identidad afrodescendiente” en El Faro tienen mucho que ver con dos dinámicas que, como espero mostrar en el curso de este texto, guardan un vínculo estrecho: el mestizaje y la pesca.

¹ Las frases citadas a manera de epígrafe fueron registradas durante el trabajo de campo. Los nombres de los autores han sido cambiados para resguardar su anonimato y, salvo que indique lo contrario, este recurso literario aplicará en todos los casos en que refiera algún dato etnográfico proporcionado por los sujetos del estudio.

² Debo hacer una advertencia inicial con respecto a ciertos términos que mencionaré a lo largo de este escrito. Las palabras o expresiones entrecomilladas (“afrodescendiente”, “afromestizo”, “afromexicano”, “tercera raíz”, etcétera) remiten a términos acuñados por académicos, activistas y, en general, personas ajenas al lugar de estudio. Entretanto, las palabras o expresiones resaltadas en cursiva (*fareños*, *revueltos*, *campamenteros*, *friteros*, etcétera) corresponden a las categorías utilizadas por los actores locales con quienes desarrollé mi investigación. Eventualmente, términos como negro, moreno, mestizo o raza –por mencionar sólo algunos- aparecerán en ciertos pasajes del texto entrecomillados mientras que en otros serán resaltados en cursiva; en esos casos, la lógica sigue siendo la misma –distinguir al sujeto que emite el concepto-, lo cual es importante en la medida en que los significados varían de acuerdo a la fuente: por ejemplo, como expondré más adelante, no es igual la connotación de “mestizo” que normalmente refieren los antropólogos en sus estudios, a la del *mestizo* de la cual hablan los pobladores de Punta Maldonado.

Los antecedentes: planteamiento y preguntas de la investigación.

El trabajo que aquí presento es resultado de una exploración etnográfica realizada durante casi un año, en varias estancias de campo efectuadas entre 2013 y 2016. Desde el comienzo, la indagación central giró en torno a los procesos identitarios de aquellos sujetos que la antropología mexicana ha denominado “negros”, “afromestizos”, “afrodescendientes” o “afromexicanos”. En principio, me surgieron tres inquietudes: ¿Cómo se autodefinían estos actores? ¿Cuáles eran sus narrativas de identidad y qué había detrás de ellas? ¿De qué modo concebían nociones como la de “afrodescendencia”?

La Costa Chica fue, desde el inicio, el escenario escogido para el desarrollo de la pesquisa. En ese momento, la razón me parecía obvia: esa franja costanera de los Estados de Guerrero y Oaxaca figuraba en la literatura antropológica como la región con mayor presencia “afrodescendiente” en el país. En virtud de ello, el grueso de las etnografías sobre los “afromexicanos” se había efectuado allí y mi intención era contribuir con el abordaje de algún tema que no se hubiera problematizado lo suficiente. En este punto, conforme avanzaba la revisión bibliográfica, advertí dos cosas significativas: por un lado, muchos trabajos se enfocaban en la descripción de determinadas expresiones culturales, que reflejarían una homogénea y delimitada “identidad negra” o “afromexicana”; por otro lado, había una relativa desatención a las prácticas y narrativas más cotidianas de los sujetos de estudio, y en especial, a sus dinámicas productivas y de subsistencia.³

Fue ahí donde volqué la mirada hacia la pesca. Al hacerlo, perseguía un doble objetivo: documentar una de las actividades de subsistencia de los “afrodescendientes” en la Costa Chica y, a la vez, analizar sus procesos identitarios desde una óptica centrada en un ámbito hasta entonces poco observado. ¿Por qué dirigí mi atención a la pesca en particular? En primer lugar, durante mi formación como antropólogo ya había tenido un acercamiento etnográfico al mundo de la pesca y los pescadores, a raíz del trabajo de campo entre

³ Muy pocas investigaciones antropológicas han tomado las dinámicas productivas como objeto central de reflexión. Gonzalo Aguirre Beltrán (1958) realizó algunas anotaciones generales en torno al trabajo agrícola y la propiedad de la tierra en el municipio de Cuajinicuilapa. Casi medio siglo después, Taurino Hernández (1997) abundó sobre los cambios en la agricultura de humedad en San Nicolás, mientras que Haydée Quiroz (2008) describió la producción artesanal de sal y la pesca lagunar en los municipios de San Marcos, Florencio Villarreal y Copala. Por lo demás, las indagaciones sobre los ámbitos productivos han sido tangenciales o nulas.

comunidades rurales “afrocolombianas” de la costa caucana.⁴ Con ese antecedente, quise explorar la experiencia de la pesca en locaciones “afrodescendientes” de otros contextos nacionales –lo que, dicho sea de paso, en algún momento motivó la idea de un ejercicio comparativo que rápidamente fue descartado por cuestiones logísticas y presupuestales-. En segundo lugar, como mencioné arriba, pocos antropólogos se habían interesado en documentar etnográficamente los procesos productivos en la Costa Chica, entre ellos el de la pesca, lo que sin duda abría una veta investigativa.⁵ Por último, en un escenario regional marcado por una marginación socioeconómica aguda –a su vez reflejada en la baja cobertura en salud, los altos índices de analfabetismo y primaria incompleta, la precariedad de los servicios básicos y los bajos niveles de ingreso- en locaciones como El Faro la pesca se erigía en fuente de empleos directos e indirectos y en un importante generador de ingresos para la subsistencia (Villerías y Sánchez 2010: 45-50). A pesar de ello, insisto, las indagaciones antropológicas al respecto eran casi nulas.

En consonancia con lo anterior, me propuse llevar a cabo una etnografía de la pesca en una localidad “afrodescendiente” de la Costa Chica de Guerrero, a fin de analizar la identidad desde una orilla centrada en las dinámicas productivas. El lugar elegido, como ya dije, fue Punta Maldonado. Tres fueron las razones que motivaron tal elección. Primero, se trataba de un pueblo de pescadores perteneciente a Cuajinicuilapa, municipalidad por entonces conocida como la “capital afromestiza de México” o la “perla negra del Pacífico”, que además había sido estudiada por Gonzalo Aguirre Beltrán en su trabajo pionero de finales de la década de 1940. En ese sentido, era un aliciente personal explorar el “corazón” mismo de los estudios afromexicanistas. Segundo, a pesar de lo anterior, Punta Maldonado había

⁴ La costa caucana es una subregión del Pacífico colombiano, situada al suroccidente del país entre los Departamentos de Nariño –al sur- y Valle –al norte-. Al igual que el resto de las llamadas “tierras bajas del Pacífico colombiano”, cuenta con una importante proporción de población “afrocolombiana” o “negra” –como también suele ser denominada-.

⁵ Entre esos pocos investigadores hay que mencionar a Roberto Rodríguez e Imelda García, quienes fueron a la región a mediados de la década de 1980 y publicaron un libro intitolado *Los pescadores de Oaxaca y Guerrero* (1985), el cual presenta descripciones someras de las técnicas de captura de pescado y algunos aspectos de la cotidianidad en las villas de pescadores visitadas. Por lo demás, las referencias antropológicas sobre la pesca en la Costa Chica han sido más bien escasas y poco detalladas, exceptuando el estudio ya referido de Haydée Quiroz (2008), cuya etnografía sobre la producción artesanal de sal contiene algunas descripciones de la actividad pesquera en sistemas lacustres (115-140); y el de Alberto Espitia (2011), cuya tesis de investigación va más orientada al análisis del conflicto socio-territorial entre los pescadores de la comunidad de Chacahua y el Parque Nacional Lagunas de Chacahua, en Oaxaca. Una aproximación algo más profusa, desde la geografía humana, se encuentra en el trabajo de Villerías (2009) y Villerías y Sánchez (2010).

pasado relativamente desapercibido en las indagaciones antropológicas, toda vez que la mayoría de ellas se había focalizado en otras locaciones como San Nicolás.⁶ De esta forma, en un estricto sentido la inmersión en Punta Maldonado suponía la oportunidad de estudiar uno de los márgenes de esa “capital afromestiza” que era Cuajinicuilapa –o *Cuaji*, como es mejor conocida-, lo que me resultaba interesante a la hora de realizar contrastes y encontrar matices. Tercero, la selección de este lugar obedeció a una razón logística: su rápido acceso desde la cabecera municipal –a treinta minutos de distancia- y la posibilidad de ingresar a través de amigos de contactos personales hacían menos dificultoso el “acceso al campo”.

Conforme avanzaba el proceso investigativo, capté un elemento que una y otra vez se subrayaba en las narrativas identitarias de los actores locales: las mezclas. Más aun, advertí que dicho elemento tenía mucho que ver con el desarrollo histórico de la actividad pesquera, pues el auge de la misma había propiciado el arribo de personas y familias de diversas partes de la región –en especial, de las zonas serranas habitadas por “indígenas” de distintas filiaciones étnicas-, lo que a la larga contribuyó a ese proceso de mestizaje que las narrativas identitarias remarcaban. De esta manera, la relación entre pesca y mestizaje apareció como un eje fundamental para comprender los procesos de identificación entre los *fareños*, quienes se veían a sí mismos como *revueltos* –producto de una mezcla- y pescadores –ligados a la pesca en cuanto modo de vida-.

Así, las inquietudes iniciales fueron reformuladas a través de la siguiente interrogante: ¿Qué lugar ocupan las prácticas y narrativas de la pesca y el mestizaje en la construcción identitaria de los autodenominados *fareños*, pobladores “afrodescendientes” de El Faro (Cuajinicuilapa, Costa Chica de Guerrero)? De este cuestionamiento central se desprendieron otras preguntas: ¿A qué aluden los *fareños* cuando hablan de mestizaje? ¿Qué tipo de actores y relaciones involucra? ¿En qué consisten las dinámicas de la pesca en Punta Maldonado? ¿Cómo, dónde, cuándo y quiénes las llevan a cabo? ¿Por qué ambos procesos –la pesca y el mestizaje- se han configurado en referentes simbólicos e identitarios en El Faro?

⁶ De hecho, la gran mayoría de los estudios antropológicos realizados en la Costa Chica Guerrerense desde la década de 1980 hasta la fecha, han tomado al pueblo de San Nicolás de Tolentino como su principal locus de investigación (Díaz Pérez 1995, 2003; Díaz Pérez, Aparicio y García, 1993; Gutiérrez Ávila 1986, 1988, 1993; Hernández 1997; Lewis 2001, 2005, 2006, 2012; Solís 2009). La sobresaturación de antropólogos y promotores culturales en ese lugar ha sido tal que, según señala Laura Lewis (2012), la actitud de los *sannicoladenses* hacia este tipo de actores oscila entre la prevención y el hastío.

Ahora bien, ya que el problema central de esta investigación giraba en torno a los procesos identitarios de quienes han sido denominados “negros”, “afromestizos”, “afrodescendientes” o “afromexicanos”, me parecía importante explorar el modo en que dichos sujetos habían sido estudiados por la antropología mexicana. ¿De qué manera los/as antropólogos/as han pensado la “afrodescendencia” en México y, en especial, en la Costa Chica? ¿Cómo han sido nombrados, definidos, caracterizados e imaginados los “sujetos afrodescendientes” en la disciplina antropológica? Para comprender –y a la vez poner en perspectiva- las narrativas identitarias de los *revueltos* y *pescadores fareños*, tales cuestiones resultaban fundamentales, máxime considerando el rol nodal que ha jugado la antropología en el desarrollo de esos procesos identitarios.

Estado del arte: la construcción del “sujeto afrodescendiente” en la antropología.⁷

A lo largo del quehacer antropológico en México, y al margen de los términos de origen colonial como “negro” o “moreno”,⁸ ha habido tres nociones que a mi juicio han marcado la reflexión académica sobre los “sujetos afrodescendientes”: “afromestizo”, “tercera raíz” y “afromexicano”/“afrodescendiente”. Detrás de estas categorías no sólo hay encuadres teóricos-conceptuales particulares, sino también entramados político-académicos específicos en los cuales han sido ideadas dichas denominaciones. En otras palabras, todos estos términos surgieron en coyunturas histórico-políticas determinadas y responden, por tanto, a un tiempo y a un espacio particular. Enseguida, realizaré un recorrido sucinto por esas tres categorías y explicitaré el uso académico que han tenido en el ámbito antropológico.

⁷ Los “estados del arte” sobre los estudios de los afrodescendientes en México son numerosos. Además de las revisiones bibliográficas que aparecen en casi todas las tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado consagradas a este tema, hay artículos que realizan sendos balances críticos tanto de la literatura historiográfica como de la antropológica. Entre las primeras revisiones cabe destacar las de Moedano (1992) y Naveda (1996 y 1999), que referencian varios de los estudios pioneros –sobre todo de corte histórico-. En cuanto al ámbito historiográfico, hay muy buenos balances críticos en los textos de Guevara (2005b), Naveda (2005) y Vinson (2004), mientras que en el ámbito antropológico son significativas las contribuciones de Hoffmann (2006) y Velázquez (2016). Finalmente, hay revisiones bibliográficas como la de Velázquez y Hoffmann (2007) o la de Díaz y Velázquez (2017), que examinan tanto los abordajes historiográficos como los antropológicos y delimitan los principales retos o temáticas para la investigación futura.

⁸ Si bien los términos “negro” y “moreno” han sido empleados en estudios históricos y antropológicos, no son categorías originadas en el seno de la discusión académica; tienen un claro origen colonial cuyo uso y significación ha variado a lo largo del tiempo y del espacio, al punto de ser aceptados o rechazados –tanto en el ámbito académico como en el cotidiano- de acuerdo a contextos histórico-políticos específicos. Me referiré con mayor detalle a los sentidos y significados de estas nociones en los capítulos 1 y 2.

Los “afromestizos” y la impronta de Gonzalo Aguirre Beltrán.

La noción de “afromestizo” se asocia, indudablemente, al nombre de Gonzalo Aguirre Beltrán, considerado casi unánimemente como el fundador y principal impulsador de los “estudios afromexicanistas”.⁹ En 1946 publicó su influyente obra *La población negra en México*, exhaustiva revisión de diversas fuentes primarias del Archivo General de la Nación (AGN), en donde dio cuenta de aspectos como los orígenes étnicos de los africanos llevados a la Nueva España en condición de esclavitud; la evolución de la trata trasatlántica a lo largo del periodo colonial; las nomenclaturas mediante las que se clasificaba a la población africana y “afrodescendiente” de la época; y algunos patrones demográficos –distribución por grupos de edad, sexo y origen- reconstruidos a partir de datos censales. Asimismo, en ese trabajo Aguirre Beltrán introdujo las nociones de “afromestizo”, “indomestizo” y “euromestizo”, a fin de señalar los procesos de mezcla acaecidos en el período colonial.

Posteriormente, como resultado de dos breves estancias efectuadas entre diciembre de 1948 y febrero de 1949 en la población de Cuajinicuilapa, Guerrero –entonces conocida como “Cuijla”- y en las comunidades próximas de Maldonado y San Nicolás, este autor publicó su monografía *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958), considerada la etnografía pionera sobre “afrodescendientes” de la Costa Chica. En dicho trabajo se combinan, por una parte, el modelo teórico afroamericanista de Melville Herskovits,¹⁰ y por la otra, la “ideología mestizófila” que atravesó los procesos de construcción nacional tras la Revolución de 1910. En efecto, a lo largo de *Cuijla* Aguirre Beltrán se empeñó en hallar rastros de “africanías” entre las poblaciones “negras” estudiadas, razón por la cual comparaba determinados rasgos de sociedades africanas –en especial del área bantú- con aquellos que observaba en su zona

⁹ Previo a los acercamientos de Aguirre Beltrán, autores como Alfonso Toro y Nicolás León –en la década de 1920-Gabriel Saldívar –en la década de 1930- y Joaquín Roncal –a principios de 1940-, trabajaron temas como la influencia africana en la música y bailes mexicanos –en el caso de Saldívar- o la distribución demográfica de los “negros” en la sociedad colonial (Moedano 1992: 41-42; Ruiz Rodríguez, 2007a: 4-5; Vinson, 2004: 47-49). Otro antecesor importante de Aguirre Beltrán fue Carlos Basauri, quien publicó dos trabajos en 1943, uno de carácter etnohistórico –sobre la presencia de elementos de origen africano en ritmos musicales como el fandango, la bamba o el huapango-, y otro de carácter etnográfico sobre las costumbres y cultura de grupos “negros” en la Costa Chica de Oaxaca (Vinson, 2004: 50-51).

¹⁰ Melville Herskovits (1895-1963) fue un antropólogo estadounidense, célebre por su propuesta afroamericanista orientada a encontrar continuidades culturales entre África y América, en ámbitos como la música, la religión o la organización familiar y social. Junto a su esposa Frances Herskovits, realizó trabajo de campo en Surinam –con los cimarrones Saamaka-, Haití, Brasil, Trinidad, Benín, Nigeria y Ghana.

de estudio: desde la arquitectura de las viviendas hasta las creencias y expresiones musicales, pasando por la organización social, los ritos matrimoniales y los patrones de crianza. Sin embargo, al tiempo que “detectaba” continuidades que a su juicio indicaban “retenciones” africanas, este antropólogo sostenía que las poblaciones “negras” ya se habrían integrado a la sociedad mayoritaria al adquirir ciertos rasgos culturales –la lengua castellana, el vestido, la religiosidad católica-. De esa forma, podía “reafirmar su tesis de la integración de los "negros y sus mezclas" a la sociedad nacional mexicana” (Hoffmann, 2006: 112).

En suma, la orientación conceptual de Aguirre Beltrán no se limitó a la simple replicación del modelo afroamericanista en el escenario mexicano; en realidad, tales premisas fueron readaptadas o reapropiadas en el contexto histórico-político específico que vivía el país en ese entonces, contexto todavía marcado por los discursos ideológicos que ensalzaban al mestizaje como el germen fundamental de la nación. Así, la noción de “afromestizo” sintetizaba dos ideas a priori contradictorias: de un lado, la especificidad cultural de los habitantes de “Cuijla”, manifiesta en la “retención” de elementos de origen africano, y del otro, su “asimilación” o “integración” en la sociedad nacional, vía el mestizaje.

Hoy día, el modelo afroamericanista y el proyecto integracionista de nación han sido cuestionados en los debates antropológicos. Por una parte, el enfoque afroamericanista clásico tiene una mirada estática y esencialista de la historia pues plantea la “supervivencia” de “africanidades” que se habrían conservado incólumes e inalteradas con el paso del tiempo, desconociendo las recreaciones culturales que surgieron a raíz de los intercambios entre diversos grupos sociales (Hoffmann, 2006: 117-118; Velázquez e Iturralde, 2016: 235-236). Por otra parte, la tesis integracionista dejaba de lado el análisis de procesos sociales e identitarios específicos; desde esa perspectiva los llamados “afromestizos” habrían sido subsumidos, asimilados, insertos en la sociedad nacional (Vaughn, 2004: 79; Vinson, 2004: 56). Ello pudo haber incidido en la escasez de etnografías sobre poblaciones que, como sugiere Hoffmann, eran “juzgadas “poco auténticas” y condenadas, de todas formas, a desaparecer rápidamente” (2006: 113). Es decir, ¿Para qué estudiar pueblos “afromestizos” que no se consideraban sujetos de alteridad –por lo menos no a la manera “indígena”- y que, a fin de cuentas, ya habrían sido asimilados dentro de la nación mexicana? Esta apreciación particular hacia los así llamados “afromestizos” explicaría por qué, pese a que el trabajo de

Aguirre Beltrán fue relativamente temprano y se manifestó en medios académicos y no académicos, pasaron varias décadas para que las investigaciones etnográficas recibieran nuevos impulsos y adquirieran otras direcciones (Moedano, 1992: 45; Vinson, 2004: 66).

En efecto, en los años posteriores a *Cuijla* fue escasa la producción antropológica sobre los “afromestizos” de la Costa Chica. Los pocos ejercicios etnográficos que se hicieron entre las décadas de 1960 y 1980 básicamente continuaron con el legado de Aguirre Beltrán: no sólo adoptaron el término “afromestizo” acuñado por este antropólogo, sino que desarrollaron ciertos ámbitos vislumbrados en su etnografía, especialmente, los de la música, lengua y expresión verbal.¹¹

La “tercera raíz” y los estudios del folclor.

A finales del decenio de 1980, bajo el liderazgo de Guillermo Bonfil Batalla y Luz María Martínez Montiel, fue creado el Programa “Nuestra Tercera Raíz”, desde el cual se gestaron encuentros nacionales e internacionales que buscaron fomentar y difundir investigaciones históricas y etnográficas que visibilizaran el aporte de las poblaciones de origen africano a la cultura nacional (Díaz y Velázquez, 2017: 232-233; Hoffmann 2006: 114; Naveda, 1996: 126; Reynoso, 2005a: 86-87; Vinson, 2004: 68-69). En ese marco, el término “tercera raíz” emergió y se consolidó como categoría de uso académico que, junto a la de “afromestizo”, serían empleadas en diversos trabajos antropológicos, por lo menos hasta la primera década del siglo XXI.

Para ese entonces, el trasfondo histórico-político era muy distinto de aquel vivido por Aguirre Beltrán y sus contemporáneos en las décadas precedentes. El germen del multiculturalismo y de los movimientos sociales que comenzaron a reivindicar el valor de la diferencia étnica

¹¹ A ese respecto, cabe destacar los estudios de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila sobre los aspectos léxicos en San Nicolás (1986) y sobre la relación entre los corridos costeños y la violencia en la región (1988); de igual manera, es importante mencionar la aproximación etnográfica de Gabriel Moedano al “arte verbal” y la tradición oral (1988). Sin embargo, hubo otros acercamientos etnográficos realizados durante ese período que se despartaron del programa académico de Aguirre Beltrán y no pretendieron seguir sus lineamientos. Me refiero a los trabajos de Gutierre Tibón (1961) y Véronique Flanet (1977), quienes no sólo no emplearon la noción de “afromestizo” sino que se desmarcaron de la búsqueda de “africanías”, centrándose mejor en los intercambios y conflictos interétnicos entre los diferentes grupos sociales –“indios”, “negros”, “blancos”- que moraban la región. Otro texto importante, escrito por un intelectual de la región, fue el de Francisco Vásquez Añorve (1974). Empero, la corriente etnográfica dominante, por lo menos en la Costa Chica, seguía la línea trazada por Aguirre Beltrán.

y/o cultural tras los eventos de mayo de 1968 (Dietz, 2007: 32), también creció en México generando nuevas concepciones sobre la nación, anteriormente pensada como homogénea, monocultural, excluyente de las diferencias, y desde entonces imaginada como heterogénea, pluriétnica y multicultural. Asimismo, se produjeron cambios en la forma de hacer antropología, que ya no se veía destinada a contribuir con el proyecto de unidad nacional a través de la asimilación e integración de las alteridades en un conjunto culturalmente homogéneo, sino que se ubicaba al servicio de la sociedad, haciendo crítica de la misma y enfatizando en la diversidad cultural, los conflictos y las relaciones de poder (Portal y Ramírez, 2010: 230-231).

Durante la década de 1990, “Nuestra Tercera Raíz” vivió su período de mayor esplendor. En primer lugar, las pesquisas antropológicas e históricas sobre los africanos y sus descendientes en México recibieron un considerable impulso, y se propiciaron espacios académicos como los Encuentros de Afromexicanistas, a fin de socializar los hallazgos y consolidar un campo de estudios que hasta ese momento todavía era incipiente. En segundo lugar, se llevaron a cabo varios foros nacionales e internacionales que discutían acerca de la presencia africana en México y en América, así como festivales en los que se expusieron muestras fotográficas, fílmicas, musicales, dancísticas y de artes plásticas referentes a las culturas africanas y su impronta en el país (Varela, 2012: 70-72). En un país que históricamente había sido imaginado como el producto de dos “tradiciones” –la hispánica y la amerindia-, la idea de “tercera raíz” emergió para visibilizar esa otra “tradicición” –la africana- que había sido negada en el proceso de construcción nacional.

Ahora bien, aunque el programa supuso una expansión temática en los abordajes académicos –los cuales, dicho sea, se abocaron mayormente al estudio de historia colonial en distintas regiones del país-,¹² hubo una continuidad en el enfoque conceptual pautado desde la mitad del siglo XX. En realidad, si bien el término “tercera raíz” propugnaba por la visibilidad los

¹² El auge de las investigaciones afromexicanistas se vio reflejado en la publicación de sendas obras que recogían los aportes de un número creciente de especialistas. Entre otros trabajos, cabe destacar el libro compilado por Martínez Montiel en 1994, *Presencia africana en México*, el cual incluía ocho monografías históricas –referidas a las regiones de Puebla, Michoacán, Guanajuato, Colima, Nuevo León, Tabasco, Campeche y Tamaulipas- y un esbozo etnográfico –realizado en el pueblo de Coyolillo, Veracruz-. De igual forma, tres de los Encuentros de Afromexicanistas contaron con memorias publicadas entre 1993 y 2001, las cuales ampliaron el conocimiento histórico de los africanos y sus descendientes durante el período colonial (Reynoso, 2005a: 88-89; Vinson, 2004: 68).

africanos y sus descendientes, ello no suponía una ruptura con la noción de “afromestizo” y las orientaciones conceptuales que había detrás; por el contrario, dicho término siguió siendo de uso común en muchos de los trabajos antropológicos desarrollados en la década de 1990 e incluso hasta el primer decenio del presente siglo.

Por otro lado, muchas de estas etnografías se enmarcaron en lo que Hoffmann ha denominado “estudios del folclor”, es decir, trabajos enfocados en la descripción de aspectos como las danzas, música, tradición oral, fiestas y religiosidad (2006: 114).¹³ La exploración de este tipo de temáticas fue concomitante a las actividades de promoción y difusión cultural que desarrollaban instituciones como el Consejo Nacional para las Artes y la Cultura (CONACULTA) y la Dirección General de Culturas Populares (DGCP). Tales actividades incluían la recopilación de registros sonoros, la presentación de danzas en otras regiones del país y la celebración de festivales musicales y artísticos (Añorve, 2007: 114-116; Lara Millán, 2010: 315; Velázquez e Iturralde, 2016: 235). En síntesis, tanto en el plano académico como en el divulgativo se enfatizaron los rasgos “folclóricos”, lo que a la larga daría pie a la idea de una cultura e identidad “afromestiza” reducida, precisamente, a un conjunto de aspectos festivos, dancísticos y musicales (Hoffmann, 2006: 120-121).

En retrospectiva, las “etnografías del folclor” presentan dos grandes falencias: primero, al definir determinadas prácticas como “negras”, “africanas” o “afromestizas”, desconocían los intensos procesos de intercambio y convivencia intercultural que han signado el devenir de la región; y segundo, en sus esfuerzos por visibilizar esa “tercera raíz” históricamente negada, asociaban un cierto conjunto de prácticas culturales –danzas, sones, arte verbal- a una identidad colectiva arbitrariamente denominada “afromestiza”, incurriendo así en un sesgo “folclorizante” que esencializaba y simplificaba realidades más complejas (Hoffmann, 2006: 117-119). En todo caso, este tipo de etnografías asentaron y expandieron el campo de los estudios afromexicanistas, razón por la cual su valor y aportes resultan hoy día innegables.

¹³ Entre otros trabajos, cabe mencionar tres compilaciones sobre la tradición oral de la región (Aparicio, García y Díaz, 1993; Díaz, Aparicio y García, 1993; Gutiérrez Ávila, 1993), un análisis sobre la “Danza de los Diablos” en Collantes, Oaxaca (Machuca y Motta, 1993) y un disco compacto que compilaba canciones, corridos y versos representativos de la región (Moedano, 1996). No obstante, también hubo estudios que se salieron del enfoque del folclor y exploraron otras vetas investigativas como por ejemplo el parentesco y la organización social (Díaz, 1995 y 2003), los sistemas productivos (Hernández, 1997; Quiroz, 1998), la ecología (Motta, 1997) y las representaciones sociales interétnicas (Motta y Correa, 1996).

“Afromexicanos”, “afrodescendientes” y los procesos “etnopolíticos” de la actualidad.

En los últimos veinte años, las pesquisas antropológicas en la Costa Chica han experimentado un considerable aumento que se encuadran en aquello que Hoffmann y Lara han llamado “efervescencia académica” (2012: 38), o sea, el creciente interés de investigadores nacionales y extranjeros por hacer aportes al campo de los estudios afromexicanistas. Ello transcurre en un clima de “efervescencia política”, caracterizado tanto por la emergencia de numerosas organizaciones sociales y asociaciones civiles que impugnan al Estado el reconocimiento de determinados derechos colectivos, como por el avance de una agenda internacional que posiciona en el debate público la necesidad de llevar a cabo programas, proyectos y acciones concretas que incluyan la variable étnico-cultural (Díaz y Velázquez, 2017: 228-229; Hoffmann, 2006: 123-124; Hoffmann y Lara, 2012; 31-33; Lara Millán, 2010: 314).

Ciertamente, la región “costachiquense” no ha sido ajena a ese panorama nacional e internacional de “efervescencia política”, pues desde la década de 1990 y hasta la fecha, han surgido varios colectivos y asociaciones civiles con distintas motivaciones e intereses.¹⁴ Hoy día estas organizaciones atraviesan por un proceso “etnopolítico” que se desenvuelve en dos dinámicas concomitantes. Por un lado, la exaltación de prácticas como la gastronomía, la música, la oralidad –canciones, versos, cuentos-, las fiestas y sobre todo, las danzas, lo cual ha devenido en lo que Hoffmann llama “normalización identitaria”, esto es, la asociación de una identidad –en este caso “negra” o “afromexicana”- a un conjunto de marcadores culturales (2008: 165). Por otro lado, se ha gestado un proceso de “etnicización” a través del cual las asociaciones civiles de la Costa Chica buscan acceder a formas de inclusión ciudadana que respeten la diferencia cultural (Hoffmann, 2008: 168-169). En otras palabras, esa “normalización identitaria” ha llevado a la esencialización de una identidad “negra” o “afromexicana”, lo que a su vez ha tenido un claro uso político mediante el cual se articulan

¹⁴ A ese respecto, cabe referir organizaciones como México Negro A.C. –creada en 1996 e inicialmente enfocada en la elaboración de proyectos productivos y la apertura de escuelas y bibliotecas a fin de cubrir algunas necesidades básicas de las comunidades-; Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromexicanas (ÁFRICA A.C.), orientada a la promoción de expresiones culturales como la poesía, la historia oral, la danza y la música de la región; Ecosta Yutucuii S.S.S., centrada en temas de autonomía alimentaria; Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas (ÉPOCA A.C), focalizada en la gestión de proyectos productivos y el fortalecimiento de las expresiones culturales; y Púrpura A.C., entre muchas otras (Añorve, 2007: 118; Hoffmann y Lara, 2012: 29-30; Lara Millán, 2010: 315-316; Valdivieso, 2017: 147-148).

varias demandas ante el Estado, entre ellas, el reconocimiento constitucional federal,¹⁵ la visibilidad estadística,¹⁶ y la generación de políticas públicas que mejoren la calidad de vida de las comunidades locales y combatan la discriminación racial (Lara Millán, 2014: 205; Quecha, 2015a: 159-160; Varela, 2013: 402).¹⁷

En el ámbito académico-antropológico también se ha suscitado una cierta “efervescencia” manifiesta en la diversificación de la producción etnográfica, lo cual se aprecia en la creciente proliferación de Tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado en varios centros académicos.¹⁸ Hoy por hoy, las reflexiones antropológicas sobre los “sujetos afrodescendientes” oscilan en seis líneas temáticas que no son mutuamente excluyentes: 1) música, danza y ritual (Gabayet, 2009; Motta, 2016; Ruiz Rodríguez, 2007b, 2011 y 2016); 2) migración internacional y sus efectos en la cotidianidad (Lewis, 2006; Quecha, 2011a, 2011b, 2014, 2015b y 2015c; Quiroz, 2013); 3) relaciones interculturales y racismo (Castillo Gómez, 2003; Correa, 2013; Masferrer, 2017; Quecha, 2016 y 2017); 4) representaciones sociales de la violencia (Alcocer, 2017; Cárdenas Cisneros, 2004); 5) movilización “etnopolítica” (Lara Millán, 2010 y 2014; Hoffmann y Lara, 2012; Quecha, 2015a; Valdivieso, 2017; Varela, 2012, 2013 y 2014; Velázquez e Iturralde, 2016); y 6) procesos identitarios (Hoffmann, 2007a, 2007b y 2008; Lewis, 2001, 2005 y 2012; Masferrer, 2014; Mvengou, 2016; Ruiz Lagier, 2006; Vaughn, 2004).

En ese escenario político y académico, términos como “afrodescendiente” o “afromexicano” se han afianzado como categorías de uso teórico-conceptual y, a la vez, como formas de reivindicación “etnopolítica”. La palabra “afrodescendiente”, acuñada desde la década de

¹⁵ A la fecha, la movilización política de la Costa Chica ha logrado el reconocimiento oficial en las Constituciones de los Estados de Oaxaca (en 2013), Guerrero (en 2014) y la Ciudad de México (en 2017).

¹⁶ Sólo hasta el 2015, cuando el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) realizó la Encuesta Intercensal, se obtuvo una primera estimación del número de afromexicanos en el país: 1.381.853 personas, que representa el 1,2 por ciento del total nacional.

¹⁷ Concretamente, estas impugnaciones pretenden asegurar, entre otras cosas, “incentivos para el trabajo y la producción, servicios de salud y educación, programas contra la violencia familiar y en favor de la problemática de género, así como el acceso equitativo a la educación” (Velázquez e Iturralde, 2016: 237-238).

¹⁸ Por ejemplo, instituciones como la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Muchas de estas tesis universitarias tienen un carácter monográfico que contribuye al conocimiento detallado de locaciones concretas de la región. Así, hay etnografías sobre pueblos como Playa Ventura (Meza, 2003), Collantes (Méndez, 2004), San Nicolás (Solís, 2009) o Chacahua (Espitia, 2011).

1980 por la activista brasileña Sueli Carneiro, fue popularizada a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (mejor conocida como Conferencia Mundial de Durban), realizada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 2001. Con dicha categoría, Carneiro aludía a “todas aquellas personas procedentes de la diáspora africana, incluyendo a todas aquellas descendientes de las personas esclavizadas –producto del comercio trasatlántico–, y que se dispersaron por todo el orbe” (Valdivieso, 2017: 122). En años sucesivos, esa noción sería cada vez más común en la jerga de académicos y organizaciones sociales en la escala internacional, los cuales buscaban “des-racializar” las discusiones sobre la identidad que se generaban con términos de origen colonial como “negro” –mismo que enfatizaba los aspectos fenotípicos y a la vez ocultaba la ascendencia africana- (Conapred, 2011: 23; Iturralde, 2018: 27; Lara Millán, 2014: 193-194; Quecha, 2015a: 158-159). En el contexto de México, tal categoría se empleó a la par con la palabra “afromexicano/a”, a fin de describir y explicar la situación específica de los “afrodescendientes” en el país.

Conceptualmente, este par de nociones (“afrodescendiente”-“afromexicano”) han sido abordadas y desarrolladas desde, por lo menos, dos enfoques disímiles. De un lado, una orientación “etnicista” o “culturalista”, a partir de la cual se usan dichos términos para defender la existencia de una especificidad identitaria, definida por un conjunto de caracteres o rasgos culturales que no habrían sido advertidos por los antropólogos de antaño –cegados por el espíritu integracionista del proyecto posrevolucionario de nación- (Mvengou, 2016; Vaughn, 2014). Desde esta perspectiva, habría una “identidad afromexicana” nítida y claramente diferenciada de las identidades “indígena” y “mestiza”, con lo cual no sólo se sobredimensiona el referente cultural de África sino que no se toman en cuenta los procesos de mestizaje e intercambio cultural entre los actores locales. Del otro lado están los enfoques “procesuales” o “pluralistas” que plantean la existencia de una multiplicidad de “identidades afromexicanas” que, lejos de ser esencias perennes, homogéneas y perfectamente delineadas, son procesos heterogéneos generados en contextos económicos, sociales y políticos particulares, siendo así susceptibles de cambios, transformaciones, recreaciones (Hoffmann, 2007a, 2007b y 2008; Lewis, 2012; Ruiz Lagier, 2006). Desde esta orientación, importan menos los rasgos culturales definidos de antemano por el investigador, que las percepciones e interacciones de los propios sujetos en su devenir cotidiano.

En resumen, al día de hoy las nociones de “afrodescendiente” y “afromexicano/a” se han posicionado en la producción etnográfica para dar cuenta de la realidad de sujetos que habitan en regiones como la Costa Chica. Empero, no por ello hay un consenso definitivo en torno a la idoneidad de estos conceptos, que de hecho trascienden la discusión antropológica y alcanzan el ámbito del activismo y la reivindicación “etnopolítica”. Así, algunos miembros de asociaciones civiles perciben esas denominaciones como imposiciones “academicistas” que surgieron en contextos ajenos a la región y que, por tanto, no corresponden con las realidades locales (Valdivieso, 2017: 224; Velázquez e Iturralde, 2016: 239); otros, en cambio, consideran válido su uso porque a pesar de ser conceptos “exógenos” contribuyen a contrarrestar los estereotipos o estigmas raciales y sirven en la interlocución con agentes gubernamentales y no gubernamentales (Quecha, 2015a: 161). El debate a ese respecto es complejo y dista mucho de tener solución en el horizonte próximo; se trata de un campo en disputa en donde afloran los disensos y las controversias, tanto al interior del círculo académico como en los espacios políticos y reivindicativos.

El marco teórico: categorías analíticas y “faros conceptuales” de la investigación.

La revisión efectuada permite volver sobre las preguntas planteadas al inicio: ¿Cómo se autodefinen los sujetos que, en el ámbito antropológico, han sido catalogados con términos como “afromestizos”, “tercera raíz” o “afromexicanos”? ¿Cuáles son sus narrativas de identidad y qué hay detrás de ellas? En el caso particular de El Faro, ¿Cuál es el significado de ser *revuelto* y *pescador fareño*? ¿Cómo analizar y entender estas categorías identitarias?

A partir de las interrogantes formuladas, son tres las categorías de análisis que se constituyen en objetos de reflexión conceptual: identidad, mestizaje y pesca. Antropológicamente, la identidad –que más bien entiendo como “identificación”- es una construcción del sentido social definida por: a) su dimensión simbólica, puesto que alude a elementos que son significativos para los sujetos; b) su carácter contrastivo, porque se elabora en las relaciones de alteridad de actores que se perciben mutuamente diferentes; c) su multiplicidad, ya que se manifiesta en distintos planos de la vida social –género, generación, adscripción étnica, clase social, oficio, entre otras- los cuales se yuxtaponen o articulan; d) su componente discursivo, desde el cual se apropia y ordena la realidad vivida; e) su naturaleza procesual y móvil, toda vez que está en transformación constante y se configura en situaciones históricas específicas;

y f) su heterogeneidad, pues entraña una diversidad de posiciones auto-denominativas y no una expresión esencial, monolítica y homogénea (Aguado y Portal, 1991; Barth, 1976; Bartolomé, 1997 y 2009; Cardoso de Oliveira, 2007; Díaz Cruz, 1993; Giménez, 2003 y 2009; Hall, 2010a y 2010b; Portal, 1997; Restrepo, 2007).

Por su parte, al mestizaje lo conceptualizo como un proceso de intercambio, recreación y convivencia entre actores que a priori se perciben diferentes, el cual es susceptible de ser significado y resignificado de distintas maneras de acuerdo a los contextos locales en que ocurren. Aquí es muy importante distinguir entre el mestizaje como proceso social y el mestizaje como ideología, pues esta última se asocia con la “mestizofilia”, un constructo de corte homogeneizador desde el cual se imaginó, sobre todo en el periodo posrevolucionario, a un único sujeto de la nación mexicana: el “mestizo” –concebido como la síntesis histórica de la mezcla entre “indígenas” y españoles- (Good, 2005; Mvengou, 2016; Saade, 2009; Vaughn, 2004; Vinson, 2004). Así, en esta tesis acuño la noción de mestizaje para enfatizar procesos sociales concretos y no para aludir al pensamiento “mestizófilo” inmanente a esa idea de nación unitaria y monocultural.

Finalmente, la categoría de pesca la empleo en dos sentidos: uno “estricto”, que hace referencia a un conjunto de prácticas, técnicas, tecnologías y relaciones a través de las cuales un grupo de personas logra la captura de un determinado recurso marino; y otro “general”, que remite a acciones y dinámicas que van más allá de la captura del pescado y suponen su distribución y comercialización. Ambos sentidos están compenetrados y resultan de interés como campo de observación etnográfica. Asimismo, abordo este proceso social a partir de tres perspectivas: una ecológica, centrada en los saberes empíricos y las formas de adaptación al entorno natural; otra económica, focalizada en las relaciones y dinámicas laborales; y una simbólica, orientada en las narrativas y procesos de significación. Ahora bien, en el contexto específico de Punta Maldonado, el universo de la pesca se encuadra dentro de un tipo especial que algunos autores denominan “artesanal”, “ribereño” o “en pequeña escala”, el cual suele ser definido en oposición al modo “industrial”, “de altura” o “en gran escala”. Mientras este último se realiza a varios kilómetros de distancia del litoral e implica una alta capitalización económica, un uso intensivo de tecnología sofisticada, la extracción de altos volúmenes de recursos y amplios márgenes de ganancia, el tipo “ribereño” es efectuado cerca de la línea de

costa, con artes relativamente simples y de bajo costo, que permiten alcanzar volúmenes de captura suficientes para garantizar la subsistencia y un mínimo margen de ganancia (Alcalá, 1985, 1997 y 1999; Delgado, 2011; Díaz, 1985; Gatti, 1986; Iturbide, 1985; López, 2004; Marín, 2002 y 2007; Morán, 2011; Rodríguez y García, 1985; Villerías, 2009).

Además de las tres categorías analíticas, hay dos hilos conductores o “faros conceptuales” que orientan la discusión antropológica: de un lado, la idea de que las narrativas de alteridad e identidad no ocurren al margen de los procesos sociales sino que, por el contrario, emergen en contextos históricos –políticos, económicos, culturales- específicos; del otro lado, la idea de que las alteridades e identidades no se reducen a rasgos culturales definidos de antemano, sino que se elaboran, recrean y transforman en el curso mismo de las relaciones cotidianas. Estos planteamientos han sido inspirados a partir de dos autores distantes y distintos sobre las cuales he reflexionado durante los últimos años: Sidney Mintz y Eduardo Añorve. Mintz fue un antropólogo cultural estadounidense célebre por sus grandes aportes a los estudios afroamericanistas. En su obra más conocida, *Dulzura y poder* (1966), asentó el siguiente aporte:

El aprendizaje y la práctica social se relacionan entre sí, y con lo que representan. El arroz y los anillos poseen significados en las bodas, y las azucenas y las velas encendidas en los funerales. Éstos son históricamente adquiridos –surgen, crecen, cambian y mueren- y son específicos de la cultura, así como arbitrarios, puesto que todos son símbolos. No tienen un significado universal; “significan” porque se dan en contextos culturales e históricos específicos, donde sus significados relevantes ya son conocidos para los participantes (Mintz, 1996: 202).

A la luz de este planteamiento, es posible advertir el primer “faro conceptual” que orienta esta investigación: las narrativas de la identidad *fareña* –*somos revueltos, somos pescadores*- se deben comprender en su relación con los procesos sociales específicos en que emergen, en este caso, el mestizaje y la pesca. Al hacer este ejercicio se puede entender, por ejemplo, por qué el *mestizo* del que hablan los *fareños* es diferente del “mestizo” concebido desde la ideología del Estado-nación posrevolucionario, pues mientras que este último fue ideado por intelectuales preocupados por construir un cierto tipo de nación mexicana a comienzos del siglo XX, aquél se asocia a un contexto local particular en donde las mezclas e intercambios entre *negros* e *indios*, a la par con el desarrollo de la actividad pesquera, han cobrado gran

relevancia durante más de medio siglo. Así, una misma palabra o categoría –mestizo- puede denotar significados muy diferentes porque se relaciona con procesos sociales disímiles. En ese sentido, a fin de analizar las configuraciones identitarias antes mencionadas, me interesa explorar procesos sociales concretos como son el mestizaje y la pesca.

Por otro lado, Eduardo Añorve Zapata es un periodista, fotógrafo e intelectual *cuijleño* –o sea, oriundo de Cuajinicuilapa-, quien escribe, desde un terreno distinto al de la antropología, sobre la historia y cultura de su ciudad y de su región. Sumamente crítico de algunas glosas antropológicas, en su libro *Los hijos del machomula* (2011) plantea lo siguiente:

En fin, en esta búsqueda hemos llegado a fundamentalismos absurdos como la certeza del origen negro o africano de palabras, cosmovisión, creencias, conocimientos de magia y medicina, fábulas, formas de comunicación orales, ritmos, bailes y danzas, comida, etc. Difícil, difícilísimo, muy, muy difícil. Es posible, tal vez, identificar zonas donde se puede vislumbrar el origen, pero el asunto sigue siendo complicado. Como resultante de esta búsqueda se ha puesto demasiado énfasis en formas culturales como el baile de los diablos y los vaqueros o el toro de petate, la chilena, la artesa, los versos, el corrido, etc. Craso error, grueso, gordo, espeso error cometimos, cometemos. Reduccionismo, pues. Limitación. La Costa Chica es mucho más. *Se ha creado, con esa inercia, una “cultura” negra, afromestiza o afromexicana de exhibición, para probar a propios y extraños un supuesto origen o pasado o pertenencia. En ese viaje se ha olvidado que ése es sólo un estrato limitado de nuestra cultura, que la cultura de la Costa Chica no se agota allí. Y que lo que unifica a tantos individuos es la cultura viva. Es un estrato más rico, más diverso, más incluyente* (Añorve, 2011: 267-268. Énfasis añadido).

La crítica de Añorve Zapata es contundente y se asemeja al cuestionamiento realizado por la geógrafa francesa Odile Hoffmann, quien detectó el marcado “folclorismo” de las etnografías clásicas sobre los “afrodescendientes” de la Costa Chica (2006: 114). A causa de ese enfoque, algunos estudios antropológicos cayeron en una “trampa culturalista” que redujo las identidades a un conjunto acotado de prácticas culturales (danzas, música, arte verbal, etc.), las cuales serían además las “huellas” de una “raíz africana”. Pero gracias a la agudeza de académicas como Hoffmann y de intelectuales como Añorve, encontré ese otro “faro conceptual” que orientó mi indagación: las narrativas de identificación no se agotan en el ámbito del folclor –que no por ello es insignificante o intrascendente-, pues también pueden manifestarse y reproducirse en dinámicas cotidianas como las del mestizaje y la pesca.

El encuadre metodológico: objetivos, método y trasegar de la investigación.

En consonancia con las preguntas, las categorías analíticas y las guías teóricas anteriormente esbozadas, el objetivo o propósito general de esta tesis es describir y analizar las prácticas y narrativas en torno al mestizaje y la pesca, y la manera en que ambos procesos son apropiados por los pobladores de Punta Maldonado (El Faro) en la construcción de sus identificaciones colectivas. Puntualmente, ello se traduce en tres objetivos específicos:

- 1) Dar cuenta de las narrativas sobre los orígenes y desarrollo de la pesca y del mestizaje en la localidad de Punta Maldonado, evidenciando los contextos históricos en que se inscriben ambos procesos.
- 2) Describir las dinámicas del mestizaje y de la pesca entre los pobladores de El Faro, dando cuenta de los actores, escenarios, tiempos y prácticas que están presentes en los dos procesos.
- 3) Analizar los significados y las narrativas del mestizaje y de la pesca, y su incidencia en la construcción de referentes identitarios entre los habitantes de Punta Maldonado.

¿Cómo lograr estos objetivos y responder a las preguntas formuladas? Puesto que el centro del análisis estaba dirigido hacia las prácticas y narrativas de la cotidianidad, adopté el enfoque etnográfico como método investigativo. Desde este encuadre metodológico, valga recordar, se “busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber, 2001: 12-13). Así, más que un mero reporte de prácticas y acontecimientos, me interesaba entender el universo de la pesca y del mestizaje desde el punto de vista de los sujetos del estudio. Pero para llegar a un nivel de “densidad” en la comprensión –parafraseando el clásico concepto de Clifford Geertz (2003)-, era menester llevar a cabo estancias relativamente prolongadas que permitieran un acceso profundo a las dinámicas de la cotidianidad. Asimismo, resultaban de utilidad técnicas de investigación como la observación directa, la entrevista no directiva (o semi-estructurada) y la observación participante, mediante las cuales era posible registrar las prácticas del día a día y “acceder al universo de significaciones de los actores locales” (Guber, 2004: 220).

Con esas premisas metodológicas, viajé a Cuajinicuilapa a finales de julio de 2013. Con un protocolo de investigación elaborado, pero aun sin un conocimiento directo de la región, me

urgía realizar una salida exploratoria en la cual pudiera establecer contactos en la zona y gestionar las condiciones para el trabajo de terreno; de igual forma, la salida resultaba útil para hacer observaciones preliminares que permitieran preparar mejor la fase intensiva de campo. De este modo, permanecí en *Cuaji* durante diez días, lapso en el que contacté estudiantes, profesores e intelectuales de la Universidad de los Pueblos del Sur, Unisur.¹⁹ El apoyo de los miembros de esta institución fue vital a la hora de conocer lugares y personas que más adelante me permitieron entrar a sus espacios más íntimos y cotidianos.

En ese sentido, tuve la oportunidad de conocer algunas localidades de *Cuaji*, entrando en contacto con paisajes, comidas, sonidos y personas, que sirvieron para familiarizarme con el entorno en que trabajaría. Apoyado en los estudiantes de la Unisur, visité por vez primera la población de Punta Maldonado, que a la postre se convertiría en el lugar seleccionado para desarrollar el estudio. Las razones de la elección ya fueron comentadas antes: una villa de pescadores “afrodescendientes”, poco investigada por los antropólogos y además accesible en términos de costos y distancias. Pero si bien la salida exploratoria sirvió para elegir el escenario concreto de la investigación y gestionar las condiciones de hospedaje de la próxima e intensiva estancia etnográfica, al mismo tiempo fue útil para dar un primer vistazo a la dinámica pesquera y la construcción identitaria. A su vez, ello fue importante para elaborar las guías de observación y de entrevista etnográfica o no directiva las cuales eventualmente emplearía al regresar a la zona, hacia finales de agosto de ese año.

La primera estancia de campo en El Faro inició el 2 de septiembre y culminó el 15 de noviembre de 2013. Al principio fue difícil dar a entender los motivos de mi estadía, pues para algunos daba la impresión de ser un turista *gabacho*²⁰ que sólo iba a descansar y a tomar fotografías al mar, mientras que para otros –la gran mayoría, de hecho- era otro biólogo que iba a cuidar las tortugas marinas o a “capacitar” en el ejercicio de la pesca. No obstante, en el curso de los días y semanas los *fareños* se fueron acostumbrando a mi presencia en sus

¹⁹ A su vez, el contacto con esta institución me fue facilitado por Alma Degante, compañera de estudios en el Posgrado de Ciencias Antropológicas de la UAM Iztapalapa.

²⁰ Con este término los *fareños* –y en general los mexicanos- designan a las personas provenientes de Estados Unidos. Curiosamente, yo no sólo pasaba por *gabacho* a causa de mi aspecto físico –tez blanca, cabello castaño y ondulado- sino también por el modo en que hablaba español, que a sus oídos resultaba típico del angloparlante que apenas está aprendiendo a hablarlo: “Tú eres gabacho, ¿verdad? –me preguntaron en una ocasión-. Es que hablas como raro, como los gabachos allá en el Norte [Estados Unidos]”.

espacios cotidianos –desde las faenas de pesca hasta las horas de la comida, pasando por los ratos de ocio y esparcimiento en la playa o el billar-, así como a mi constante interrogatorio sobre todas esas palabras, costumbres y maneras que me resultaban desconocidas. Esto, que a primera vista pudiera parecer muy molesto para la gente, creo no lo fue tanto gracias a mi origen forastero –o *frastero*, como dirían en la localidad-, el cual suscitaba en ellos interrogatorios iguales o más puntillosos que los míos: ¿Cómo es la comida por allá? ¿Qué tipo de moneda tienen? ¿Allá se casan igual que acá? ¿Sí pescan en tu tierra? ¿Cómo son [las personas] por tus rumbos? ¿Pa’ tu tierra todos son así *güeritos*? Y un largo etcétera.

Así, las mutuas interpelaciones ayudaron a “romper el hielo” y a crear la confianza necesaria para avanzar en el proceso de investigación. Otro elemento que sin lugar a duda facilitó mis relaciones con los *fareños* fue la proyección de una actitud más interesada en escuchar y en observar, que en “aleccionar” o “enseñar”. Esto resultaba de la mayor importancia, pues si de algo estaban extenuados era de las visitas expés de los biólogos-funcionarios que iban con el supuesto fin de “enseñarles” a pescar. Puesto que para muchos *fareños* yo era alguien parecido a un biólogo –sólo que en vez de preguntar por las tortugas lo hacía por la vida de los propios pescadores-, había al inicio una cierta precaución que poco a poco se fue desvaneciendo al ver que mis propósitos distaban mucho de ir a “instruir” en un quehacer del cual eran expertos consumados. Sobre ese particular se pronunciaría uno de los pobladores:

Qué bueno que usted vaya y mire cómo es que trabajamos nosotros la pesca aquí, porque ya antes han venido biólogos que a enseñarnos pero la verdad terminábamos enseñándoles a ellos. Una vez vino un biólogo, así como usted, a ver cómo era que pescábamos y supuestamente a decirnos cómo era que debíamos pescar, pero no sabía qué era una cimbra parguera y cómo se trabaja, y en qué se diferencia de la cimbra tiburonera que también la trabajamos nosotros. Apenas si sabía amarrar los cables, pero él realmente no sabía cómo es que se pesca aquí. Por eso me gusta que usted esté acá y mire cómo es que la trabajamos, que observe cómo es el lance de trasmallo, el trabajo con la cimbra, con la cuerda, que todo es distinto, cada uno tiene su chiste. Y nosotros ya le sabemos; sabemos cómo es (Abdón, 30 de octubre de 2013).

De esta manera, me fui familiarizando cada vez más con las prácticas y narrativas de la cotidianidad *fareña*. Los ejercicios de observación participante en el mar y la playa permitieron comprender el día a día de la pesca, no sólo por el hecho de poder observar “en vivo y en directo” las prácticas concretas de la actividad pesquera sino por la posibilidad de

experimentar por cuenta propia los avatares de la vida en el mar. De hecho, en muchas ocasiones sólo pude entender lo que me decían los pescadores –por ejemplo, el modo en que comía el pescado o la forma de tirar un anzuelo-, hasta el momento en que yo mismo vivía la situación comentada. De manera que esta dimensión “experiencial” de la observación participante resultaba esencial para avanzar en la comprensión de las dinámicas cotidianas.

En ese tenor, también fueron relevantes las interacciones informales en espacios como el almuerzo familiar, el traslado en taxi hacia la cabecera municipal o la partida de barajas en el billar, pues en dichas escenas registraba datos significativos acerca de la pesca pero, sobre todo, acerca de las categorías de identificación y las percepciones frente a la alteridad. Por consiguiente, las conversaciones aparentemente “casuales y desprevenidas” que apuntaba en mi diario de campo constituían una fuente nutrida de información concerniente a las narrativas identitarias y a los relatos sobre el mestizaje. Empero, no por ello fueron menos trascendentales las entrevistas semi-estructuradas aplicadas para explorar temas como la historia de El Faro, los “mitos de origen” o el devenir histórico de la actividad pesquera y las relaciones de mestizaje entre *negros* e *indios*. En todo caso, tanto en las pláticas informales como en las interacciones más estructuradas, intervinieron distintos actores locales cuyas miradas entrelazadas –y a veces contrapuestas- configuraban un panorama más completo y matizado de la realidad: pescadores de diferentes edades, acaparadores y comerciantes de pescado a escala regional, mujeres distribuidoras de pescado a escala local, niños y ancianos que participaban de tareas menores ligadas a la pesca, turistas o visitantes ocasionales, en fin, personas nacidas en El Faro o residentes por muchos años.

Hacia el final de la estancia, la dinámica metodológica prosiguió entre ejercicios de observación directa y participante, entrevistas semi-estructuradas y charlas casuales que, sumados al registro fotográfico, permitieron una inmersión profunda en la vida social de los *fareños*. Culminada esta primera fase de trabajo de campo intensivo, sobrevinieron las tareas de transcripción, sistematización y análisis del material empírico, que concluyeron en la redacción de una Tesina de Maestría (2014) la cual presentaba algunos avances parciales de la investigación. A este documento lo titulé: “Los pescadores artesanales de Punta Maldonado (El Faro): aproximación etnográfica a la construcción identitaria de la población afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero”.

Luego de un año de reflexión sobre los datos empíricos, relectura de información secundaria y rediseño de las guías de entrevista y observación, en 2016 llevé a cabo una segunda fase de trabajo de campo intensivo. Esta fase se desarrolló a través de cuatro estancias: la primera, entre el 20 de marzo y el 21 de mayo; la segunda, entre el 12 de julio y el 15 de agosto; la tercera, entre el 13 de septiembre y el 2 de octubre; y la cuarta, entre el 20 de octubre y el 15 de diciembre. Básicamente, estas estancias tuvieron un desarrollo similar al que ya describí y produjeron el mismo material etnográfico anteriormente acopiado: entrevistas grabadas, diarios de campo y registros fotográficos; las técnicas de investigación fueron las mismas, aunque profundicé en determinados aspectos –por ejemplo, mayores detalles sobre la historia local o los “mitos de origen”- y exploré otros que antes no había considerado–por ejemplo, la significación de términos como *mestizo*, *blanco*, *güero*-. Por otro lado, los lapsos entre los diferentes períodos de campo los aproveché tanto para adelantar las tareas de transcripción, como para tener espacios y momentos de distanciamiento que me permitieran reflexionar sobre el curso que tomaba la indagación etnográfica.

Por último, en el año 2017 concentré mis esfuerzos en la sistematización del abundante material empírico acopiado en todas las salidas de campo.²¹ Dicho material constituyó la base sobre la cual inicié la redacción del presente documento, hacia septiembre del mismo año. El proceso de escritura continuó a lo largo del 2018 y finaliza, no sin baches y tropiezos, en el mes de abril de 2019.

La justificación: motivos de la investigación.

Llegados a este punto, vale la pena preguntar: ¿Por qué es relevante una investigación sobre pescadores “afrodescendientes” que se ven a sí mismos como *revueltos* o *mestizos*? ¿Qué cosas puede aportar tanto en el ámbito académico como en el sociopolítico? En primer lugar, a pesar de que los estudios afromexicanistas han visto un creciente auge durante los últimos veinte años, persiste un cierto imaginario nacional que tiende a excluir o a desconocer la presencia histórica y actual de los “afrodescendientes” en el país (Iturralde, 2018: 26-32). En

²¹ En total, fueron 57 grabaciones de entrevistas individuales, 19 grabaciones de entrevistas grupales, casi 1.100 páginas de diarios de campo y cerca de 6.500 fotografías y videoclips. Aunque en un primer momento todo este material pudiera parecer descomunal o desbordado, muchas notas de campo, algunas entrevistas y el grueso de las fotografías informaban sobre temas distintos al de la investigación, por ejemplo, fiestas civiles y religiosas, casamientos y funerales, entre otros.

esa medida, esta tesis representa un esfuerzo adicional a los que han venido realizando varios antropólogos, sociólogos, historiadores y científicos sociales en general, a fin de dar a conocer esas realidades culturales y trayectorias históricas que la “ideología mestizófila” ha difuminado.

En segundo lugar, referente a la discusión estrictamente antropológica, creo que este estudio puede contribuir a la problematización de las categorías que los académicos usualmente empleamos para referirnos a la otredad. ¿Cómo denominar al Otro? En el caso de El Faro, ¿será mejor llamarlos “afromestizos” o “afromexicanos”? ¿“negros” o “afrodescendientes”? En ese sentido, me interesa llamar la atención sobre un punto que si bien no es novedoso, vale la pena traer a colación una y otra vez: esa máxima planteada por Malinowski, retomada por Geertz y acentuada en etnografías contemporáneas como las de Rosana Guber, según la cual hay que “captar el punto de vista del nativo”. Llevado al debate afromexicanista, este planteamiento implica entender la identidad desde la perspectiva de los propios actores: ¿Cómo se nombran a sí mismos? ¿Qué quieren decir o significar con tales categorías? Pienso que un debate tan crucial como el de las denominaciones no debe pasar por alto los sentidos y significados que otorgan los sujetos de estudio a las categorías de identificación y alteridad.

Por otro lado, con esta tesis pretendo realzar el valor de la etnografía no sólo como método de investigación cualitativa sino como modo de representación de la otredad. En esa línea, considero importante cuestionar aquellas formas de hacer etnografía que proyectan imágenes monolíticas de los Otros, en donde se exaltan algunas prácticas culturales –dancísticas, musicales, artísticas, festivas- como si definieran por completo a esa otredad, o en donde se remarca la pervivencia de rasgos culturales que supuestamente se habrían mantenido incólumes a través del tiempo. Ambas representaciones evidencian ciertas fallas: la primera, porque “folcloriza” las alteridades y soslaya el hecho de que en muchos lugares –como ocurre en El Faro- tales prácticas culturales ya no se realizan ni tienen un significado importante para la gente; la segunda, porque desconoce el carácter dinámico de la cultura y a veces cae en un esencialismo que dice muy poco sobre las recreaciones y transformaciones históricas.

Dadas esas consideraciones, pienso que esta etnografía podría ser útil al conocimiento de una cierta realidad “costachiquense” en la cual son otras las prácticas y narrativas que importan; en este caso particular, resultan socialmente significativas aquellas concernientes al trabajo

pesquero y a determinadas formas de mezcla –en especial, las que involucran a los sujetos definidos como *indios* y como *negros*-, más aún si se considera la preponderancia que han tenido ambos procesos –la pesca y el mestizaje- a lo largo de la historia de Punta Maldonado.

Finalmente, en la actualidad la “cuestión afrodescendiente” en la Costa Chica desborda el ámbito de lo meramente académico, y adquiere matices políticos manifiestos en las luchas de personas y colectivos civiles que se reivindican con los términos de *afromexicanos* o *pueblos negros*. Como señalé antes, estos actores demandan al Estado su derecho a ser reconocidos como grupos histórica y culturalmente diferenciados que han sido marginados, olvidados y excluidos; y exigen, entre otras cosas, visibilidad en los censos oficiales, acciones contra la discriminación y políticas públicas que mejoren su calidad de vida (Hoffmann y Lara, 2012; Lara Millán, 2014; Valdivieso, 2017; Velázquez e Iturralde, 2016). En ese escenario, la tesis también pretende proporcionar insumos antropológicos que contribuyan a la lucha político-identitaria y puedan ser de utilidad en los proyectos reivindicatorios.

El escenario: la Costa Chica y El Faro, un breve panorama etnográfico.

Antes de entrar en materia, es necesario presentar un contexto del lugar y la región en que llevé a cabo el estudio. Punta Maldonado, como ya dije, es una bahía de pescadores perteneciente al municipio de Cuajinicuilapa, en el Estado de Guerrero. En términos político-administrativos, este último se divide en siete regiones una de las cuales es la Costa Chica, a su vez conformada por quince municipios distribuidos en dos franjas territoriales: una costera y la otra serrana. A la franja costera pertenecen, además de *Cuaji*, los municipios de San Marcos, Florencio Villarreal, Copala, Marquelia y Juchitán. Por su parte, en la franja serrana se ubican las municipalidades de Tecoaapa, Ayutla de los Libres, Cuatepec, San Luis Acatlán, Azoyú, Ometepec, Iguala, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca.

En términos históricos, la Costa Chica de Guerrero surgió en oposición a otra región del Estado: la Costa Grande. Esta separación se consolidó en la segunda mitad del siglo XIX y sirvió para distinguir dos secciones del litoral guerrerense: la una, comprendida entre el puerto de Zihuatanejo y el de Acapulco, con aproximadamente 320 km de recorrido; la otra, extendida entre Acapulco y Cuajinicuilapa, con cerca de 180 km (Widmer, 1990: 20). Pero además de la diferencia geográfica, las dos regiones tuvieron trayectorias históricas muy

diferentes: mientras que en la Costa Grande fue mucho más importante la población de origen europeo e “indígena” –sobre todo nahua-, la Costa Chica se ha caracterizado por la presencia significativa de “afrodescendientes”, “mestizos” y diversos pueblos “indígenas” que hacen de esta una región pluricultural (Díaz Pérez, 2003; Quiroz, 2008; Widmer, 1990).

Desde una visión regional, la Costa Chica de Guerrero suele ser entendida en conjunto con la “Región Costa” del Estado de Oaxaca, en virtud del devenir histórico que ambas comparten, incluyendo la importante presencia de población “negra” o “afrodescendiente”.²² Por consiguiente, cuando antropólogos e historiadores hablan de la Costa Chica normalmente aluden a una región culturalmente heterogénea que se extiende desde el polo urbano de Acapulco, en Guerrero, hasta el de Huatulco, en Oaxaca (Campos, 1999: 149; Lara Millán, 2008: 16; Quiroz, Aguilar y Ortiz, 2013: 19).

En cuanto a la parte guerrerense, la división territorial entre los municipios de la franja costera y los de la franja serrana se asocia con otra división sociocultural que se ha configurado históricamente desde la época colonial. Esta “partición”, que de ningún modo es tajante, se traduce en una mayor presencia de “afromexicanos” en las planicies costeras, sobre todo en las zonas rurales que integran los municipios de Azoyú, Florencio Villarreal, Copala, Marquelia, Juchitán, Igualapa y Cuajinicuilapa. Por su parte, en las estribaciones de la Sierra Madre del Sur se asientan mayormente “indígenas” como son los amuzgos o *Nn'anncue Ñomndaa* –predominantes en Xochistlahuaca y también presentes en Ometepec y Tlacoachistlahuaca-; los mixtecos o *Ñuu Savi* –dispersos por los municipios de Ayutla de los Libres, San Luis Acatlán, Cuautepec, Igualapa y Tlacoachistlahuaca-; los tlapanecos o *Me'phaa* –emplazados sobre todo en Tecoanapa y Azoyú-; y los nahuas –dispersos entre San Luis Acatlán e Igualapa-. Por último, el sector “blanco” o “mestizo” se ha localizado especialmente en los principales centros urbanos de la región: San Marcos, Copala, Marquelia, Igualapa, Ometepec y Cuajinicuilapa.

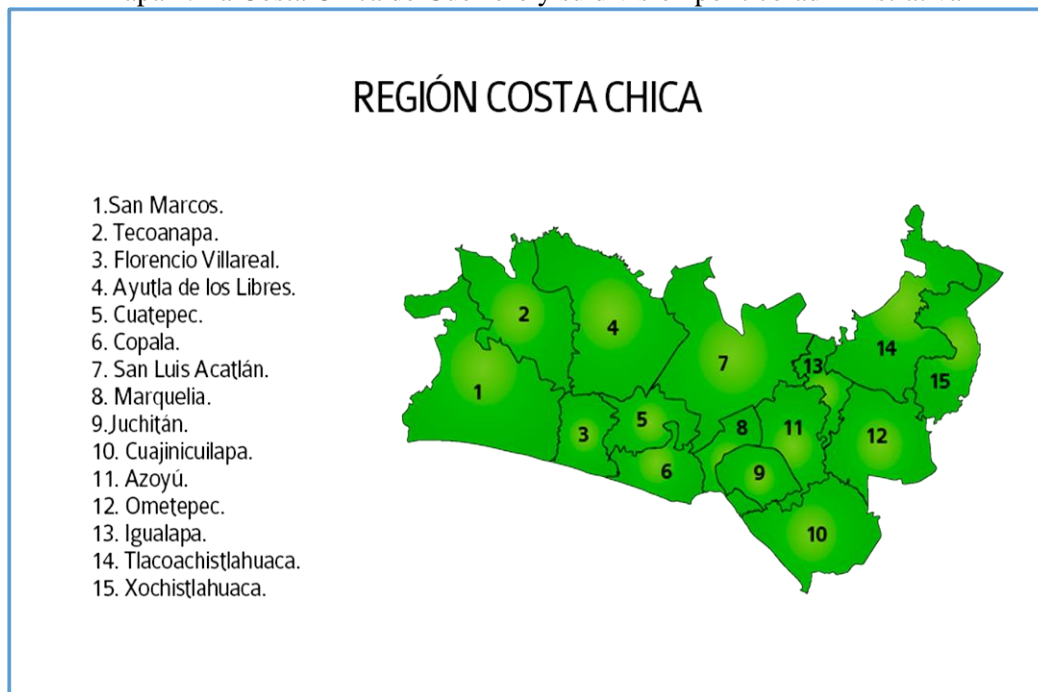
²² Según los datos de la Encuesta Intercensal del año 2015 (INEGI, 2015), en esta región oaxaqueña se ubican algunas de las municipalidades con mayor presencia de población que se reconoce “negra” o “afrodescendiente”: Santiago Tapextla (83,73%), Santo Domingo Armenta (76,10%), San Juan Bautista Lo de Soto (68,26%), Santa María Cortijo (53,67%), Santa María Huazolotitlán (49,42%), Santiago Llano Grande (49,21%), San José Estancia Grande (39%) y Santiago Pinotepa Nacional (33,87%). Este último ha sido desde tiempos coloniales el principal centro político, económico y administrativo de esa área, y varias de sus localidades –Collantes, Corralero o El Ciruelo-, cuentan con población mayoritariamente “afromexicana”.

Mapa 1. Las regiones de Guerrero



Fuente: <http://www.destakados.mx/2010/01/la-creacion-del-estado-de-guerrero/>

Mapa 2. La Costa Chica de Guerrero y su división político-administrativa



Fuente: transparencia.guerrero.gob.mx

Mapa 3. Cuajinicuilapa y sus principales localidades



Fuente: Gonzalo Aguirre Beltrán (1989 [1958]: 4).

Mapa 4. La zona del estudio: Punta Maldonado (El Faro) y localidades vecinas



Fuente: INEGI, con modificaciones realizadas por el autor.

Al enfocar la mirada hacia Cuajinicuilapa, nos encontramos con un municipio que, según los últimos datos censales, para el año 2015 contaba con 27.266 personas (13.642 hombres y 13.624 mujeres), de las cuales el 56,44% se consideraba “negra”, “afromexicana” o “afrodescendiente” (INEGI, 2015). El dato no es menor –y aquí puede verse por qué a *Cuaji* se le conoce como la “capital negra de México”-, sobre todo teniendo en cuenta que fue el único municipio de la Costa Chica Guerrerense en donde más de la mitad de la población se reconoció de tal forma.²³ Algunas de sus localidades más relevantes son: San Nicolás (con 3.267 habitantes), El Pitahayo (con 1.617 habitantes), Montecillos (con 1.011 habitantes) y Maldonado (con 939 habitantes), cuyas principales actividades económicas giran en torno a la agricultura (maíz, ajonjolí, copra, sandía, papaya, limón), la ganadería bovina y, en menor medida, el comercio.

Punta Maldonado es otra localidad importante de Cuajinicuilapa, con una población estimada de 949 personas (449 mujeres y 500 hombres), de acuerdo al último Censo Nacional de Población.²⁴ Al igual que las demás localidades del municipio, es un lugar con una notable marginación socioeconómica: 63% de las viviendas no cuenta con sistema de drenaje, 20,8% no dispone de agua entubada y aunque el 94% tiene energía eléctrica esta presenta cortes continuos en la época de lluvias. Además, el 33,5% de la población no es derechohabiente a servicios de salud, el 32% de la población mayor a 15 años es analfabeta y hay un bajo promedio de escolaridad (5.11). Por último, el nivel de ingresos es totalmente variable y dependiente de las temporadas de pesca y de los precios fluctuantes en el mercado (Villerías, 2009: 66-69). En razón a esa inestabilidad salarial, y a la falta de oportunidades de empleo y los bajos niveles de escolaridad, muchos habitantes –en especial, los hombres- han optado por emigrar hacia Estados Unidos o hacia otras ciudades del país, principalmente, Acapulco, Ciudad de México, Los Cabos y Monterrey.

²³ Siguiendo los datos de la Encuesta Intercensal (INEGI, 2015), otros municipios con una importante presencia “negra” en la Costa Chica Guerrerense son: Juchitán (37,13%), Florencio Villarreal (30,06%), Iguialapa (23,27%), Azoyú (21,26%) y Copala (18,28%).

²⁴ Sin embargo, estos datos se encuentran desactualizados puesto que presentan el registro poblacional del año 2010 y no toman en cuenta, por ejemplo, los constantes cambios que ha habido en la composición demográfica por causa de fenómenos como el de la migración internacional.

Imagen 1. Panorámica de la Bahía de Punta Maldonado



Tomada por: Alexandra Contreras Torres, 16 de septiembre de 2013

Imagen 2. Lanchas estacionadas en la playa de Punta Maldonado.



Tomada por: Giovanni Castillo Figueroa, 8 de noviembre de 2013

El medio natural de Punta Maldonado es una diminuta muestra del paisaje general de la Costa Chica Guerrerense.²⁵ La mayor parte del territorio son zonas de cultivo o pastizales para el ganado vacuno, intercalados con pequeños “parches” de bosque tropical subcaducifolio,²⁶ del cual los *fareños* extraen madera para diferentes usos –leña para cocinar, postes para los corrales del ganado o vigas para la construcción de enramadas-, y en donde unos pocos ejercen la cacería de conejo, armadillo y tejón. En contraste con otras poblaciones asentadas cerca al mar, El Faro no cuenta con zonas de manglar –como por ejemplo en Barra de Tecoanapa-,²⁷ ni con lagunas costeras –como en los casos de Corralero, Tecomate o Chautengo-. Tampoco es irrigado por grandes corrientes fluviales y sólo dispone de dos arroyos: el de Tecoyame y el De la Huerta. En últimas, el paisaje dominante en este lugar, aquel que concentra la atención de sus pobladores y en torno al cual gira la vida económica y social, es el de la playa y el mar.

Punta Maldonado se divide en tres barrios o colonias que algunos transportistas locales denominan: *Miramar* (o *de arriba*), *Costera* y *El 13*.²⁸ El primero de ellos comienza a la entrada del pueblo, sobre una carretera principal –la misma que comunica a *Cuaji* con El Faro- la cual se prolonga por casi 1km hasta el punto en que se erige el fanal electrónico que justamente le da el sobrenombre al pueblo, y desde donde es posible tener una panorámica de la playa y el mar. En este barrio se encuentran sitios importantes como el cementerio, el puesto de salud, la fábrica de hielo, tres lugares de culto –una iglesia católica y dos iglesias

²⁵ Según estiman los geógrafos, hoy día el medio natural de la Costa Chica Guerrerense presenta un mosaico de paisajes que se distribuye de la siguiente forma: 46,74% del territorio no tiene ningún tipo de vegetación pues corresponde a áreas de cultivo; 33,85% son zonas de bosque bajo subcaducifolio; 13,5% son llanuras, pastizales y sabanas; 2% son manglares; y 3,1% corresponde a coberturas vegetales varias (Sánchez, 1978: 58-60; Villerías, 2009: 58-60).

²⁶ El bosque tropical subcaducifolio emerge en zonas con temperatura media anual de entre 22° y 24° C, con precipitaciones de más de 1200mm anuales y suelos poco profundos y ricos en material húmico. En la Costa Chica Guerrerense, la cobertura vegetal sigue los cursos de agua, ocupa los suelos de origen aluvial en terrenos planos bien drenados y agrupa árboles de 4 a 15m de altura entre los cuales están: cacahuananche (*Licania arborea*), copal (*Bursera excelsa*), cuajinicuil (*Inga junicuil*), limoncillo (*Calycophyllum candidiasimum*), ocote (*Pinus teocote*), parota (*Enterolobium cyclocarpium*), quiebrahacha (*Hymenoes sp.*), roble (*Quercus virens*), tecomate (*Crescentia cujete*), tepehuaje (*Acacia sp.*) y zapotillo (*Achras zapota*) (Sánchez, 1978: 57-61).

²⁷ Los bosques de manglar en la Costa Chica se caracterizan por especímenes como el mangle rojo (*Rhizophora mangle*), el mangle blanco (*Laguncularia racemosa*), el mangle negro (*Avicennia germinans*) y el mangle botón (*Conocarpus erectus*) (Sánchez, 1978: 61; Villerías, 2009: 58-59).

²⁸ Antaño, a las colonias rurales se les conocía con el nombre de *cuadrillas*, que no eran otra cosa que caseríos dispersos y relativamente aislados que se situaban en derredor de comunidades previamente establecidas –como San Nicolás, Cuajinicuilapa o Maldonado-, o en espacios más retirados. Conforme aumentaba su densidad demográfica, tales *cuadrillas* podían integrarse dentro de aquellas locaciones preexistentes, o bien, convertirse en nuevos centros poblados –como fue el caso de Montecillos y, más adelante, de Punta Maldonado-.

evangélicas-, una tienda DICONSA –que ofrece productos como el maíz a bajos precios- una tienda de telefonía para llamadas nacionales y varias misceláneas o tiendas. La mayoría de los residentes de *Miramar* arribaron después de la década de 1970, con el auge de la actividad pesquera; algunos de ellos hoy cuentan con capital económico que se traduce en la posesión de tierras, ganado y lanchas. En este sector también se asientan familias y personas de origen “indígena”, avecinadas durante los últimos treinta años.

El barrio *Costera* continúa donde termina el *Miramar*. La carretera se prolonga unos 200mt y desciende hasta llegar al pie de la playa, en donde se extiende otra calle que corre en forma paralela a la línea de costa. En este barrio residen los miembros de las familias más antiguas –las cuales arribaron hacia finales de la década de 1930-, así como algunos de los pobladores más pudientes. De igual forma, en la colonia *Costera* se encuentran varios puntos importantes para la vida diaria: el Jardín Infantil Rufino Ávila Tamayo, la Escuela Primaria Venustiano Carranza, la casa de la comisaría municipal, la enramada comunitaria –donde se celebran las reuniones entre la comunidad y las instituciones gubernamentales-, el comedor comunitario –creado en 2015 por la Presidencia Municipal con recursos del DICONSA- y la mayoría de los sitios de almacenamiento de pescado (mejor conocidos con el nombre de *campamentos*). Asimismo, en este sector están los restaurantes y ramadas que atienden a los turistas, un billar y alrededor de cinco misceláneas. Por todo lo anterior, podría decirse que esta es la principal colonia de Punta Maldonado.

Finalmente, *El 13* es un barrio emplazado sobre una vía alterna que emerge de la calle principal a unos 30mt de la entrada del pueblo, y que culmina en un sector de la playa situado a unos 100mt hacia el noroeste del barrio *Costera*. En esta colonia se encuentra la Escuela Secundaria Niños Héroes de Chapultepec, una iglesia pentecostal y la cancha de fútbol, además de varias tiendas, un billar y la desembocadura del Arroyo de la Huerta. Muchos de los habitantes de este barrio arribaron a partir de la década de 1980, provenientes de lugares como Cacalote, Tierra Colorada o San Nicolás. La razón por la que este barrio se llama así tiene mucho que ver con la migración internacional que ha marcado el devenir del pueblo durante las últimas tres décadas; en efecto, entre finales del siglo XX e inicios del XXI, muchos de los actuales residentes viajaron hacia Estados Unidos, en donde integraron grupos juveniles –localmente conocidos con el mote de *cholos*- cuyos códigos de vestimenta y

comportamiento adoptaron y replicaron a su regreso. Puesto que algunas viviendas eran marcadas con el número “13” –número que, valga decir, se asociaba con uno de dichos grupos juveniles-, el barrio quedó “bautizado” de ese modo.²⁹

A diferencia de otras localidades de *Cuaji*, en El Faro las labores agropecuarias ocupan un renglón secundario en relación con la pesca, que es el principal modo de subsistencia. No obstante, dichas actividades son importantes en la medida en que representan fuentes de ingreso complementarias para las unidades domésticas. En cuanto a la agricultura, los suelos disponibles yacen sobre lomas o terrenos quebrados de baja calidad, que sólo pueden ser trabajados en la temporada de lluvias; de este modo, la experiencia agrícola es muy diferente a la de lugares vecinos como *Cuaji*, San Nicolás o Maldonado, que además de la “agricultura de temporal” subsisten de una “agricultura de humedad” al disponer de *chagües* o terrenos llanos, inundables y muy fértiles, los cuales se localizan en las vegas de los ríos y pueden ser aprovechados en la temporada de sequías.³⁰ Para los *fareños*, el proceso de cultivo supone siete fases: tumbar los árboles grandes, trozar las ramas de los árboles tumbados, *chaponar* –o sea, desmalezar la vegetación arbustiva-, quemar el terreno, sembrar las semillas, desyerbar las plantas y pizar o cosechar.³¹ Entre los principales productos cultivados destaca el maíz, que es destinado mayormente a la autosubsistencia o al consumo de los animales domésticos; como “cosechas de lucro”, también siembran ajonjolí, sandía y calabaza (para la venta de semilla), que generalmente son vendidos a compradores de *Cuaji*, Ometepec o de ciudades externas a la región como Puebla, Oaxaca y Ciudad de México.

²⁹ Sin lugar a duda, *El 13* es una marca de la contemporaneidad. Resulta curioso que la zona en que está emplazado este barrio fue, hace más de ochenta años, el sector escogido por algunos aventureros procedentes de Maldonado que habían llegado en el tiempo en que la bahía era un punto de salida y entrada de mercancías desde y hacia Acapulco. Con el ocaso de ese puerto de estibación, los maldonadenses regresaron a su pueblo de origen y el sector quedó deshabitado por completo, hasta que en el decenio de 1980 volvió a ser habitado por quienes hoy son vistos como *cholos*. Sobre este asunto volveré más adelante.

³⁰ Según Gonzalo Aguirre Beltrán, los *chagües* son “terrenos inundados en años sucesivos por las *correnteras* que dejan, sobre el suelo de textura arenosa, una capa fértil de limo. Pasadas las aguas conservan suficiente humedad para que en ellas se asegure una buena cosecha” (1989: 111). En este tipo de suelos, las siembras no se llevan a cabo en los meses de lluvia sino que, por el contrario, se realizan después de la temporada invernal. Antaño, ello implicaba el desplazamiento de las familias hacia estos terrenos bajos, en donde vivían durante la temporada de secas a la par con sus cultivos (Aguirre Beltrán, 1989: 111-113; Hernández, 1997: 100-102).

³¹ A grandes rasgos, el proceso agrícola es casi el mismo que describió Aguirre Beltrán en la década de 1940, si bien algunas tecnologías han cambiado: ahora hay semillas mejoradas, el desyerbe y mantenimiento del cultivo requiere el uso de pesticidas y herbicidas, y ciertos agricultores –aunque no en Punta Maldonado– emplean tractor en vez de quemar el terreno.

Por su parte, la actividad ganadera se focaliza en la cría de bovinos –y, en menor medida, de porcinos y aves de corral-. Los terrenos quebrados, que limitan el desarrollo de la agricultura, suponen de igual modo un problema para la cría del ganado vacuno, no sólo porque su arreo resulta más difícil que en los terrenos llanos, sino porque los animales son proclives a caer por barrancos y pendientes inclinadas. A pesar de estas constricciones ambientales, la ganadería vacuna representa una fuente constante de ingresos tanto por la comercialización de leche –cuya producción se incrementa en los meses de lluvia, cuando los pastos reverdecen y los animales disponen de fuentes de agua abundantes-, como por la venta de becerros en pie para el mercado cárnico regional y nacional. Sin embargo, no todos en el pueblo disponen de reses –entre otras cosas, porque tampoco disponen de tierras- y bien podría aseverar que la ganadería vacuna se acota a un grupo reducido que concentra capital económico y político. Entretanto, la cría de cerdos y de gallinas –sobre todo éstas últimas- está más generalizada en la localidad, y su destino se orienta mayormente al autoconsumo.

En términos jurídicos, El Faro forma parte de un anexo al ejido de San Nicolás concedido en 1967; por ello, hay un representante que eventualmente asiste a reuniones en dicho lugar a fin de discutir temas generales sobre el ejido. Empero, el devenir histórico de la localidad se dio de manera independiente al de aquel pueblo y la apropiación de la tierra siguió, fundamentalmente, lógicas individuales de uso que luego serían refrendadas a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE). En ese sentido, aunque hay un vínculo estrecho entre El Faro y San Nicolás, cada población siguió rumbos muy diferentes. Hoy en día, los *fareños* tienen relaciones mucho más cercanas con las vecinas localidades Tecoyame y La Culebra –pertenecientes al municipio de Santiago Tapextla, Oaxaca-, así como con el caserío de Tejas Crudas.

Al igual que ocurre en la mayoría de locaciones de la Costa Chica, en El Faro persiste la tradición matrimonial del *robo* o *huida*, que supone un patrón de residencia patri-virilocal (Aguirre Beltrán, 1989; Díaz Pérez, 1995 y 2003; Quecha, 2006). En esta modalidad, los novios –cuyas edades suelen variar entre los catorce y los veintidós años-, conciertan la fecha en que ella escapará de la casa paterna y pasará la noche en la casa de su enamorado; cuando esto ocurre, los *fareños* suelen comentar que el novio *ya robó* a la novia o que la novia *ya se juyó* con el novio. A la mañana siguiente, si la joven resulta virgen –cosa que “constata” la

madre del novio al observar las sábanas sobre las que durmieron- se encienden cohetes en señal de “festejo” ante una eventual boda.³² Unos días después, los padres del joven llevan una comitiva a la casa de los padres de la novia, a fin de acordar la fecha del matrimonio y aliviar las tensiones entre las familias; a este acuerdo le llaman *arreglo* y suele incluir un pequeño festejo con comida, música y baile, que corren por cuenta de los padres del novio. De igual manera, los gastos y la organización de la boda son asumidos por la familia del novio, la cual suele apoyarse en *padrinos* –personas cercanas de la localidad o de comunidades vecinas- que colaboran con ciertos rubros –pastel, adornos, bebida, centro de mesa, etcétera-. Llegado el día del matrimonio, quienes profesan creencias católicas suelen llevar a cabo una ceremonia de casamiento religioso por la mañana y otra de casamiento civil por la tarde, tras lo cual viene un ritual de *perdón* en el que los padres de la novia aceptan definitivamente el nuevo enlace y absuelven a su hija por *haberse juyido* y a su yerno por *habérsela robado*.³³ En la noche, por fin, se celebra una fiesta con música tropical a la cual asiste todo el pueblo –y en donde, dicho sea, suelen propiciarse nuevos *robos* o *huidas*-.

En el aspecto político-organizativo, Punta Maldonado cuenta con dos figuras de autoridad: el comisario municipal y el comandante de policía comunitaria.³⁴ El primero es elegido en una asamblea por voto directo, para un período anual que inicia en el mes de julio y culmina en el de junio; no recibe sueldo y entre sus principales funciones está la gestión de recursos para obras de interés público –reparación de las calles, mejoramiento del suministro de agua, construcción de enramadas comunitarias, readecuación de espacios escolares, entre otras-, así como la atención y resolución de conflictos internos. El segundo es designado entre quienes integran el cuerpo policial y sus tareas incluyen resguardar el orden público durante eventos públicos –se trate de bodas o de festejos patrios-, disolver las riñas callejeras y vigilar

³² En el caso contrario, es posible que la relación termine y la joven regrese a la casa de su padre con la vergüenza de *no haber salido con bien*. Antaño, esta costumbre era mucho más rígida de lo que es ahora. Durante mi estancia de campo, supe de varias mujeres que no eran vírgenes antes de ser *robadas* por el novio y, sin embargo, continuaron su relación hasta llegar a la boda. Ello depende mucho de la decisión del hombre, quien en algunos casos antepone sus preferencias sentimentales sobre las tradiciones familiares y comunitarias que asignan a la virginidad femenina un valor fundamental como símbolo de la honra (Aguirre Beltrán, 1989: 150-151).

³³ Anteriormente, según me relataban varios pobladores, este ritual de *perdón* incluía un azote público tanto para el novio como para la novia. Hoy día no es usual ver esta práctica.

³⁴ En Punta Maldonado, como en muchos pueblos de la Costa Chica Guerrerense, se adoptó la figura de Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC), entre otras cosas, para combatir el crimen organizado y cumplir con las labores de protección y defensa ciudadana que a juicio de los pobladores no realizaban los miembros de la Policía Municipal y Estatal.

que sean cumplidos los castigos que impone el comisario a quienes infringen las normas. Estos castigos varían de acuerdo con la gravedad del delito: si se consideran menores –riñas y agresiones, violencia doméstica, préstamos no pagados, problemas de linderos-, implican desde el pago de una multa hasta labores comunitarias o algunos días de encierro en la casa de la comisaría; pero si se consideran mayores –homicidio, abigeato, violación sexual-, la pena es el traslado forzado a la Casa de Justicia de San Luis Acatlán. Tanto el comisario municipal como el comandante de policía cuentan con el apoyo de los *principales*, nombre que reciben algunos adultos mayores que ya han ostentado cargos de autoridad en el pasado y cuyo consejo suelen pedir los comisarios a la hora de tomar una decisión.

Para cerrar este breve esbozo etnográfico, referiré rápidamente los aspectos relativos a la vida religiosa, festiva y cultural. La mayoría de los *fareños* profesa el catolicismo y es fiel devota de la Virgen de Guadalupe, cuya fiesta del 12 de diciembre celebran sin falta año tras año. De igual modo, a tono con el calendario festivo regional, muchos participan de la Fiesta de la Cruz (el 3 de mayo) y de las Fiestas a Santiago Apóstol que se llevan a cabo entre finales de julio e inicios de agosto.³⁵ Empero, la participación en estos eventos no es tan intensa como pudiera pensarse: la Fiesta de la Cruz pierde, al decir de los más creyentes, la importancia de antaño y los festejos al Señor Santiago nunca se han realizado en el pueblo, razón por la cual quienes participan deben ir a poblados como Montecillos, San Nicolás, Llano Grande o Santiago Tapextla. Por otro lado, hay un creciente número de personas que profesan creencias distintas del catolicismo –pentecostalismo, adventismo, presbiterianismo- lo que para algunos de los católicos más fervientes es la principal causa del progresivo desinterés hacia las tradiciones religiosas mencionadas.

Por último, en contraste con otros pueblos de la región, en El Faro muchas de las expresiones dancísticas y musicales que algunos antropólogos han marcado como “afromexicanas” o

³⁵ Las Fiestas al Señor Santiago se llevan a cabo durante tres días y evidencian la fuerte tradición ganadera de la región. En los primeros dos días hay recorridos a caballo con estandartes o imágenes religiosas alusivas al Santo, que llegan a un destino en el pueblo donde habrá comida –barbacoa de res y tamales de cerdo y pollo-, bebida, música y baile; los gastos corren por cuenta de los *capitanes* o *capitanas*, personas elegidas un año antes cuyo deber es llevar dichos *presentes* a las viviendas de aquellos y aquellas que han escogido como los *capitanes* o *capitanas* del próximo año (a la manera de una estafeta que se transmite de manera sucesiva). Al segundo y tercer día se desarrollan competencias entre jinetes que desembocan en el sacrificio sangriento de un gato y varios gallos. Por último, en la noche del tercer día hay un baile en la plaza central al que asiste todo el pueblo (Solís, 2009: 194-198).

“afromestizas” no se encuentran presentes. Tal es el caso de la Danza de los Diablos,³⁶ que aún está vigente en lugares como *Cuaji*, o la del Toro de Petate,³⁷ que todavía se ejecuta en San Nicolás. Algo similar sucede con ciertas expresiones musicales como los sones de artesa,³⁸ totalmente inexistentes en Punta Maldonado, o las chilenas y los corridos costeños,³⁹ que cada vez se oyen menos en la localidad pues otros géneros se han impuesto en los últimos años –entre ellos, la bachata, el reggaetón, la banda y el corrido norteño-. La única tradición cultural que realmente tiene importancia para los *fareños* es la celebración de las Fiestas Patrias –el 14 y 15 de septiembre-, en donde no se reivindica una pretendida “identidad negra” sino la pertenencia a la nación mexicana. Ello tiene mucho sentido si consideramos el contexto histórico de invisibilidad y exclusión en el que precisamente se ha desconocido la presencia pasada y presente de los “afrodescendientes”; exaltar las Fiestas Patrias es una forma de decir que, sin importar el color o la cultura, El Faro también es parte de México.

³⁶ La Danza de los Diablos, celebrada los días 1 y 2 de noviembre, representa al espíritu de los muertos que salen de sus tumbas a visitar a sus familiares y, al mismo tiempo, refleja la fuerte tradición ganadera de la región. Es un evento lúdico en donde los danzantes se compenetran con el público que observa su recorrido a lo largo del pueblo. Los danzantes son alrededor de doce hombres que representan el rol de *vaqueros*: visten harapos, calzan botas y portan mascarar hechas con crines y colas de caballos; entre ellos hay un personaje conocido como *Pancho* o *Diablo Mayor*, quien látigo en mano marca los pasos de la coreografía: zapateos recios en el piso, fuertes gruñidos y brazos sueltos a los costados alternándose hacia adelante y atrás. También figura otro personaje, *La Minga*, un hombre ataviado con ropajes, peluca y máscara de mujer quien interactúa tanto con el público como con los *vaqueros*. La danza tiene un acompañamiento musical en donde suenan tres instrumentos: la *charrasca* –quijada de burro o caballo con los dientes flojos que se frota con un clavo grande, produciendo un sonido similar a la maraca-, el *bote*, *arcuza* o *tigrera* –calabazo cuya parte superior tiene un parche de cuero que al accionarse ofrece tonos graves-, y el violín o armónica –los cuales proporcionan la melodía musical- (Añorve, 2011: 37-40; Solís, 2009: 255-257; Varela, 2014: 60-61; Velázquez y Martínez, 2016: 34).

³⁷ La Danza del Toro de Petate, al igual que la de los Diablos, refleja la fuerte tradición ganadera de la región. En ella participan los mismos personajes –*Pancho*, *Minga* y *vaqueros*-, aunque se añade un cuarto elemento: el *toro*, que es una armazón de madera elaborada con madera y fibra de palma de petate –de ahí el nombre-, cargada por un hombre que realiza movimientos circulares conforme avanza el recorrido por el pueblo (Varela, 2014: 61). En pueblos como San Nicolás, la realización de esta danza incluirse en los festejos al santo patrono homónimo, el día 10 de septiembre (Lewis, 2012: 100-104; Solís, 2009: 219-226).

³⁸ El son o fandango de artesa es una tradición musical que antaño acompañaba las bodas y las fiestas en honor a Santiago Apóstol. El conjunto musical incluye violín, jarana, guitarrita o bajo y cajón, y el baile se efectuaba por parejas (hombre con mujer o mujer con mujer) sobre una plataforma de madera de parota en cuyo costado se tallaba una figura zoomorfa semejante a un equino o bóvido (Ruíz Rodríguez, 2011: 45-47; Velázquez y Martínez, 2016: 36).

³⁹ Las chilenas son canciones que combinan versos amorosos, picarescos o de elogio al paisaje natural de la región, y se bailan a un ritmo zapateado con pañuelos o paliacates rojos en el piso; de presumible origen afroperuano, fueron llevadas a la región, a mediados del siglo XIX, por marineros chilenos –de ahí el nombre- que atracaban en el puerto de Acapulco (Solís, 2009: 237-238; Vaughn, 2004: 87-88). Los corridos son canciones que relatan acontecimientos importantes de la vida diaria, aunque muy especialmente, episodios violentos que involucran riñas, asesinatos, venganzas o enfrentamientos con la autoridad (Añorve, 2011: 97-108; Gutiérrez Ávila, 1988).

Estructura del documento.

Esta tesis se divide en dos partes. La primera contiene cuatro capítulos en los que examino la relación entre identidad y mestizaje, a partir de la categoría del *revuelto* o *mestizo* con la cual suelen identificarse los *fareños*. El primer capítulo analiza la presencia de ese *Nosotros revuelto* en las narrativas cotidianas y en algunos mitos o relatos de origen (que constituyen lo que he llamado un “pasado mítico”). El segundo capítulo presenta un recuento de los procesos sociales que han marcado el devenir de la Costa Chica desde el período colonial hasta el posrevolucionario, y explora la relevancia del *mestizo* en las categorías de identidad de esas épocas pretéritas (las cuales conforman un “pasado lejano”). Finalmente, los capítulos tres y cuatro realizan un recorrido pormenorizado de la historia reciente de El Faro (o lo que he nombrado su “pasado cercano”) a fin de explicar cómo se configuró y consolidó la narrativa del *Nosotros revuelto* en la localidad.

La segunda parte se divide en cuatro capítulos en los que exploro a detalle el universo de la pesca y su relación con la otra categoría relevante de identificación en El Faro: *pescador fareño*. El capítulo quinto aborda una dimensión nodal de este proceso, el “saber pescar”, referente al conocimiento empírico, los modos de aprendizaje y las representaciones sobre los actores inmersos. El capítulo sexto describe otra dimensión esencial, la “praxis pesquera”, relativa a las prácticas y procedimientos que marcan el día a día de la actividad en el mar. El capítulo séptimo profundiza un tercer elemento importante del proceso, el “vivir de la pesca”, concerniente a las relaciones de oposición que se entablan en las dinámicas de captura, distribución y comercio del pescado. El capítulo octavo explora la “eficacia simbólica de la pesca”, asociada a las percepciones, representaciones o discursos en torno al oficio pesquero y su ligazón con las narrativas de adscripción espacial y laboral.

Al final del documento vendrá una sección de conclusiones, que además de recoger los principales argumentos expuestos a lo largo de la tesis, discutirá y problematizará los rótulos identitarios de *revuelto* y *pescador fareño* en relación con: a) el estudio antropológico de la identidad –y de conceptos polémicos como el de mestizaje-; b) el movimiento “etnopolítico” de la Costa Chica –y la emergencia de otras categorías de uso político y reivindicatorio-; y c) la noción de “afrodescendencia” –y los debates inagotables en torno a las denominaciones de la Otredad-.

PRIMERA PARTE

La emergencia del *Nosotros revuelto*. Mestizaje e identidad en el pasado “mítico”, “lejano” y “cercano” de Punta Maldonado

- Haz de cuenta, yo me junté con ella. Yo soy negro y ella es india. Ya mis hijos, ellos no son ni negros ni indios sino... cómo es que se les dice... eso tiene un nombre... *mestizo* me parece que se les dice.
-Ya ese es el mestizo.
- Es el nombre: mestizo. Ya no es negro ni indio; es la cruce de los dos (Evaristo y Cirina, 5 de abril de 2016).

Don Evaristo y doña Cirina, a quienes debo enorme gratitud por su apoyo y amistad a lo largo de mi estancia etnográfica, proporcionan una narrativa sobre la identidad que en gran medida comparten sus vecinos en El Faro. Él, un hombre *negro* –así se autodenominaba- cercano a los 80 años, antiguo pescador y milpero, nacido en la localidad de Maldonado y residente en El Faro durante casi toda su vida; ella, una mujer de origen “amuzgo” –en ocasiones se decía *india* y en otras *blanca* o *blanquita*- de aproximadamente 50 años, comerciante de pescado y ama de casa, oriunda de una pequeña comunidad rural de Ometepec y asentada en Punta Maldonado desde finales de la década de 1980. Al cabo de unos años de haberse conocido, iniciaron una relación afectiva de la que nacieron tres varones –Felipe, Moro y Julio-, a los cuales don Evaristo denomina, no sin cierta vacilación, con la palabra *mestizos*. Mestizos porque, como bien comenta, “tienen cruce de negro y de india”.

Lo anterior resulta relevante en cuanto alude a una experiencia social bastante generalizada en el pueblo: el mestizaje. Un mestizaje que, sobre todo, ha implicado la relación entre sujetos marcados como *indios* y sujetos definidos como *negros* o *morenos*, tal cual se observa en la historia de doña Cirina y don Evaristo. En virtud de estos procesos de intercambio, las narrativas de la identidad colectiva en El Faro tienden a reforzar el carácter “mixturado” de la misma:

Acá estamos más revolcados, o sea que *la raza está más revuelta*. Hemos negros, güeros, inditos, de todo ves acá (Cusuco, 3 de octubre de 2013. Énfasis añadido).

Mis hijos yo no sé qué serán. Mestizos me parece que les dicen. Porque vienen de los dos, de morena y de blanco. *Muchos se han mezclado, yo veo que desde hace mucho tiempo* (Santiago, 12 de julio de 2016. Énfasis añadido).

Ya *la raza está campechana*. Todo revuelto, pues. Negro con indio, indio con negro. Ya ve que se junta el moreno con la india, la india con el moreno. Al negro le gusta pues la india, y el indio también quiere con morena. Ya todo revuelto (Gerardo, 12 de diciembre de 2016. Énfasis añadido).

Esta idea de un *Nosotros revuelto, mestizo, campechano o cruzado* es muy común entre los pobladores de Punta Maldonado y responde a un contexto particular en el cual el intercambio *negro-indio* ha signado las experiencias de la cotidianidad. De esta forma, el mestizaje figura como un elemento crucial para el análisis de los procesos identitarios en El Faro. Pero antes de continuar es importante explicitar qué entiendo por identidad y por mestizaje.

Identidad: aproximación conceptual.

Es posible entender la noción de identidad a partir de los rasgos nodales que la definen: 1) su aspecto socio-simbólico; 2) su carácter relacional y contrastante; 3) su dimensión múltiple; 4) sus componentes discursivos e ideológicos; 5) su cualidad procesual y móvil; y 6) su heterogeneidad. Rápidamente me referiré a cada una de estas características.

La identidad es una construcción del sentido social, o sea, es una construcción simbólica. Ello supone tres aspectos que transcurren simultáneamente: 1) la conservación, reproducción o permanencia en el tiempo de un sujeto determinado; 2) su identificación como una unidad con ciertos límites; y 3) su diferenciación de otros sujetos que, de igual manera, reconocen a aquel como distinto (Aguado y Portal, 1991: 32; Giménez, 2003: 9). Estas tres experiencias de sentido se corresponden con prácticas socioculturales que aseguran la reproducción de un grupo, permiten su identificación común y producen la diferenciación frente a otros grupos. En El Faro, ciertas prácticas –los ritos matrimoniales, las ceremonias mortuorias, el modo de hablar y de vestir, los tratos cotidianos–, se piensan como referentes mediante los cuales se recrea la identificación y distinción de actores como los *indios* y los *negros*. No se trata, valga decir, de rasgos objetivos sino de elementos socialmente significativos para los actores:

En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización [...] Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente *aquellas que los actores mismos consideran significativas* (Barth, 1976: 15. Énfasis añadido).

En consonancia con lo anterior, la identidad constituye una forma de organización social de las diferencias culturales, subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros. En ese sentido, se elabora en la interacción de los grupos sociales, mediante procesos de inclusión y exclusión en los que se establecen fronteras que a su vez definen a tales grupos y explican su persistencia (Giménez, 2009: 39-40).

En segundo lugar, la identidad es relacional y contrastiva. No se puede hablar de ella sin remitir al concepto de alteridad, o lo que es igual, no se puede definir a un “Nosotros” sin contrastarlo o diferenciarlo de unos “Otros” (Barth, 1976; Bartolomé, 1997; Cardoso de Oliveira, 2007; Portal, 1997; Restrepo, 2007). Esta idea del contraste –que a su vez implica la necesaria relación entre dos o más elementos- es vital en la conceptualización de dicha noción, puesto que:

Cuando una persona o un grupo se afirman como tales, lo hacen como un medio de diferenciación en relación con alguna persona o grupo con el que se confrontan; es una identidad que surge por oposición, implicando la afirmación del *nosotros* delante de los *otros*, sin afirmarse jamás en aislamiento (Cardoso de Oliveira, 2007: 91. Énfasis en el original).

Así, la identidad se elabora a partir de la auto-adscripción y la hetero-adscripción que surgen en el marco de relaciones contrastantes entre dos o más actores sociales, los cuales se perciben como culturalmente distintos. Como sugiere Stuart Hall, la construcción de la diferencia es imprescindible en la formación del “uno mismo”; es decir, no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro, el cual no está afuera sino también adentro: “Solamente cuando hay un Otro puede uno saber quién es uno mismo” (2010a: 344). En El Faro, los dos elementos contrastivos por excelencia son aquellos que se perciben *indios* y aquellos que se perciben *morenos*; a partir de las interacciones y los contrastes se refuerzan las distinciones o se generan nuevas identificaciones –tal y como ocurre con el *Nosotros revuelto*-.

En tercer lugar, la identidad no existe en forma aislada ni se presenta en abstracto; esto quiere decir que va asociada a otros planos de la vida social, y por tanto, contiene diversos niveles de identificación: el generacional, el de género, el étnico, el regional, el de clase, el nacional, etcétera (Portal, 1997: 51). En consecuencia, no habría una “identidad en singular” sino “identidades en plural”, que son múltiples y se entrecruzan constantemente, tanto en el nivel del sujeto-individuo como en el del sujeto-colectivo (Restrepo, 2007: 26). Una persona puede asumirse al mismo tiempo como *morena* (adscripción étnica), *mujer* (adscripción de género), *adulta* (adscripción por generación), *cristiana* (adscripción religiosa) y *pobre* (adscripción de clase social), acentuando u ocultando alguna de esas identificaciones dependiendo del lugar, momento y persona(s) con la(s) que esté interactuando.

De igual manera, los miembros de un grupo social pueden expresar su identidad colectiva conforme al lugar o la región en la que habitan, pero sin dejar de lado otras etiquetas identitarias basadas en la adscripción étnica o la ocupación laboral, por mencionar solo algunas. Los habitantes de Punta Maldonado se autodefinen con el término *fareños* y así marcan su identificación con el lugar de origen y/o residencia; no obstante, también se identifican con rótulos como *negros*, *morenos* o *mestizos* –siguiendo criterios étnico-culturales- o como *pescadores* –en virtud del desempeño de este oficio particular- y así sucesivamente.

Ahora bien, las múltiples adscripciones identitarias entran en relaciones de articulación, tensión, antagonismo o contradicción (Hall, 2010b). Una joven mujer “afrodescendiente” puede, dentro de su comunidad, resaltar las dos primeras identificaciones –mujer joven- y conforme a ello asumir roles específicos, producir y reproducir cierto orden de discursos y actuar de determinadas maneras, diferentes a la forma en que lo haría un hombre adulto. Esta mujer hipotética también podría remarcar su identidad de *negra* en las relaciones cotidianas al interior de su grupo doméstico, o de *morena* en las relaciones diarias que sostiene con las *indias*, a quienes percibe como culturalmente distintas. Asimismo, es posible que enfatice su condición de *mexicana* al interactuar con extranjeros o personas procedentes de otros Estados de la República, a fin de reivindicar su identidad nacional ante las experiencias de discriminación racial e invisibilidad que en ciertas situaciones la llevan a ser tratada como

“extranjera en su propio país”.⁴⁰ En todas esas situaciones la mujer generará otra suerte de demandas, elaborará otro tipo de discursos y realizará acciones diferentes, y pese a esto, todas esas adscripciones –género, generación, aspecto físico, pertenencia étnica o nacionalidad– podrán articularse entre sí o entrar en abierto antagonismo (Hall, 2010a, 2010b; Restrepo, 2007).

Por consiguiente, todas las múltiples identidades se combinan de distintos modos en situaciones específicas, siendo difícil separarlas en forma tajante o radical; hacerlo conlleva a sesgar la mirada y reducir el amplio espectro que opera en la realidad, por ejemplo, enfocando en exceso la mirada en la adscripción por género y paralelamente, minimizando otras dimensiones relevantes como la clase y la etnia. Sin embargo, aun cuando es imposible eludir las diversas identidades que se traslapan en un momento y lugar determinados, es conveniente hacer un ejercicio de abstracción en el que se delimite con precisión las diferentes adscripciones que operan, para después observar cómo se entrecruzan. En este trabajo me interesa analizar dos categorías identitarias estrechamente vinculadas –*revueltos* y *pescadores*–, que responden, por un lado, a una cierta adscripción étnica-cultural, y por el otro, a una laboral u ocupacional; ello no implica borrar del análisis otras identificaciones que se generen, pero sí dirigir la atención hacia estos dos ámbitos particulares.

En cuarto lugar, las identidades se constituyen discursivamente, es decir, están atravesadas por el lenguaje, en el cual se establecen las condiciones de posibilidad de las percepciones y los pensamientos, pero también de las experiencias y las prácticas (Restrepo, 2007: 27). Por la misma razón, en los discursos identitarios ya hay, de entrada, una incidencia, un efecto sobre la realidad. Cuando un actor se define con las categorías de *hombre*, *moreno*, *mexicano*, *pescador*, etcétera, está predisponiendo una serie de percepciones sobre el mundo, al tiempo que presupone determinados modos de acción en el mismo. Ello también tiene que ver, según lo veo, con el componente ideológico que algunos autores refieren al analizar las identidades –étnicas, en especial– (Bartolomé, 1997 y 2009; Cardoso de Oliveira, 2007). No se trata, valga aclarar, de la ideología en su acepción de “falsa conciencia” –cual si fuera una mera

⁴⁰ Son de sobra conocidas las diferentes prácticas discriminatorias hacia las personas *morenas* de la Costa Chica, especialmente cuando salen de su región. Desde ser forzadas a recitar el himno nacional para “probar” su nacionalidad, hasta sufrir la deportación hacia países centroamericanos y caribeños a los cuales se asocia la idea de “lo negro” (Colectivo África A.C, 2013; Torres y Ramírez, 2008; Velázquez e Iturralde, 2012).

ilusión producto del error-, sino vista en términos de un ordenamiento cultural, o sea, de un cuerpo de representaciones sociales situadas en un lugar y un tiempo, desde los cuales se apropia, tamiza y ordena la experiencia vivida (Aguado y Portal, 1991: 32). De esto se colige que no es posible entender la identidad sin el nivel ideológico-discursivo que condiciona su emergencia, tanto en la dimensión de las percepciones como en la de las prácticas.

Además de ser contrastantes, múltiples e ideológicas, las identidades están históricamente situadas, y como menciona Miguel Bartolomé, no pueden ser entendidas al margen de la historia y el contexto social en los cuales emergen: “lo maya de ahora no es idéntico a lo maya del preclásico [puesto que] como toda identidad étnica, se construye en cada momento histórico” (2009: 62). Así, una cosa es ser *indio*, *moreno* o *mestizo* en los albores del período colonial –cuando a la Costa Chica se le conocía con otro nombre- y otra muy distinta serlo en la época actual.

Siguiendo ese planteamiento, las identidades son procesuales, es decir, no son esencias perennes ni inmutables, y siempre se están transformando –incluso aquellas que en apariencia tienen un halo de “ancestralidad” o “tradicionalidad”- (Restrepo, 2007: 26). En ese orden de ideas, parafraseando un planteamiento de Víctor Turner, las identidades son un flujo social que si bien adoptan en ciertos momentos una forma fija y regularizada, no por ello dejan de lado su cualidad procesual (2002: 113). Dicho de otro modo, la identidad:

No puede pensarse como un objeto que se posee y se otorga de generación en generación (como una suerte de estafeta), ni como un conjunto de rasgos que se pueden describir de manera permanente (como una fotografía), ni como una “naturaleza” o esencia en sí misma. La identidad *debe pensarse como un proceso de contraste con otros* –lo cual implica un proceso de identificación y reconocimiento-, *siempre en movimiento y por lo tanto siempre reconstituyéndose* (Portal, 1997: 51. Énfasis añadido).

En virtud de esa cualidad procesual, sería mejor hablar de “identificaciones” en vez de “identidades”, pues de esta forma se les dejaría de pensar como cosas estables y se remarcaría su carácter móvil y fluctuante. En ese tenor, las identificaciones no están dadas naturalmente ni se ajustan a ontologías esenciales; se configuran y reconfiguran de acuerdo a situaciones y escenarios específicos. En palabras de Eric Hobsbawm, “la mayor parte de las identidades colectivas son más bien camisas que piel: son, en teoría por lo menos, opcionales, no

ineludibles” (García Canclini, 2004: 36). En la Costa Chica, por ejemplo, hoy día “se es “negro” en familia, “moreno” en la ciudad y “mexicano” frente al extranjero” (Hoffmann, 2006: 126), pues como plantea esta misma autora, “según los contextos, los espacios y las relaciones locales de subordinación, los afroamericanos activan ciertas opciones en vez de otras, de manera individual o colectiva” (2006: 128).

Por último, si los procesos identitarios son móviles e inestables, entonces son heterogéneos. Ello implica un aspecto fundamental: nunca hay consenso absoluto entre los miembros que forman parte de un colectivo; no todos coinciden en torno a las mismas ideas ni piensan exactamente igual o tienen idéntica perspectiva de la realidad, como si fueran réplicas de un molde que piensa, habla, cree y actúa de un único modo. Aun cuando las personas de una colectividad se asuman como una unidad en la que se comparten valores, creencias, ideas y acciones, no por ello se sigue que el grupo necesariamente constituya un conjunto homogéneo y monolítico:

Debemos aceptar, en fin, que la composición de las identidades colectivas es heterogénea, abierta, inestable y dispuesta al cambio, algunas veces a pesar de quienes se asumen como unidad, y muchas otras a pesar de los grupos mayores que las dominan. Si las identidades son heterogéneas y abiertas, dispuestas al cambio, inestables y equívocas, en conflicto, temporales —a veces fugaces, sorprendentes—, desgarradas, entonces son históricamente discontinuas (Díaz Cruz, 1993: 66).

En Punta Maldonado, la noción de *revuelto* o *cruzado* evidencia esa heterogeneidad en las identidades colectivas de la que habla Rodrigo Díaz Cruz. Una persona que se asume *mestiza* o que dice que *la raza está campechana* —aquí “raza” equivale a “pueblo” o “gente” y no a una connotación exclusivamente biológica o fenotípica—,⁴¹ está reconociendo de forma explícita la diversidad de su procedencia y proyectando, entonces, una actitud abierta con respecto a su identidad. El *Nosotros revuelto* que muchos *fareños* asumen en la actualidad se revela, de esta manera, como una categoría anti-esencialista que acepta a las claras la multiplicidad y la heterogeneidad. Aquí, el mestizaje como concepto se erige en un elemento nodal y por ello es menester hacer algunas reflexiones.

⁴¹ En El Faro —y diría que en toda la Costa Chica— cuando las personas hablan de “raza” no refieren únicamente el color o el fenotipo. La noción es mucho más amplia, pues remite a costumbres, tradiciones, estilos de vida, creencias, maneras de comportarse. Por eso, si *la raza está campechana* no es sólo por causa de las mezclas biológicas sino, además, por los intercambios culturales.

Mestizaje: ideología nacional y proceso local.

En México, hablar de mestizaje es hablar de una de las cuestiones neurálgicas no sólo de la reflexión antropológica –y de las ciencias sociales y humanas en general-, sino del proceso de construcción de la nación (Portal y Ramírez, 2012; Saade, 2009). Durante los años que siguieron a la Revolución, intelectuales de la talla de Manuel Gamio –padre fundador de la antropología mexicana- y José Vasconcelos –primer Secretario de Educación Pública-, consolidaron el programa integracionista desde el cual se imaginó la moderna idea de nación en el país. En ese marco, el “sujeto nacional” imaginado no fue otro que el “mestizo”, entendido básicamente como la mezcla entre españoles e indígenas.

Por supuesto, esta idea del “mestizo” como sujeto de una imaginada “nación mexicana” no surgió en el período posrevolucionario. Desde las postrimerías del siglo XVIII, en el contexto del “patriotismo criollo” previo al proceso de Independencia, pensadores como Francisco Xavier Clavijero o fray Servando Teresa de Mier reivindicaban al indígena como elemento esencial de una identidad “criolla” en la que se daba por descontada la relevancia de la herencia española (Portal y Ramírez, 2012: 44-48). Durante la segunda mitad del siglo XIX, de la mano de intelectuales como Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio y Justo Sierra, continuaron los debates sobre el papel del mestizaje indo-hispano en la configuración de la identidad nacional; ello daría pie al desarrollo de una “ideología mestizófila” desde la cual se buscaba la homogeneización racial y cultural de la joven nación (Mvengou, 2016: 92; Saade, 2009: 33-35). Finalmente, en los albores de la Revolución y en el marco de las discusiones científicas propias de la época, Andrés Molina Enríquez apuntalaría el programa “mestizófilo” que propugnó por la unidad física, lingüística y cultural de la nación mexicana al proyectar al “mestizo” como el sujeto histórico de la misma (Good, 2005: 147-148; Portal y Ramírez, 2012: 81-84; Saade, 2012: 61-63). De este programa ideológico abreviarían Gamio, Vasconcelos y los demás antropólogos e intelectuales del período posrevolucionario.

Así comprendido, el mestizaje se ha pensado como el signo distintivo de la “mexicanidad”; en consecuencia, al “mestizo” se le ha concebido como el “sujeto mexicano” por excelencia. En esa medida, el mestizaje –o mejor, la “mestizofilia”- es un discurso ideológico que acompaña la conformación de la moderna nación mexicana; en concordancia con Marta Saade, se trata de “una producción ideológica sustentada en el campo científico de las últimas

décadas del siglo XIX, que plantea la mezcla racial como deseable y como principio para la producción de una base social del Estado-nación” (2012: 64). Pero esta glorificación de la mezcla omitía claramente la presencia de sujetos distintos al indígena y al español, como era el caso de los africanos y sus descendientes. Ello devino en la exclusión de estos últimos, no sólo en el proceso de construcción nacional –en donde han sido invisibilizados hasta fechas recientes- sino también en el ámbito de la pesquisa antropológica:

Esta situación excluye de los debates nacionales, intelectuales y políticos a las minorías afromexicanas. Por un lado, no son pensadas como elementos del mestizaje mexicano, y por el otro, no son vistas como un “otro interno” [...] Ni tuvieron un papel definido en los relatos de la Nación, ni tampoco fueron “lo suficiente” interesantes para ser estudiadas durante un cierto tiempo. Estas exclusiones tienen consecuencias sobre el propio conocimiento de estas minorías afromexicanas, de sus trayectorias y produjo un méconnaissance [desconocimiento] de larga escala y de largo espacio de los otros mexicanos hacia los afromexicanos (Mvengou, 2016: 93).

De acuerdo a lo anterior, en cuanto constructo ideológico para la homogeneización nacional, o sea, en tanto “ideología mestizófila”, el mestizaje ha exaltado el legado indígena y español a la vez que ha ocultado, borrado o marginado la participación de otros grupos sociales en la construcción histórica de México, entre ellos, a los africanos y sus descendientes (Vinson, 2004: 55-56). De este modo, visto como narrativa ideológica nacional, el concepto resulta problemático puesto que “ha negado y obstaculizado el reconocimiento de la diversidad cultural que caracteriza a la sociedad mexicana” (Velázquez, 2011: 19).

Sin embargo, a pesar del uso ideológico-asimilacionista de la categoría de “mestizaje”, es imposible desconocer los intercambios, transformaciones y re-creaciones que, en efecto, han ocurrido entre distintos grupos sociales a lo largo de la historia de México (Velázquez, 2011: 19-20). Es decir, aun cuando la “mestizofilia” ha sido un factor nodal de la invisibilidad de las diversidades, no por ello se pueden obviar los mestizajes entendidos como dinámicas de convivencia e intercambio físico, económico, lingüístico, religioso y sociocultural, que han signado el devenir histórico del país. En este punto, concuerdo plenamente con Odile Hoffmann y María Elisa Velázquez, quienes consideran que:

El mestizaje no es necesariamente disolución y negación que limita la diversidad y pluralidad; es también recomposición y creación. No se trata sólo de entender la transformación del indio en mestizo o la asimilación del africano por la cultura

mestiza, pero sí de entender los procesos, transformaciones o apropiaciones de nuevas o distintas dinámicas sociales, económicas y culturales (Velázquez y Hoffmann, 2007: 67).

En esa medida, hay al menos dos lecturas de la noción de mestizaje. Por un lado, se le puede comprender como el constructo ideológico de la integración nacional desde el cual se concibió, en una visión totalmente homogeneizadora y asimilacionista, un único sujeto de la nación mexicana, el “mestizo”, visto a su vez como el resultado de la mezcla racial y cultural entre indígenas y españoles. Por otro lado, la categoría de mestizaje puede leerse en términos de los procesos sociales concretos de intercambio, recreación y reproducción cultural entre actores que se perciben diferentes. Desde esta óptica, “mestizo” no es sólo el sujeto que se reconoce descendiente de “español” e “indígena” –la “Raza Cósmica” de la cual hablaba Vasconcelos-, sino que puede emerger a raíz de múltiples entrecruzamientos y reconocerse heredero de diversos legados culturales, de acuerdo a los contextos locales específicos.

En consonancia con lo anterior, en este texto entenderé la categoría de mestizaje no en cuanto discurso ideológico de la nación sino en cuanto proceso social susceptible de ser significado y resignificado de múltiples modos en los escenarios locales. Al examinar el mestizaje en este sentido es posible redimensionar la noción de “mestizo” en contextos como los de El Faro. Allí, valga insistir, el significado de dicha categoría está menos asociado a “lo español” y mucho más relacionado a “lo indio” y a “lo negro/moreno”. En otras palabras, una cosa es el “mestizo” producido por la “ideología mestizófila” y otra muy diferente el *mestizo* concebido en lugares concretos como El Faro. La distinción es crucial, pues como ha argumentado Añorve Zapata, la primera conceptualización no se corresponde con –y es excluyente de- la realidad de los “costachiquenses”:

No es fácil aceptar que no somos *mestizos*, que en esa visión somos invisibles, que se extirpa lo africano como raíz original. Los afrodescendientes que habitamos la Costa Chica nos asumimos como mexicanos; somos mexicanos; sin embargo, si la construcción de lo mexicano sólo se debe a europeos y a indios americanos, tal concepto nos excluye (Añorve, 2017: 124. Énfasis en el original).

Así las cosas, el objetivo de esta primera parte es analizar por qué en Punta Maldonado la idea del *mestizo* –o del *revuelto*- implica de manera directa al *negro* y al *indio*. Ello tiene que ver, según espero mostrar, con las dinámicas históricas que han marcado el devenir de la

región y del lugar de estudio, pero también, con la manera particular en que los actores locales han interpretado su pasado, su presente y sus relaciones con los “Otros” de la cotidianidad. Hablar de un *Nosotros revuelto* o *cruzado* en El Faro es hablar, entonces, del mestizaje como un proceso social que es significado de un modo específico por los actores locales. Al mismo tiempo, es tener presente el carácter múltiple, abierto y heterogéneo de los procesos identitarios, pues de entrada no hay nada más anti-esencialista que reconocer diversas presencias –no exentas de contradicciones, tensiones y articulaciones- en una sola categoría. En ese tenor, mi propósito es tratar de comprender a profundidad al *mestizo* o *cruzado*, desde la perspectiva de quienes acuñan tales términos. ¿Cómo hacerlo? ¿De qué manera estudiar el papel del mestizaje en la conformación de ese *Nosotros revuelto* en Punta Maldonado?

Navegar por la memoria y la historia: pasados “mítico”, “lejano” y “próximo”.

Para examinar la categoría del *Nosotros revuelto* e indagar la importancia del mestizaje en la dimensión identitaria de Punta Maldonado, sugiero una aproximación etnohistórica que atienda a los procesos diacrónicos que anteceden, enmarcan y modelan esas narrativas de identidad. A ese respecto, propongo tres escalas o niveles en los cuales es posible emprender el ejercicio: “pasado mítico”, “pasado lejano” y “pasado próximo”.

Cuadro 1. Tres escalas para estudiar al *Nosotros revuelto*: pasado “mítico”, “lejano” y “próximo”

| Dimensiones de cada escala | Escalas o niveles analíticos | | |
|----------------------------|--|---|--|
| | Pasado mítico | Pasado lejano | Pasado próximo |
| Contenido | Familiar o conocido para los actores locales | Ajeno o desconocido para los actores locales | Familiar o conocido para los actores locales |
| Fuentes | Tradición oral (mitos de origen) | Archivos documentales y fuentes de segunda mano | Historia oral (memorias personales y colectivas) |
| Emisores | Actores locales | Historiadores y antropólogos | Actores locales |
| Marco espacial | Regional-local | Regional | Local |
| Marco temporal | Impreciso, difuso, indeterminado | Período colonial a Revolución | Período posrevolucionario a la actualidad |

Fuente: Elaboración propia.

El primer nivel, que llamo “pasado mítico”, requiere un examen de los relatos que forman parte de la tradición oral de El Faro; este acervo narrativo explica, desde la perspectiva local, el origen y presencia actual de los sujetos “afromexicanos”, “afrodescendientes” o, como son mejor conocidos en la zona de estudio, *negros*, *morenos* y *revueltos*. Los emisores del “pasado mítico” son los mismos actores locales, cuyas narraciones discurren en una

temporalidad difusa e imprecisa –propia de los mitos- y se enmarcan tanto en el escenario regional –la Costa Chica en su conjunto- como en el local –la bahía de Punta Maldonado-. La revisión de estos mitos de origen resulta importante en tanto revelan los elementos que son significativamente relevantes para los actores locales en lo concerniente a su historia y devenir; uno de esos elementos ha sido, precisamente, el del mestizaje *negro-indio*.

El segundo nivel, aquí nombrado “pasado lejano”, alude a los acontecimientos y dinámicas que escapan a la memoria de los actores locales pero que explican, desde la perspectiva de los antropólogos e historiadores, la presencia de los “afrodescendientes” en la región que hoy conocemos como Costa Chica. En contraste con el “pasado mítico”, en esta escala de análisis los procesos resultan ajenos o desconocidos para los pobladores de El Faro, por lo cual no figuran ni en su memoria ni en su tradición oral. En ese tenor, la fuente del “pasado lejano” la constituyen los archivos que normalmente investigan los historiadores y antropólogos, quienes documentan una temporalidad precisa –la cual abarca todo el período colonial hasta la Revolución-, en un escenario que comprende a toda la Costa Chica. A pesar de la variedad de aproximaciones teóricas y hallazgos empíricos aportados por los académicos, y si bien se refieren diversas dinámicas tanto económicas como sociales, una vez más sobresale el fenómeno del mestizaje *negro-indio* como un elemento importante en la configuración histórica de la región de estudio.

Finalmente, el tercer ámbito es el del “pasado próximo”, el cual remite a aquellos sucesos que sí se registran en la memoria personal y colectiva de quienes hoy día viven en Punta Maldonado. No se trata, empero, de las narraciones míticas examinadas en el primer nivel de análisis, sino de los recuerdos de dinámicas y eventos acaecidos en un espacio local –El Faro- y en una cronología cercana al momento actual –la cual cubre desde la tercera década del siglo XX hasta los primeros años de la presente centuria-. Es importante mencionar que los recuerdos en su mayoría son relatados por los directos protagonistas, es decir, quienes vivieron los hechos en persona; no obstante, también pueden ser reproducidos por miembros de generaciones más recientes que han oído de sus antecesores los detalles de determinados acontecimientos del pasado. En todo caso, al igual que ocurre con los pasados “mítico” y “lejano”, la mezcla entre *indios* y *negros* emerge como uno de los elementos más reiterados y significativos en la historia “reciente” de la localidad.

La distinción entre estas tres escalas sirve al propósito de escudriñar la génesis y el desarrollo de la noción de *lo revuelto* en El Faro. Ciertamente, las categorías acuñadas remiten a fuentes diferentes: una, a los mitos de origen; otra, a los archivos; y la última, a los recuerdos. En ese sentido, las lecturas de la historia y del devenir varían de acuerdo a esas fuentes y a quienes las trabajan: actores locales, en cuanto a las primeras y terceras; historiadores y antropólogos, en cuanto a las segundas. Sin embargo, a pesar de las diferencias, no concibo a estas tres nociones como si operaran de manera separada y opuesta, es decir, como si implicaran interpretaciones mutuamente excluyentes del pasado. Todo lo contrario, considero que si bien hay contrastes notables en el modo de leer la historia, un análisis cuidadoso no puede partir de una división tajante entre, por un lado, “lo que dicen los académicos” (pasado lejano), y por el otro lado, “lo que dicen los actores locales” (pasado mítico y pasado próximo), pues en algún punto –o en varios puntos- podrían tocarse esas interpretaciones.

Así, al hablar de “pasado mítico”, “pasado lejano” y “pasado próximo”, no quiero argumentar en favor de la existencia de lecturas radicalmente diferentes sobre la historia de un pueblo y de una región, puesto que, por el contrario, hay conexiones a pesar de las diferencias. Uno de estos puntos en común –a mi juicio, el más relevante- es el énfasis puesto al mestizaje entre *indios* y *negros*, que para los académicos constituye un proceso relevante en el análisis histórico-antropológico, y para los actores locales se erige en uno de sus referentes más importantes de identidad. En ese orden de ideas, quizás la diferencia entre los “tres pasados” obedezca más al propósito de quienes los usan: mientras que historiadores y antropólogos echan un vistazo a los archivos para explicar las causas, desarrollos y consecuencias de los procesos sociales, los actores locales significan su realidad pasada y presente tanto por la vía de los mitos y la tradición oral como por la de las memorias y recuerdos de eventos acaecidos en tiempos anteriores. De cualquier modo, el mestizaje *negro-indio* se configura aquí no sólo en el puente que conecta la indagación de los académicos con la versión de los actores locales sino, además, en uno de los referentes sociosimbólicos –tal vez el más importante- a través de los cuales estos últimos cimientan su identificación como *revueltos*.

Sin más preámbulos, en los capítulos que vienen a continuación exploraré cada uno de los “tres pasados” en aras de analizar la estrecha vinculación entre mestizaje e identidad generada con la emergencia de ese *Nosotros revuelto* en Punta Maldonado.

Capítulo 1

Narrativas de *lo revuelto*, historias de naufragios y el “pasado mítico” de Punta Maldonado

Por aquí se hundió un barco, dos barcos, ajá, y quedaron gente negra y por eso quedaron los negros por acá... Quedó el negro, los esclavos, los negros de África, se quedaron y se juntaron pues, con las mujeres de acá (Cirina, 5 de abril de 2016).

Doña Cirina es una mujer vecindada en Punta Maldonado desde hace casi treinta años. Su relato forma parte de una visión compartida por los habitantes del lugar, y probablemente de la región, desde la cual se explica la presencia de la *gente negra* o *morena*. El propósito de este capítulo es, justamente, presentar y analizar las narraciones locales sobre los orígenes de quienes hoy se asumen *cruzados* o *revueltos*, a fin de dar cuenta de su “pasado mítico”. Por “pasado mítico” entiendo la tradición oral que da sentido a la realidad de los actores locales –en este caso, de los *fareños*–, más allá de si se corresponde o no con hechos históricos documentados. Acceder a estos “mitos de origen” resulta fundamental para entender el modo en que simbólicamente se ha configurado el *Nosotros revuelto* en El Faro.

Antes de explorar las narrativas del “pasado mítico”, me parece pertinente ahondar en los significados de categorías como *negro*, *moreno* o *indio*, que aparecen en la tradición oral y resultan, por lo tanto, importantes para entender la idea de *lo revuelto* en El Faro. Por consiguiente, en una primera sección discurriré en torno al significado local de los términos arriba mencionados, acudiendo para tal fin a ciertos registros cotidianos acopiados durante el trabajo de campo. Posteriormente, haré una breve digresión conceptual y metodológica acerca del modo en que fueron abordados los “mitos de origen”, que en virtud de su contenido bien pueden llamarse “historias de naufragios”. Enseguida, presentaré varios fragmentos y versiones de estas historias en aras de analizar la figuración del mestizaje y la diferenciación entre *negros* e *indios*, que constituyen un tema central de los relatos. Por último, realizaré algunas reflexiones sobre la relación entre el registro mítico y el quehacer histórico.

Desentrañando al *Nosotros revuelto: negros, morenos, indios, blancos y güeros.*

En la discusión histórico-antropológica, palabras como “negro”, “moreno” o “indio” han sido objeto de revaluación crítica toda vez que su carga racializada no sólo anula la singularidad histórica y cultural de los “indígenas” y los “afrodescendientes”, sino que contribuye a la reproducción de prejuicios y estereotipos hacia estas poblaciones (Good, 2005; Quecha, 2015a; Velázquez y Hoffmann, 2007; Velázquez, 2016). No obstante, en la escena local dichas etiquetas no sólo figuran en la jerga cotidiana y en los relatos míticos sino que además adquieren significaciones particulares que no necesariamente concuerdan con la visión de los académicos. ¿Qué denotan estos vocablos en la cotidianidad de Punta Maldonado? ¿Cómo las perciben y utilizan los *fareños*? ¿De qué modo se relacionan con el *Nosotros revuelto*?

En El Faro, la palabra *negro* está asociada a personas con ciertas características físicas –tez oscura, cabello rizado, nariz chata, labios gruesos- y variadas costumbres, tradiciones o prácticas –el matrimonio por “rapto”,⁴² la creencia en la *sombra* y el *tono*,⁴³ el gusto por la fiesta y el baile, el hablar *mocho*,⁴⁴ la predilección por la vaquería y los jaripeos, entre otras. En la práctica diaria, muy pocos se asumen de ese modo debido a la connotación peyorativa que históricamente ha tenido el término en la región. Pero aun cuando no es una categoría común de auto-identificación, sí es empleada con frecuencia para aludir a los habitantes de otros poblados: “Hay más negros por Oaxaca. Pa Tapextla, pa Soto. En Collantes hay más negros, allá se ven. Por acá no, por acá estamos más mezcladitos” (Cusuco, 6 de septiembre de 2013); “No, pero la raza está más negra pa Oaxaca. Te lo digo porque estoy viniendo de allá y me fijaba en la raza, los miraba pues. Y sí son más negros, *cuculuste*⁴⁵ pues, el pelo

⁴² El “rapto” es una modalidad matrimonial, hoy día en desuso, en la cual el hombre toma por la fuerza y en contra de su voluntad, a la mujer a la cual busca desposar; consumado el acto sexual, el raptor y los padres de la mujer acuerdan el casamiento (Cárdenas, 2004: 69; Díaz Pérez, 1995: 8-9).

⁴³ Dentro de la literatura antropológica, la *sombra* y el *tono* son dos elementos culturales nodales en la tradición afromexicana. La *sombra* es una presencia inmaterial que tiene la forma del cuerpo humano y sale del mismo al momento de la muerte o cuando la persona experimenta una impresión fuerte (Aguirre Beltrán, 1989: 178). El *tono* supone una relación de dependencia que liga un destino común entre un humano y un animal (Aguirre Beltrán, 1989:177), o bien, la proyección del cuerpo humano sobre el mundo natural (Gutiérrez Ávila, 1988: 33-37). Para la etnóloga Natalia Gabayet, “El tono es una entidad anímica y a la vez un animal compañero en el mundo paralelo al mundo, un microcosmos dentro del cuerpo de los morenos de la Costa Chica” (2009: 138).

⁴⁴ El hablado *mocho* alude a la pronunciación de palabras incompletas, lo que generalmente se aprecia en la omisión de las últimas letras –s de cada palabra. A ese respecto, decía un *moreno* de El Faro: “nosotros hablamos mocho; no decimos las palabras enteras, cortamos las palabras” (18 de octubre de 2013).

⁴⁵ La palabra *cuculuste* denota “cabello ensortijado” y suele estar asociada con el término *negro*. Sinónimos de *cuculuste* son *puchunco*, *chino-chino* o *cabeza-apretada* (vocablo con cierto dejo despectivo).

muy chino, chino” (Pájaro, 17 de abril de 2016). Este es un aspecto ampliamente referido por los y las antropólogos y antropólogas que han efectuado sus etnografías en la Costa Chica. Por ejemplo, Iris Meza relata la siguiente anécdota:

Estando en Pinotepa Nacional, Oaxaca, diferentes personas me dijeron que los “negros” estaban más hacia el mar, en Coyantes [sic], El Chivo, La Boquilla. En esas poblaciones opinaron que los “negros” vivían en Cuajinicuilapa, Guerrero. En Cuaji decían que los de Punta Maldonado eran los “negros”. En Punta Maldonado aseguraron que los de Juchitán y Huehuetán sí eran “negros”. Sólo he recorrido esas dos poblaciones de paso, pues decidí conocer, en el municipio de Copala, Playa Ventura, “un pueblo de pescadores negros a la orilla del mar”, que me habían recomendado en Cuajinicuilapa. En Playa Ventura han respondido: “aquí no hay negros, hay en Acapulco o para el otro lado, en Huehuetán, Juchitán, Cuaji y en Oaxaca” (Meza, 2003: 19).

De este modo, *negro* es una categoría empleada para referir la otredad en el espacio regional; en mi experiencia etnográfica, casi nadie en El Faro se autoidentificaba de esa forma pero sí usaba dicho vocablo para denominar a los habitantes de poblaciones vecinas. En suma: “los *negros* son los de otros pueblos”. Pero además, la etiqueta servía como referente de otredad en el tiempo pasado, puesto que remitía a los antecesores o antepasados: “Ahora los negros-negros son cada vez más poquitos. Se han ido mezclando” (Cirina, 1 de abril de 2016); “Antes se metían puro negro con negra, ¿Cómo crees que le iba a salir la cría? ¡Pues negro! Más negro todavía. Pero ya la raza se ha mezclado” (Evaristo, 5 de abril de 2016). En ese sentido, hablar de *negros* en Punta Maldonado también implica hacer referencia a los antiguos, a “la gente de antes”, a “los viejitos rústicos y cerrados”.

Otro término de uso común es el de *moreno*, que en algunas situaciones se emplea como equivalente de *negro* –aunque sin la connotación peyorativa de este último–, y en otras refiere directamente a la mezcla entre *indios* (o *blancos*) y *negros*: “Hay negro con blanco, moreno que llamamos nosotros. Ni es negro ni es blanco, es moreno; se llama moreno” (Evaristo, 27 de noviembre de 2016). Así, una persona *morena* puede tener algunos de los caracteres físicos asociados a la gente *negra*, pero éstos ya no son tan acentuados o presentan otros aspectos fenotípicos como cabello lacio, tez clara, talla baja, ojos verdes, etcétera. En ese tenor, alguien que se nombra *moreno* puede albergar una gran variedad de rasgos corporales que de entrada implican mezclas –tez oscura y cabello lacio, piel clara y pelo *cuculuste*, nariz

achatada y talla baja, etcétera-. En la práctica, muchas personas en Punta Maldonado –y, de hecho, en toda la Costa Chica- tienen esta diversidad de rasgos “mixturados” que encajarían dentro de la idea de *lo moreno*.

La palabra *morena* o *moreno* no sólo alude a los aspectos estrictamente somáticos. Cuando los *fareños* contraponen dichas categorías a los términos *negro* o *negra*, enfatizan de estos últimos un supuesto carácter “rústico” o “silvestre” que ya no tienen quienes se perciben *morenos*. Por ejemplo, a la vecina aldea de Tecoyame, Oaxaca, considerada en El Faro una comunidad *negra* o *muy morena*, se le describe con los siguientes comentarios: “Están en la jungla estos vatos. Ven un carro y se sorprenden, como si no conocieran civilización” (Cusuco, 9 de septiembre de 2013); “O sea que nosotros estamos más civilizados que ellos... O sea que viven en casas de esas antiguas, ya no se ven, así grandes de paja” (Felipe, 14 de septiembre de 2013). Registré apreciaciones similares con respecto a las locaciones de Cahuitán y La Culebra, Oaxaca, de igual manera tenidas por *negras*:

La gente es más morena. Morena, morena, morena. Raza negra, pues... Allá la economía, cómo te dijera, es más, más, más, más baja pues; no hay mucho en qué ocuparse más que el campo, el ganado. Algunos ayudarán a ordeñar vacas, les darán su litro de leche o su bonche de queso. O si no en el campo limpiando el monte, la maleza. Pero no hay nada más que hacer, por eso si hasta se vienen para acá a pescar, porque acá sí encuentran la feria (Puya, 13 de abril de 2016).

Los negros. Ellos son los que dicen memela, o tunca, ñunca, no recuerdo cómo más le dicen. Acá le decimos tortilla. Ellos son [Y exagera la voz]: ‘Tráeme la memela, tú, hija de la chingada, hija de la chingada madre, hija de la verga’. ¿Tú crees? Los de La Culebra, peor. Hablan todavía más rustico... ‘Mi a-ma’, ‘Mi a-pa’. Van a la preparatoria, a la secundaria, y siguen hablando así (Ramona, 29 de abril de 2016.)

De esta forma, la idea de *lo moreno* también sugiere un cambio en las prácticas y en el modo de vida que se relacionaba con *lo negro*: desde las actividades de subsistencia hasta los tipos de vivienda, pasando por las maneras de hablar y de comportarse. Al denominarse *morenos*, los actores locales se desmarcan de cualidades que perciben “rústicas”, “incivilizadas” o “atrasadas”, asociadas a su vez a gente *negra* que reside en otros lados o que vivió en otros tiempos. Así las cosas, en contraste con el vocablo *negro*, la palabra *moreno* sí se emplea como categoría de auto-identificación, y no solamente en Punta Maldonado sino en muchas otras locaciones de la Costa Chica como Playa Ventura (Meza, 2003), San Nicolás (Lewis,

2005 y 2012; Solís, 2009), Collantes (Quecha, 2006; Vaughn, 2004), Chacahua (Espitia, 2011; Méndez, 2004), Cuajinicuilapa y Pinotepa Nacional (Campos, 1999; Ruiz Lagier, 2006).

El término *indio* alude a personas de tez clara, cabello lacio, ojos rasgados y estatura baja, que saben *hablar en idioma* –o sea, en lenguas distintas del castellano- y guardan ciertas tradiciones como el matrimonio por “pedida”,⁴⁶ el uso de huipiles o cotones, las mayordomías religiosas, la predilección por las artesanías y el comercio menor, la gran destreza en las labores de desmonte, siembra y cosecha de productos agrícolas, entre otras. Desde la perspectiva *fareña*, esta categoría no diferencia entre “amuzgos” (*Nn’anncue Ñomndaa*), “mixtecos” (*Ñuu Savi*) o “tlapanecos” (*Me’phaa*); es decir, cuando alguien menciona las palabras *indio* o *india* no está pensando en los diversos orígenes étnicos que dichas etiquetas esconden sino en aspectos más bien genéricos como los mencionados arriba.⁴⁷ A ese respecto, vale la pena citar algunos comentarios de la población local, no exentos de visiones un tanto estereotipadas de aquellos que nombran *indios*:

Ellos no hablan bien el español; lo hablan a medias, un poco lo entienden pero no lo hablan. Y también ya nosotros usamos ropa de vestir, ropa normal, mientras que ellos tienen su... su traje típico... Son curiosos, limpios, les gusta el trabajo. Tienen sus casas humildes, sencillas, pero las tienen bien; sin monte, bien ordenadas, limpias. Trabajan duro al machete (Ramsés, 23 de septiembre de 2013).

El indio usa un algodón, puede ser así, pero con el calzón de manto. Sí, así es. Esa es otra forma de ser, otra forma de comportarse, otra forma de... sí. En ese tiempo se iban a vender el comino, la cebolla, el ajo, todo ese tipo de cositas. Ya hace mucho tiempo... ahora ya venden espejos, peines, aretes (Evaristo, 25 de julio de 2016).

A las mujeres las venden, no es como acá. Tú te la llevas si tienes dinero, no es como acá que primero se ponen de acuerdo y después se van. Hasta cien mil le pagan al

⁴⁶ El matrimonio por “pedida” supone la elección de los cónyuges por parte de sus padres. Por lo general, es el padre del novio quien, mediante intermediario, hace saber a los padres de la novia la intención matrimonial; luego de varias visitas formales, se “pide la mano” de la novia, se acuerda la compensación que los padres del novio darán a los de la novia –reses y dinero- y se concierta la fecha del casamiento. La costumbre de compensar la pérdida de la hija –quien a partir de la boda saldrá del hogar de los padres al del esposo- suele ser interpretada en El Faro como un acto de “compraventa” frente al cual manifiestan rechazo abierto.

⁴⁷ Por causa de este tipo de representaciones estereotipadas que deniegan las singularidades histórico-culturales, los académicos y activistas han venido cuestionando el uso de categorías racializadoras como “indio” o “negro”. No obstante, debo reiterar, en contextos como los de Punta Maldonado y la Costa Chica tales términos siguen siendo de uso común y evidencian en parte la clase de relaciones y percepciones que se tienen sobre sí mismo y sobre los “Otros”.

papá de la niña dependiendo la edad... Y aparte del dinero, cien cartones de cerveza, más el toro, el novillo. Y si la chamaca fracasa [porque ya no es virgen], la dejan. Se queda sin hombre toda la vida, porque ninguno la va a querer más (Rey, 21 de julio de 2016).

La categoría de *indio/india* tiene variantes despectivas como *indito* o *indita*, diminutivos que infantilizan a las personas así llamadas; o *guancho* y *guanca*, que aluden a una supuesta condición “indómita”, “sucia” y “atrasada” –similar a la significación que en algunos contextos adquiere la palabra *negro-*, motivo por el cual suelen ser usadas a guisa de insulto. En cualquier caso, todas estas denominaciones refieren otredades específicas, las de los “pueblos indígenas” con quienes los *fareños* han trabado distintos tipos de relacionamientos a lo largo de su historia (desde casamientos, intercambios económicos y relaciones laborales, hasta conflictos y derramamientos de sangre).

Finalmente, en El Faro también se habla de *güeros* y de *blancos*. La primera categoría alude a personas de piel blanca, ojos claros y cabello suelto o quebrado –y normalmente rubio-. Aunque algunos habitantes del pueblo son vistos –y se ven a sí mismos- como *güeros*, ello no es la generalidad. En realidad, esta denominación suele ser aplicada a los miembros de las elites “blancas” de *Cuaji*, Pinotepa y Ometepac que históricamente han concentrado el poder regional, o a los visitantes extranjeros y de otras regiones o estados de la República –por ejemplo, la Tierra Caliente michoacana y guerrerense, la Costa Grande de Guerrero o ciudades como Puebla, Chilpancingo, Oaxaca y México-, que presentan dicho aspecto físico independientemente de si son académicos, funcionarios de gobierno o turistas.

Por su parte, el vocablo *blanco* tiene un significado ambivalente. Por un lado, es un sinónimo de *güero*, pero por el otro, se le emplea como un cuasi equivalente de *indio*. Según pude notar, es más común esta segunda significación, tanto en la auto-identificación de quienes se perciben *indios* como en la referencia a terceras personas de presumible origen “indígena”. A doña Cirina, por ejemplo, le llamaban *india* –y en algunas ocasiones ella se asumía de igual modo-, pero a la vez solía hablar de sí misma usando la palabra *blanca* o *blanquita*. Similarmente, don Armando –quien a ojos suyos y de sus vecinos era *moreno-*, describía a su difunta compañera –“indígena” procedente de Copala- con iguales palabras a las acuñadas por doña Cirina.

Así, contrario a lo que podría pensarse en un primer momento, cuando los *fareños* mencionan la categoría *blanco/blanca* o *blanquito/blanquita* no necesariamente se están refiriendo a los *güeros* (si bien dicha correspondencia es posible). Es más probable que aludan a los *indios* e *indias* con quienes han sostenido relacionamientos históricos estrechos, y cuyos rasgos fenotípicos –por lo menos, el color de la piel- son tenidos por *blancos*. No en vano registré numerosos comentarios que daban cuenta de esta ligazón entre *lo indio* y *lo blanco*: “El indio lo que tiene es que es blanco. Así es allá en Xochis: la gente es blanca, blanca. Pura gente indígena” (Cirina, 19 de julio de 2016); “Ya ve que el indio como es blanco...” (Ramona, 19 de septiembre de 2016); “El indígena es blanquito, de por sí su color así es” (Epifanio, 20 de noviembre de 2016).

En síntesis, *negros*, *morenos*, *indios*, *blancos* y *güeros* son etiquetas identitarias que no están libres de ambigüedades, contradicciones y múltiples significaciones –lo que de nuevo nos recuerda el carácter procesual, multidimensional y heterogéneo de las identidades-. Por ejemplo, hace más de sesenta años Aguirre Beltrán encontró que en Cuajinicuilapa la palabra “blanquito/a” era acuñada por personas “negras” que tenían un fenotipo más cercano al de los “blancos” o cuyo prestigio y riqueza los aproximaba a la posición social de éstos –toda vez que “lo blanco” se asociaba con lo “rico”- (1989: 70-71). Hoy día, en Punta Maldonado el término *blanquito* puede aludir tanto a quienes se perciben y son percibidos *güeros* como a quienes se perciben y son percibidos *indios*, pero no a quienes se perciben y son percibidos *negros* –o, por lo menos, nunca registré tal asociación durante mi estancia etnográfica-. De manera que las categorías, al ser constructos históricos y contextuales, son susceptibles de significación y resignificación en el tiempo y el espacio.

Siguiendo con lo anterior, la palabra *moreno* puede emplearse como sinónimo de *negro* aunque sin su carga semántica despreciativa, o puede remitir a un sujeto diferente que encarna variadas mezclas. Asimismo, si bien *lo blanco* puede asociarse con *lo indio* –por una aparente equiparación del tono de piel-, *lo indio* también se puede vincular con *lo moreno* puesto que la mezcla *negro-india* se suele percibir como el antecedente que justamente da origen a tal sujeto –de ahí que en estudios como los de Lewis (2005 y 2012), junto a la noción de *moreno* los pobladores de San Nicolás refieran los términos “negros-indios” o “indios-negros”-.

De este modo, lejos de ser categorías monolíticas que fijan y esencializan, los términos aquí revisados plantean ambivalencias y límites porosos de las identidades, pues como bien acotaban Velázquez y Hoffmann: “Uno es a la vez “negro” y “mestizo”, “indígena” y “ladino”, y lo mismo con las decenas de términos que nos falta entender a cabalidad en toda su diversidad semántica, simbólica y política” (2012: 67). Pero, ¿Qué ocurre con la noción de *mestizo*? ¿Cómo los *fareños* significan este término y otros equivalentes como *cruzado* o *amitanado*? Para abordar estas cuestiones, es preciso retomar la idea del *Nosotros revuelto*.

La narrativa del *Nosotros revuelto* es recurrente cuando uno inquiriere a los *fareños* acerca de su identidad. Una y otra vez sobresale el mestizaje como un proceso social ineludible que imposibilita las adscripciones únicas y homogéneas. Inclusive, aquellas personas que en algunas conversaciones se asumen *negras* o *morenas*, en otras terminan reconociéndose parte de esas mezclas que justamente llevan a hablar de identificaciones *cruzadas* o *campechanas*. En ese sentido, vale reproducir la interacción que sostuve con doña Cirina y don Evaristo:

Evaristo: Ya ves este don Chico que te digo, él es puro negro, negro, con sus ojos blancos. Él agarró a una blanca por allá de Ometepec, una indígena. ¿Cómo crees que salieron sus hijos? Ya no van a ser como el papá ni como la mamá, sino mestizos. Igual yo con ella [se refiere a Cirina], ella india y yo negro, ya los hijos salieron amitanados: mitad y mitad, ni negros, ni blancos.

Cirina: Pero tú ya tampoco eres negro, negro, porque tu mamá era indígena. Su papá de él era negro, pero su mamá ya indígena...

Evaristo: ...Sí. Mi mamá era copalteca. De Copala. Ella era india. Mi papá sí era negro... Te digo que se ha revuelto toda la raza (5 de abril de 2016).

La plática resulta ilustrativa no sólo porque resalta ese carácter *mestizo* que reconoce tanto un origen *indio* como uno *negro*, sino porque muestra la inestabilidad de las denominaciones. En muchas ocasiones, don Evaristo solía llamarse a sí mismo *negro* –de hecho, era de las pocas personas en la localidad que se asumía con dicha palabra- pero a raíz de la intervención de doña Cirina reconoció que, en un estricto sentido, él también era producto de una mezcla puesto que su madre era *india copalteca* y su padre *negro maldonadoño*. Así, sin dejar de denominarse *negro*, se inscribía en una lógica de *lo mestizo* que genera una indeterminación, pues al tiempo que socava la estabilidad de ciertas categorías –*negro*, *indio*-, activa otras posibilidades de identificación –el *revuelto* o *cruzado* que puede ser muchas cosas y a la vez ninguna-. Doña Ramona lo explicaba en estos términos: “Mestizo es indio con negro. Se le

dice mestizo al indio con negro, porque sale como el garrobo,⁴⁸ *ni de aquí ni de allá*” (6 de noviembre de 2016. Énfasis añadido). Ella, una *güera* a ojos de sus vecinos, tampoco se abstraía de ese *Nosotros revuelto* propiciado por el mestizaje:

Porque ora como acá todos están cruzados. Tú ves que los hijos de Chano, él tiene uno que está en el norte y es güero, güero, güero; o Rosa que también está güera, pero ya Chanito no es tanto y Yango sí es más achocolatado. Así que de un negro y de un indio, o de un blanco, salen hijos güeros, otros más achocolatados, otros prietitos y ya hay unos que salen negros, negros... Yo pienso que nosotros somos como los marranos. Ahora mismo tengo un marrano prietito pero su papá de él no era negro sino blanco. Si se cruza un marrano blanco con uno negro, las crías van a salir unas blanquitas, otras negritas y así. Así pasa con nosotros acá. Tú ves que de los hijos están los que salen güeros, güeros; ya los otros salen achocolatados, prietos y negros-negros (Ramona, 24 de septiembre de 2013).

En fin, la idea de lo *cruzado* o *revuelto* en Punta Maldonado, posibilitada por procesos de mestizaje entre actores que en principio se perciben diferenciados –*indios, negros, güeros*–, difumina y a la vez moviliza varias adscripciones, en una situación semejante a la analizada por Odile Hoffmann en Cuajinicuilapa –municipalidad a la que El Faro pertenece en términos político-administrativos y con la cual sostiene un importante flujo económico y social: “Cuajinicuilapa se acerca así a la situación mestiza que describió A.M. Losonczy (2002) en Colombia, donde los individuos se ubican dentro de una identidad genérica, sin límites fijos, dejando espacios libres para una amplia gama de otras significaciones” (2007a: 104).

Ahora bien, para analizar a profundidad la idea de *lo mestizo* entre los *fareños*, dejaré por el momento sus narrativas de la cotidianidad –propias de pláticas o charlas informales– y exploraré las historias que forman parte de su tradición oral. Como mostraré enseguida, en estos relatos se remarca el mestizaje de dos sujetos en particular: *negros* e *indios*.

Eso decían los viejitos...: breve digresión sobre los mitos de origen.

De acuerdo con Citlali Quecha, la tradición oral brinda a los “afrodescendientes” de la Costa Chica “una noción de pertenencia, a través de la transmisión de mitos y leyendas, además de

⁴⁸ El garrobo (*Ctenosaura similis*) es una iguana característica por su color negro. En El Faro la palabra se utiliza para aludir a especímenes de otros colores: verdes, rojos, manchados. De ahí la analogía con el *mestizo*, que presenta diversas” apariencias”.

una ubicación en el tiempo que da sentido a su existencia” (2015a: 164). En una línea similar, cuando hablo del “pasado mítico” de los *fareños* me refiero a esas narrativas de la tradición oral que explican su origen y confieren un sentido a su realidad. En esa medida, la inmersión en los mitos permite acceder a la perspectiva de los actores sobre su pasado y su presente, lo que al mismo tiempo deja entrever, como espero mostrar, la trascendencia que adquiere la idea de *lo mestizo* o *lo revuelto* en las narrativas cotidianas de identidad.

Así, al explorar el “pasado mítico” quiero abordar el punto de vista de los *fareños* acerca de sus orígenes y de los elementos que, según ellos, justifican su presencia actual. Por lo pronto, no interesa tanto la discusión que sobre el asunto pudieran aportar los historiadores y antropólogos –quienes, en cambio serán indispensables para reconstruir el “pasado lejano” de la región- sino, sobre todo, lo que los habitantes de Punta Maldonado cuentan sobre su propia historia. En ese orden de ideas, no pretendo evaluar si las narraciones en cuestión son ciertas o falsas ni si se corresponden con hechos históricos documentados en los archivos; más bien, la idea es analizar la lógica simbólica que se desprende de ellas.

Una narración mítica, bien lo advertía Claude Lévi-Strauss, “no podemos limitarnos a considerarla completamente absurda y a permanecer satisfechos tachándola de una creación imaginaria de una mente entregada al delirio. Tenemos que tomarla en serio...” (1987: 46). Aquí, “tomar en serio” a los relatos orales implica comprender por qué resultan significativos para los actores locales; en particular, me interesa analizar el lugar que tales registros discursivos ocupan en la elaboración de la identificación colectiva que he nombrado *Nosotros revuelto*.

Ahora bien, en los relatos orales no transcurre un tiempo cronológico sustentado en fechas exactas o periodos históricos específicos; por el contrario, se trata de un tiempo difuso, indefinido, ambiguo, manifiesto en expresiones como las siguientes: “Yo ni había nacido”, “En aquel tiempo...”, “Eso lo platicaban los de antes”, “Fue hace muchos años, no sé cuántos”, “No te sabría decir cuándo, eso ya tiene mucho”, “Eso decían los viejitos”. En fin, se trata de un “tiempo mítico” que no se apoya en documentos escritos ni pretende ser validado o corroborado por fuentes distintas a las propias narrativas orales legadas de una generación a otra; narrativas que hoy día están muy presentes en el imaginario colectivo y se erigen, para usar el clásico concepto de Eric Hobsbawm (2002), en “tradiciones inventadas”

que en este caso recogen la creencia, más o menos compartida por toda la población, en un pasado común desde el cual se explicaría la presencia de la gente *negra* o *morena* de El Faro, así como de los llamados *mestizos* o *cruzados*.

Finalmente, las narraciones que voy a presentar fueron registradas durante mi estancia de campo en Punta Maldonado. Los relatos no distan de lo que otros autores han hallado en locaciones de la Costa Chica Guerrerense como San Nicolás (Lewis, 2001; Solís, 2009) o Cuajinicuilapa (Masferrer, 2014), al igual que en otras tantas comunidades de la Costa Chica Oaxaqueña (Campos, 1999; Mvengou, 2016; Quecha, 2006), en las cuales siempre aparece un mismo referente narrativo: el naufragio de barcos. Por esta razón, a estos registros discursivos los llamaré “historias de naufragios”.

Historias de naufragios: entre el mestizaje y la diferenciación.

¿Cómo analizar esa tradición oral de Punta Maldonado que explica la presencia de los *negros*, *morenos* y *revueltos* a partir de naufragios acaecidos en un tiempo remoto? En la lectura que propongo hay una división analítica de partida: de un lado están los “relatos del mestizaje”, y del otro, los “relatos de la diferenciación”. En cuanto a los primeros, hago otra distinción entre la versión “típica” o “convencional” y la versión “académica”. La versión “típica” es aquella más o menos conocida y compartida por el conjunto de la población; aquí hay cinco aspectos que a mi juicio son significativos: 1) los barcos como vehículos mediante los cuales llegaron los primeros ancestros *negros* desde tierras lejanas y desconocidas; 2) la condición de esclavitud de esos ancestros; 3) su búsqueda de libertad en las tierras que hoy son las llanuras y planicies de la Costa Chica; 4) la relaciones de mestizaje entre *negros* e *indios* –lo cual constituye uno de los referentes nodales de identidad colectiva que hoy día expresan los actores locales-; y 5) la ausencia del “blanco europeo” en esas relaciones de mestizaje.

Por otra parte, en la narración “académica” de los “relatos del mestizaje” se presenta una versión alterna a la historia “común”; el hilo narrativo es prácticamente el mismo, pero a diferencia del primer tipo de relato, aquí se vislumbra una cierta intromisión de eventos o hechos –por ejemplo, la mención de pueblos prehispánicos o de períodos señalados por la historiografía convencional- que sugieren un contacto del narrador con diversas fuentes de información –en especial, los académicos y promotores culturales-.

Por último, los “relatos de la “diferenciación” también tienen como punto de partida el naufragio de barcos, pero en contraste con los “relatos del mestizaje”, no se recalca tanto la unión entre *negros* e *indios* sino su separación. De esta forma, las “historias de los naufragios” presentan dos sujetos y sus mutuas relaciones de mezcla y diferenciación, que examinadas en conjunto permiten comprender la génesis simbólica de la identidad *revuelta*.

Eso fue por un barco que encalló... y ya de ahí los negros que venían se mezclaron con las indias de po' acá: el relato “convencional” del origen moreno.

Al preguntar por los orígenes de la gente *morena* en El Faro, siempre hay un elemento que sobresale: el naufragio antiguo de barcos. En efecto, todos los relatos que hablan sobre el pasado de los *morenos* aluden a navíos que encallaron o naufragaron cerca de las costas de lo que hoy es la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Aunque no hay datos históricos que den cuenta de naufragios concretos –o, por lo menos, hasta la fecha estos no han sido detectados en los archivos-,⁴⁹ es clara la existencia de un imaginario colectivo en el cual se explica el origen de la población *morena* de esta región a partir de naufragios o encallamientos remotos de barcos cargados con “esclavos negros”. Una narración “típica” a ese respecto es la relatada por don Evaristo:

No más que la historia, de los lugareños porque platicaban pues. De ahí de ese barco, el “Puertas de Oro”, salió mucha gente negra, de ahí salió mucha gente negra. Ya se quedaron por aquí; se fue mezclando los negros con las indias, bueno, la gente de acá. Por eso, acá donde hay más negros es desde aquí desde... cómo se llama... de... desde San Marcos... hasta todo esto pa Puerto Escondido, todo este rumbo; pura gente negra. Pero la mera mera es de aquí El Faro, Tecoyame, Llano Grande, Cahuitán, ahí es la mera gente negra negra, negros, pero negros, donde más quedaron. Aquí es de donde salieron. Aunque anteriormente, de la historia de eso ya se sabía que habían traído negros cuando, traían los negros esclavos. Ya antes ya había, pero posteriormente acabaron en la costa aquí con todos esos barcos que encallaron. Eran las pláticas de la gente de antes (21 de septiembre de 2013).

⁴⁹ Según señalan Velázquez y Martínez, “alrededor de 1851, durante el gobierno de Benito Juárez, y con el propósito de desarrollar el proyecto del canal del Istmo de Tehuantepec, algunas compañías estadounidenses hicieron exploraciones en barcos de vapor tripulados por “negros” esclavizados o libres que desembarcaron en playas de la Costa Chica” (2016: 30). Esta es la única referencia puntual a posibles desembarcos de gente “negra” en la región de estudio.

Hay varios puntos del relato que vale la pena mirar con detalle. A fin de profundizar en el análisis, contrastaré y complementaré algunos apartes con extractos de otras versiones que recopilé durante mi estancia etnográfica, y que también se enmarcan dentro del registro “convencional”. En primer lugar, la narración remite la existencia de la gente *morena* a barcos de los cuales “salió mucha gente negra”. En versiones como la arriba citada, la procedencia de dichos navíos es totalmente desconocida o, por lo menos, no se le menciona; sin embargo, en otras narraciones –recuérdese la de doña Cirina, citada al comienzo-, África aparece como el lugar del cual vinieron las embarcaciones en cuestión: “Supuestamente sí, la versión, de todos morenos de aquí de la costa, que eran de África venían todos estos morenos. Venían en barcos, en barcos grandes. Por aquí se varó uno, hace muchos años, no sé cuántos años tiene” (Gerardo, 6 de noviembre de 2013). En todo caso, la alusión a los barcos remonta los orígenes de los *morenos* a lugares lejanos e ignotos, poblados por *gente negra* que llegó al actual territorio por la vía de dichas embarcaciones naufragadas y/o encalladas.

En segundo lugar, aunque no necesariamente se hace explícito un pasado de esclavitud, este se presume o se supone; en su relato, don Evaristo indica que antes de los desembarcos ya había *negros esclavos* en las costas. En otras versiones se explicita que las embarcaciones iban cargadas de esclavizados que aprovecharon el naufragio para escapar de sus captores: “Los traiban en barcos, con mercancía y armas. Esclavos negros. Pero ya llegando por las costas de acá se encallaron esos barcos y se juyeron” (Valentín, 28 de abril de 2016); “Allá encalló un barco que tenía marineros traídos de allá de África, esclavos pues, que cuando el barco encalló y se hundió, todos ellos salieron nadando y ya llegaron aquí y comenzaron a poblarlo todo esto” (José, 2 de septiembre de 2013). Así, las referencias a la esclavitud y al origen africano de los antepasados están presentes, aun cuando no son del todo precisas –no se explicita, por ejemplo, en qué época sucedió la esclavitud, por qué razones se mantuvo o cómo finalizó-.

En tercer lugar, en casi todas las versiones registradas se menciona que aquellos antecesores *venían juyendo*, lo cual señalaría un pasado de cimarronaje y búsqueda de libertad; como bien afirma don Hernán “primero había mucha, mucha... maldad, esa gente que lo quería cargar así, trabajando a fuerza pues. Como esclavos... Y ya se quedaron escondidos por aquí.

Por eso venían llenos los barcos, llenos de gente, y salieron por acá. Escondiéndose” (1 de mayo de 2016). De este modo, los relatos plantean que la huida y el escondite fueron las estrategias empleadas por aquellos “negros esclavos” que llegaron a lo que hoy es la Costa Chica, para dejar atrás aquel régimen de “trabajo a fuerza”.

Hasta este momento, hay tres elementos sobre los orígenes de la gente *morena* que destacan en las narraciones orales: 1) barcos provenientes de tierras extrañas que encallaron o naufragaron cerca de las costas de lo que hoy es Punta Maldonado; 2) la condición de esclavitud de quienes tripulaban dichos navíos; y 3) su status de libertad una vez arribaron a tierra firme. Se trata de un acervo narrativo que, como bien refiere don Evaristo al comienzo y al final de su relato, reproduce “las pláticas de la gente de antes... la historia de los lugareños que platicaban”.

En este punto, El Faro resulta ser un espacio clave en la “geografía mítica” de esta tradición oral –que, recordemos, está extendida por toda la región “costachiquense” (Campos, 1999; Lewis, 2001; Mvengou, 2016; Solís, 2009)-, pues es su bahía la que figura como uno de los escenarios de los encallamientos que dieron pie al arribo de los primeros *negros*.⁵⁰ Por consiguiente, Punta Maldonado aparece en el mito como un nodo significativo desde el cual se dispersó la *gente morena* por toda la Costa Chica. No en vano don Evaristo menciona los lugares más próximos a El Faro –Tecoyame, Cahuitán, Llano Grande- como aquellos en donde se encuentra “la mera gente negra”, pues “fue aquí [en Punta Maldonado] donde salieron”. En esa misma línea, el joven Caín nombra otros sitios cercanos –San Nicolás, Santiago Tapextla- como pueblos donde hay “puros negros”:

Dicen que fue un barco, ¿Sí ha escuchado esa historia? Un barco que naufragó aquí en la bahía y cargaba esclavos negros. Hace tiempo fue eso, Colombia, lo de los barcos. Imagínate, naufraga uno de esos y ahí van los esclavos, la patota para salirse de ahí. Agarraron todo esto y se quedaron. Unos se fueron pa San Nicolás, otros pa Tecoyame, pa Tapextla otro poco. Puros negros hay por allá (27 de septiembre de 2016).

⁵⁰ Según sea el lugar de recopilación del relato, varía el sitio del encallamiento. Luis Eugenio Campos, quien hizo trabajo etnográfico en varias localidades de la costa oaxaqueña, refiere los siguientes puntos de arribo registrados en la tradición oral: Puerto Minizo, Chacahua, las playas de El Ciruelo o Corralero (1999: 156). Por su parte, Paul Mvengou menciona tres escenarios de naufragios, que a su vez están ligados a grandes núcleos de población afromexicana: Minizo, cerca de Collantes, Oaxaca; Callejón de Rómulos, cerca de Santo Domingo Armenta, Oaxaca; y Punta Maldonado, cerca de Cuajinicuilapa, Guerrero (201: 95-96).

Siguiendo ese hilo argumentativo, resulta pertinente la reflexión de Paul Mvengou en torno a la importancia que adquiere el relato del “Barco Afromexicano” –término acuñado por el autor en cuestión-, al representar una contramemoria de resistencia “que nace como respuesta a la ausencia de una versión oficial de los negros/afromexicanos en los relatos nacionales” (2016: 94). Mvengou se refiere –y aquí concuerdo plenamente- a la histórica exclusión del sujeto africano o “afrodescendiente” en la construcción de la nación mexicana, un proceso de larga data que se originó en las postrimerías del siglo XVIII –con el patriotismo que exaltaba las civilizaciones prehispánicas y europeas pero desdeñaba al “negro” al asociarlo con la esclavitud-; que se sedimentó a lo largo del siglo XIX –con el auge de la “mestizofilia”, ideología que reivindicaba la presencia “indígena” y española pero no así la africana-; y que se cristalizó en el período posrevolucionario –cuando el “sujeto mestizo”, entendido como el producto de la mezcla entre español e “indígena”, se consolidó como el “sujeto de la nación”- (Mvengou, 2016: 91-94; Velázquez, 2006: 369-376; Velázquez e Iturralde, 2012: 89-94; Vinson, 2004: 55-56). En ese marco de invisibilidad y exclusión, argumenta Mvengou, los relatos de los barcos respondieron a la “búsqueda de una propia narrativa afromexicana”, erigiéndose en el “único espacio en el cual se asegura un origen africano a los actuales afromexicanos” (2016: 95).

Aunque en términos generales coincido con la interpretación de este autor –la histórica marginación del “afrodescendiente” en las narrativas nacionales y el hecho de que los relatos del “Barco Afromexicano” se constituyan en una narrativa propia que llena esos vacíos y reivindica una cierta identidad colectiva por parte de los pueblos *negros*-, hay un aspecto que su análisis omite o desconoce, y que a mi juicio es muy significativo en el acervo oral recopilado. Me refiero al énfasis que la narración da al mestizaje, el cual se observa en la alusión a la mezcla entre aquellos *negros* prófugos y las mujeres *indias* que moraban el territorio costeño a su llegada. Ya lo decía don Evaristo: “se fue mezclando los negros con las indias”, al igual que su hijo Felipe: “¿Acaso mi papá no te ha contado cómo es que hay gente morena por aquí? Eso fue por un barco que encalló hace tiempo y ya de ahí los negros que venían se mezclaron con las indias de po’ acá” (5 de noviembre de 2013). Así las cosas, si el barco fue el vehículo por el que llegaron los primeros *negros* a la Costa Chica, el mestizaje fue el medio a través del cual dichos sujetos devinieron en *morenos*.

En relación con lo anterior, hay dos cuestiones dignas de atención. Primero, estas “mezclas pretéritas” siempre asocian a hombres *negros* con mujeres *indias*: “Ya a al llegar aquí agarraron a todas estas inditas de por aquí; se mezclaron y se esparcieron por todo esto” (Valentín, 28 de abril de 2016). En ninguno de los relatos registrados se sugiere la alternativa opuesta, o sea, mezclas entre hombres *indios* y mujeres *negras*; como mostraré más adelante, este aspecto del “pasado mítico” coincide parcialmente con lo que varios antropólogos e historiadores han señalado respecto al “pasado lejano” de la región “costachiquense” durante la época colonial: la unión, muchas veces forzada, de hombres africanos con mujeres “indígenas” (Aguirre Beltrán, 1989; Reynoso, 2015; Widmer, 1990). Aquí figura el segundo punto que me parece interesante de estas narraciones, a saber, que el vínculo establecido entre *negros* e *indias* es precedido, en algunas versiones, por un acto de violencia en el cual estas son forzadas a permanecer con los primeros: “Agarraban a las inditas. Las veían ahí solas y se las llevaban. A la juerza. ¿Quién iba a volver a saber de ellas? Tenían machete, pistola, iban con sus armas. Así ¿Cómo no iban a llevárselas?” (Valentín, 28 de abril de 2016).

Independientemente de la verosimilitud de las narraciones, resulta llamativa la “fuerza simbólica” que emana de las mismas. Por un lado, se proyecta la idea de un mestizaje en donde hay una clara división de género en la cual los hombres son *negros* y las mujeres *indias*; por otro lado, se implica que estas “mezclas pretéritas” se establecieron a partir de la dominación violenta de los primeros sobre las segundas. Ambas cuestiones guardan una cierta correspondencia con el ámbito de las prácticas cotidianas; es decir, los asuntos tratados en esta versión “típica” del “relato del mestizaje” no son, después de todo, simples fábulas o imagerías. Todo lo contrario, hay una parte empírica a la cual se asocian estas cuestiones, lo que bien amerita unos breves comentarios.

En cuanto a los enlaces entre “indígenas” y “afrodescendientes”, los estudios antropológicos coinciden en un hecho: tales uniones son escasas y suelen ser mal vistas por las poblaciones *morenas* (Díaz Pérez, 1995; Quecha, 2006). En el trabajo de Cristina Díaz Pérez —efectuado en tres poblaciones de la Costa Chica Guerrerense: San Nicolás, Huehuetán, Cuajinicuilapa— se menciona que, a pesar del mestizaje histórico, para los afrodescendientes “los indígenas, se consideran como la última posibilidad para seleccionar pareja, por ser generalizado el prejuicio de que los hijos producto de esa mezcla heredan las peores características de cada

raza, siendo por naturaleza malos, violentos y poco resistentes” (1995: 26-27). Asimismo, en la etnografía de Citlali Quecha en Collantes, la autora encontró que los matrimonios interétnicos en dicha localidad eran estigmatizados, reprobados y, por consiguiente, muy poco realizados (2006: 131-133).⁵¹ Sin embargo, en ambos estudios se afirma que, cuando ocurren, estas uniones interculturales suelen involucrar a un hombre *negro o moreno* y a una mujer *india*, tal y como se plantea en los relatos míticos comentados; por el contrario, lo inverso suele ser mucho menos frecuente.

Respecto a la segunda cuestión –el carácter violento de la relación entre *moreno* e *india*–, también hay insumos suficientes en la literatura académica histórica y antropológica. Algunos historiadores han hallado documentos coloniales en los que se habla del “rapto” de mujeres “indígenas” por parte de esclavizados de origen africano, a fin de garantizar la reproducción de su grupo, máxime ante la poca cantidad de mujeres africanas que había en los asentamientos “negros” de la región (Reynoso, 2015: 131). De igual modo, las uniones forzadas se registran en tiempos más recientes; desde que Aguirre Beltrán hiciera su esbozo etnográfico en la década de 1940, varios estudios han mencionado, justamente, que una de las modalidades matrimoniales entre los “afrodescendientes” –la menos común hoy día– es la del “rapto”. En esta modalidad el cortejo y el noviazgo están ausentes, puesto que el hombre interesado en una mujer simplemente la toma por la fuerza, tras lo cual se concierta el matrimonio con sus padres (Aguirre Beltrán, 1989; Cárdenas Cisneros, 2004; Díaz Pérez, 1995 y 2003; Gutiérrez Ávila, 1997; Quecha, 2006). Siguiendo esa línea, en mi experiencia etnográfica tuve la oportunidad de conversar con una mujer cuya abuela, de origen *indio*, había sido casada después de su rapto violento:

Ella llegó porque se la trajo su marido, dice. Se la robó su marido. Ya ve que antes llevaban a las mujeres a fuerza; dicen que ella, su marido, el primer marido que se la llevó, ella iba a traer agua dice, cuando la agarra el marido, dice. Cuando venía con su cubeta de agua, como ya cuando va uno al aguaje, se baña ¿verdad?, trae su cubeta

⁵¹ En contraste con los casos referidos, en El Faro sí existe la percepción de que las uniones entre *morenos* e *indias* han sido generalizadas, y desde hace varias décadas; hoy día, lejos de rechazarse, tales uniones se alientan o, por lo menos, se aceptan. En el fondo, para algunos pobladores la mezcla con mujeres indígenas se percibe de manera positiva en la medida en que la descendencia resultante “mejoraría la raza” y no la “empeoraría”, como sí pudiera ser el caso de las comunidades etnografiadas por las autoras citadas. Aquí se abre una interesante discusión sobre racialización, racismo y mestizaje que, por lo pronto, apenas esbozo de forma somera; a futuro, este asunto ameritaría una mayor reflexión etnográfica.

de agua y su bandejita, porque como ella tenía su pelo largo, traía su bandejita y allá adentro traía su pelo. De repente que se viene corriendo el caballo, la agarra de las greñas dice [Risas], le da vuelta y así se la llevó. ¡A la juerza! (Ramona, 22 de octubre de 2013).

De esta forma, vemos la correlación de los relatos orales con los ámbitos de la cotidianidad: la existencia efectiva de uniones entre *morenos* e *indias*, y el carácter violento que dichos enlaces tuvieron en algún momento. Ahora bien, en las narraciones también está presente una idea del mestizaje que se configura como referente nodal de la identidad colectiva en El Faro; así, en el “pasado mítico” de los *fareños* es posible descubrir la simiente del discurso que hoy día le da sustento al *Nosotros mestizo* o *campechano* del cual hablaba al comienzo. Pues esa mezcla entre *indias* y *negros* que aparece en narraciones de antiguos encallamientos, también figura en las narrativas más cotidianas en las cuales se manifiesta un carácter mixturado de la identidad; hoy por hoy, asumirse *revuelto* se explica porque uno de los progenitores –por lo general, el padre- es *moreno* mientras que el otro –por lo común, la madre- es *india*.

Siguiendo ese argumento, no habría mucha diferencia entre los discursos identitarios de El Faro y los que Lewis (2001, 2005 y 2012) encontró en la vecina población de San Nicolás. En esta localidad, “si alguien les pregunta a los morenos qué significa “moreno” responden que tienen “sangre mezclada” con los indios. A veces se refieren a sí mismos como “indios negros” o “negros indios”” (2005: 61). No obstante, en Punta Maldonado el discurso cotidiano del mestizaje se refuerza a fin de lograr un contraste entre su población –que se ve a sí misma *mestiza*, *cruzada*- y las de otras comunidades de la zona –esas sí *morenas*, puesto que las mezclas en tales sitios no serían tan pronunciadas-. Así, en el imaginario local El Faro es el foco original de irradiación de los *morenos*, el sitio en el cual desembarcaron los primeros *negros* que buscaban libertad, pero al mismo tiempo, un lugar que, por la vía del mestizaje, pasó de ser *moreno* a *campechano* o *revuelto*. En ese sentido, es la intensidad de la mezcla *negro-india* la que, desde la perspectiva de muchos *fareños*, diferencia a su pueblo de locaciones vecinas como La Culebra, Tecoyame, Llano Grande o San Nicolás, las cuales son definidas como *morenas* puesto que se perciben menos mixturadas.

Hay un último elemento por analizar en el relato “típico”: la ausencia del “blanco español”, que no es mencionado ni como agente de la esclavización ni como partícipe del mestizaje.

Aunque las narraciones recogidas hacen referencia a la esclavitud, nunca se dice quiénes están detrás de dicho fenómeno, esto es, quiénes son los sujetos esclavistas; se da por sentado que eran *gentes malas*, pero no se enuncia explícitamente la procedencia o características de este grupo de actores. De igual modo, cuando el narrador habla de las mezclas que dieron origen al *moreno*, en esta versión “típica” no aparecen los “españoles”, quienes sí suelen figurar en otro tipo de relatos del mestizaje –por ejemplo, aquellos propios de la identidad nacional-.⁵²

Aquí radica lo interesante del mito de origen, el cual contrasta con el imaginario de la “mexicanidad”. A esta la concibo, parafraseando a Benedict Anderson (1993), como una construcción social imaginada que une a un determinado número de personas en torno a una idea común de nación: la de “ser mexicanos”. Pero, ¿Qué es “ser mexicanos”? Según la mirada hegemónica bajo la cual se construyó la “mexicanidad” –misma que encuentra su culmen en la noción de “Raza Cósmica” acuñada por José Vasconcelos en 1925 (Vinson, 2004: 55-56)-, la clave se encuentra en la equiparación del sujeto nacional mexicano con el “sujeto mestizo”, siendo este último el producto resultante de la mezcla entre español e “indígena”. Es decir, se excluye del relato de la nación, entre otras alteridades, a las de los africanos y sus descendientes o, en términos propios de la Costa Chica, a las de los *negros* y *morenos*. En esa medida, la narración del barco no sólo muestra una visión alternativa del mestizaje –una en donde se acentúa al *negro* y al *indio* a la vez que se omite o difumina al “español” (Lewis, 2001: 76)-, sino que también presenta una contra-narrativa de ese imaginario nacional que, como bien ha argumentado Mvengou, históricamente ha borrado o minimizado la presencia “negra”.

⁵² He hallado una sola excepción a este argumento. En 1993, Miguel Ángel Gutiérrez Ávila publicó un libro en el que recopila varios cuentos de localidades de la Costa Chica como San Nicolás y Santiago Tapextla. Quizás la narración más interesante es la que precisamente le da nombre a la colección: “La conjura de los negros” (153-160). En dicho relato, el narrador, don Melquíades Domínguez, proporciona una versión distinta sobre los orígenes de la gente *morena*: allí el naufragio del barco es sólo un episodio –breve, por demás- de una historia mucho más larga en la cual el “blanco” sí adquiere protagonismo, tanto en su rol de agente esclavizador (explícitamente se le menciona como dueño de haciendas y minas en las que explota a la gente *negra*), como en su participación en el mestizaje (y en este caso, es el hombre “blanco” quien toma por la fuerza a la mujer *negra*). Además, en contraste con el mito registrado en Punta Maldonado, el *indio* no figura por ninguna parte, de manera que el eje del mestizaje gira en torno a la relación *blanco-negra* (y, en ciertos pasajes, también al vínculo *negro-blanca*). Se trata, como dije, del único “relato de origen” en el que el “blanco” cuenta con una mayor figuración que la que le depara la versión típica del “barco encallado” descrita arriba.

Y ponían a los africanos a trabajar de esclavos; a los mexicanos también los sometían: el mito del mestizaje moreno en su versión “académica”.

Además de la narrativa “convencional” del barco encallado, en El Faro circula un mito de origen bastante similar en cuanto a los contenidos y con algunas peculiaridades en los aspectos más formales. Efectivamente, en esta versión “académica” se repiten varios de los elementos de la versión “convencional”: el naufragio, la esclavitud, la búsqueda de libertad y las mezclas; no obstante, se agregan referencias históricas y en cierta medida etnográficas que complementan al relato. Estos detalles suplementarios, valga aclarar, no aparecen en la narración “típica” y posiblemente se añadieron a partir de la interacción entre el narrador y varias fuentes informativas –maestros de escuela, textos divulgativos, promotores culturales y académicos-. Sin más preámbulos, reproduzco a continuación un fragmento de esta narrativa “académica” del mestizaje:

Dicen que fue un barco, ¿Sí ha escuchado esa historia? Un barco que naufragó aquí en la bahía y cargaba esclavos negros. O sea que cuando los españoles llegaron, ellos vinieron a dominar todo esto acá y quedarse con todas las riquezas, terrenos, el oro, y ponían a los africanos a trabajar de esclavos; a los mexicanos también los sometían, la pura gente de antes que vivían en todo esto: aztecas, mayas, toltecas, de todo eso. Ya cuando fue la Revolución, fue que se pelearon los mexicanos y sacaron a todos esos españoles de aquí. Pero ya quedó toda esa mezcla (Helí, 27 de septiembre de 2016).

Como puede advertirse, en esta versión del mito ya se aprecian algunas referencias históricas (la Conquista, la Revolución) que, sin embargo, no son del todo exactas; por ejemplo, en su relato Helí afirma que fue después de la Revolución (1910-1920) que los “mexicanos sacaron a todos esos españoles de aquí” y no un siglo antes como de hecho ocurrió (en las guerras de Independencia, 1810-1821). Pero independientemente de la precisión histórica, lo interesante es ver cómo a la narración se le añaden elementos que no están presentes en la versión “típica”, cuyo marco temporal es más difuso y carece de cronologías o alusiones a épocas específicas. Parte de este “enriquecimiento narrativo”, por llamarlo de alguna manera, tiene que ver con el narrador, quien incorpora nuevas cosas al relato a partir de sus contactos con otras fuentes de información; tal es el caso de Helí, cuya aproximación a algunos promotores culturales y libros de historia incidieron, a mi juicio, en su narración.

Por otra parte, en contraste con el relato convencional, la figura del *español* sí aparece de un modo claro en la versión “académica”. Aquí se le define como el principal agente de la dominación –léase el esclavista- tanto de *mexicanos* como de *africanos*, y se mencionan sus propósitos de conquista y colonización: “ellos vinieron a dominar todo esto acá y quedarse con todas las riquezas, terrenos, el oro, y ponían a los africanos a trabajar de esclavos; a los mexicanos también los sometían”. Es decir, en esta narración la experiencia de la esclavitud es compartida por *indios* y *negros*, no es exclusiva de estos últimos; asimismo, reitero, es claro el papel del *español* como el agente de esa esclavización o dominación.

En cuanto a los sujetos dominados hay una cosa llamativa: no se habla tanto del *negro* y del *indio* –como sucede en el relato “típico”- sino del *africano* y del *mexicano*. Por un lado, la referencia a África es más nítida que en las versiones “convencionales”. En estas últimas a veces figura el continente africano y a veces se omite por completo y simplemente se enfatiza la extranjería del barco encallado. Por otro lado, en el relato se hace uso del vocablo *mexicano* para referir al “indígena prehispánico”,⁵³ que de igual manera es denominado con términos más específicos: “la pura gente de antes que vivían en todo esto: aztecas, mayas, toltecas, de todo eso”. Una vez más, lo que importa no es tanto la exactitud histórica o etnográfica –pues en la Costa Chica, como detallaré más adelante, hubo otro tipo de sociedades prehispánicas distintas de las mayas o las toltecas-, sino la incorporación de elementos que sugerirían un diálogo con otras fuentes informativas.

Otra divergencia con respecto al relato “común” tiene que ver con la manera en que se presenta el proceso de esclavitud y libertad. A diferencia de la versión “académica”, en el mito “típico” no se hacen explícitos los motivos de la esclavización ni tampoco los agentes que están detrás de la misma; además, en dicho relato la estrategia de los *negros* para buscar la libertad consiste en huir y de ahí el énfasis que se le otorga a la frase *venían juyendo*. En cambio, la narrativa “académica” muestra una forma de resistencia más directa: “Ya cuando

⁵³ El término *mexicano* tiene una doble connotación en el discurso cotidiano: de un lado, se utiliza para referir al “indio de antes”; del otro lado, sirve para señalar la nacionalidad a la que se pertenece. En cierta manera, identificarse como *mexicano* en El Faro implica reconocer el pasado prehispánico como parte de esa identidad nacional. Así, pues, el reconocimiento de “lo indio” –al menos, de “lo indio precortesiano”- aparece con una nitidez que está ausente en el reconocimiento de “lo español”. Esto resulta de la mayor importancia puesto que, según dije antes, el relato hegemónico de la “mexicanidad” sí subraya el legado hispánico al cual los *morenos* y *mestizos* de Punta Maldonado no parecen conceder la misma trascendencia.

fue la Revolución, fue que se pelearon los mexicanos y sacaron a todos esos españoles de aquí”. En este punto llama la atención la indeterminación de la palabra *mexicanos*, pues no es claro si remite al “indígena de antaño” o si se emplea en el sentido más amplio de la nacionalidad; sea como fuere, al término del conflicto referido en la narración, “quedó toda esa mezcla ahí”. O sea, de nuevo sobresale el mestizaje como un factor explicativo de la presencia *morena* en la región; si bien es cierto que no se hace hincapié en el enlace *negro-india*, la mención a las mezclas en general vuelve a poner en la lupa al mestizaje como una dinámica importante en las narrativas de la identidad en Punta Maldonado.

Los morenos se juntaban con las morenas... los indios andaban más arriba en la montaña: el relato de la diferenciación.

Si bien el mestizaje *negro-india* es un componente importante en los discursos de la identidad colectiva en El Faro –tanto en los mitos de origen como en las narrativas más cotidianas–, también hay relatos que en vez de expresar la unión de ambas partes, insisten en su separación. A este tipo de relatos los denomino “de la diferenciación”. Nuevamente, el punto de arranque son los naufragios o encallamientos de barcos procedentes de lugares ignotos; empero, en contraste con los “relatos del mestizaje” aquí se mantiene la idea de que cada grupo se reprodujo por aparte: los *indios*, de un lado, y los *morenos*, del otro. Un ejemplo de este tipo de narrativas es la proporcionada por don Hernán:

Los morenos se juntaban con las morenas, con la gente de aquí. Ahí se quedaban muchos, escondiéndose, y se quedaban, y se casaban con la gente de aquí. Con la gente así morena pues de aquí, como ora mi color... Ya venían cansados, pues de huir. Escondiéndose de la gente mala... Venían en barcos, y se quedaron por acá. Ya no se quisieron ir para otro lado pues, por aquí quedaron varios a vivir ya, se quedaron, tuvieron hijos, nietos; se quedaron, con sus nietos, con sus hijos. Sus hijos quedaron. Giovanni: ¿Y no se mezclaron con la gente indígena?

Por acá casi no, muy poco. Muy poco porque por acá casi la gente por aquí, en la costa, es pura gente morena. Ajá, por eso esa gente se quedaron casi así con la gente, con la gente morena pues, y casi, casi, indios no. Los indios andaban más arriba de la montaña, de la montaña, ya no subían pa allá porque, pues, dijeron “no, vamos a quedarnos aquí nomás, ¡qué vamos a subir para allá!”. Y así (1 de mayo de 2016).

En primer lugar, cabe mencionar aquellos elementos reiterativos con respecto al “relato del mestizaje”: la llegada a través de barcos, la condición de fuga o huida de un presumible

estatus de esclavitud (aunque este no se menciona) y la imagen borrosa, difusa, del “español”. Hay, sin embargo, dos aspectos que considero fundamentales en esta narración. De entrada, don Hernán es claro en expresar que “los morenos se juntaban con las morenas”, y que en cuanto a las mezclas con los indígenas “por acá casi no, muy poco”. A diferencia del “relato del mestizaje” (tanto en su versión “convencional” como en su versión “académica”), la unión *negro-india* es desconocida o se le asigna poca importancia, entre otras cosas, porque a los *indios* se les sitúa en lugares alejados como las montañas: “andaban más arriba de la montaña, de la montaña, ya [*los morenos*] no subían pa allá porque, pues, dijeron “no, vamos a quedarnos aquí nomás, ¡qué vamos a subir para allá!”.

En ese orden de ideas, en el mito de la diferenciación se establece una distinción clave entre *morenos* e *indios*: mientras los primeros son “gente de costa”, los segundos son “gente de montaña”. Esta separación geográfica no sólo se manifiesta a todo momento en las narrativas cotidianas de la alteridad entre los pobladores de El Faro –y también de locaciones aledañas como San Nicolás o Cuajinicuilapa-, sino que además es un elemento ampliamente destacado en las narrativas de los antropólogos e historiadores que han investigado en la Costa Chica. De hecho –y sobre esto volveré más adelante-, esta “espacialización de la diferencia” obedece, según los historiadores, a procesos particulares que condujeron a unos –los *indios*- a habitar en los altos y partes serranas de la región, y a otros –los *morenos*- a quedarse en las planicies costaneras. De esta manera, el “pasado mítico” y el “pasado lejano” vuelven a encontrarse, aunque por caminos disímiles: si el primero establece que los *indios* ya vivían en las montañas a la llegada de los *morenos* –quienes decidieron quedarse en las costas-, el segundo dirá que a raíz de la implantación de un nuevo modelo económico durante el período colonial –la hacienda ganadera-, se generó el desplazamiento de los indígenas hacia las partes altas y el asentamiento de los africanos y sus descendientes en las zonas bajas.

El segundo aspecto significativo del “relato de la diferenciación” tiene que ver con la idea, implícita, de que a la llegada de los barcos ya había gente *morena*: “y se casaban con la gente de aquí. Con la gente así morena pues de aquí, como ora mi color”. Esto es relevante porque se discute la extranjería del *moreno* y se legitima su ancestralidad en el territorio costero. Laura Lewis (2001 y 2012) halló algo similar en San Nicolás, en donde la historia del barco naufragado es usada por los lugareños para acentuar la libertad alcanzada por los antepasados

negros, quienes a su vez encontraron a pobladores de su misma condición que ya estaban allí y con los cuales se mezclaron. No en vano, los interlocutores de Lewis remataban sus narraciones diciéndole: “No importa dónde nacieron ellos. La raza está aquí [en San Nicolás]... Todos los morenos son de aquí” (2001: 68-69). El énfasis en la preexistencia *negra* o *morena* en las zonas costaneras permite reforzar esa separación con respecto al *indio*, a quien justamente se le percibe como ajeno a la costa; en últimas, retomando un argumento de Odile Hoffmann (2007a), el relato analizado opera a través de una “naturalización de la diferencia” en donde se da por sentado que los indígenas son “gente de montaña” y los afrodescendientes son “gente del mar” –aun cuando, al decir de los historiadores, las trayectorias de unos y otros no siempre los han ligado a dichas zonas-.

Al igual que ocurre con la narración “típica” del mestizaje, el “relato de la diferenciación” tiene una variante “académica” que refleja la influencia de los antropólogos, historiadores, activistas, organizaciones sociales e instituciones culturales en la región (Hoffmann, 2006: 120-125; Hoffmann y Lara Millán, 2014: 38-39; Lewis, 2005: 62-63). Esto es más evidente cuando en los discursos locales aparecen términos como “afromestizo” o “afrodescendiente”, las cuales son apropiadas y resignificadas en el contexto de la narración. A ese respecto, en otra conversación con don Evaristo pude apreciar categorías que no figuraban en la versión que me había narrado la primera vez:

Pues ya te he platicado lo del barco que encalló por aquí... Pero entonces ya nosotros somos afrodescendientes, porque venimos de esa raza de África. Todo esto por acá por la costa, porque ya pa allá arriba a la montaña, allá sí quedaron toda esa gente indígena. Pero entonces antes se metían puro negro con negra, ¿Cómo crees que le iba a salir la cría? ¡Pues negros! Más negro todavía. Igual allá arriba sólo indígena con indígena. Pero ya después comenzaron a bajar, a juntarse con los morenos de acá, y de ahí el afromestizo... (Evaristo, 5 de abril de 2016).

Como puede apreciarse, en el discurso se mantiene la idea de una original separación geográfica entre *indios* y *negros*, que por ende limitaba las mezclas y acercamientos mutuos; según don Evaristo, dado que los primeros vivían en la montaña y los segundos en la costa, sólo podían casarse entre sí y no con su contraparte. Lo interesante aquí es cómo en un lapso de tres años mi interlocutor adaptó en su relato las nociones de “afrodescendiente” y “afromestizo”: la primera, para aludir a un origen primario en África (“nosotros somos

afrodescendientes, porque venimos de esa raza de África”) y la segunda, para subrayar el mestizaje que a la postre ocurriría entre el *indio* y el *negro* (“pero ya después [los indígenas] comenzaron a bajar, a juntarse con los morenos de acá”). De esta manera, cuestiones que ya eran tratadas en la primera versión local –la procedencia en barcos lejanos, las mezclas con los “indígenas”- son retomadas bajo nuevas formas que son fruto de la interacción con académicos, activistas e instituciones.

Más allá de los aspectos que he abordado hasta el momento, la historia de los naufragios –ya sea en su versión “del mestizaje” o de la “diferenciación”- se ha asentado como el mito de origen de la *gente morena*, en El Faro así como en toda la Costa Chica. En adición, su alcance simbólico es trascendental al punto de ser referido por *indias* como doña Cirina, o de estar presente en la tradición oral de “indígenas” emplazados en pueblos como San Nicolás –si bien en esos casos, señala Lewis, los usos y sentidos del relato buscan resaltar el carácter “forastero” de los *morenos* y la cualidad “originaria” de los narradores, lo que desde dicha lógica les otorgaría a los últimos un mayor derecho sobre las tierras que habitan los primeros (2001: 68)-. Finalmente, la historia de los naufragios en cuanto mito de origen también es aceptada –o por lo menos conocida- por personas que no se asumen *morenas* ni *indias*; tal es el caso de Izquierdo, pescador oriundo de Marquelia con quien conversé, durante una faena en el mar, acerca de sus relaciones con los *fareños*; al hablar de los orígenes antiguos de esta comunidad, mencionó –de manera escueta- la misma historia del naufragio del barco:

Te voy a contar la historia. No sé si ya te la han contado, pero aquí va. Acá cerca de Corralero se inundó un barco; doscientos metros de largo tenía. En el barco era pura gente negra, que salió nadando a tierra. Ves a él [señaló con su dedo a Manu, un tripulante de tez oscura]. Toda la gente morena está por la gente que venía de ese barco (Izquierdo, 6 de noviembre de 2016).

El “pasado mítico” y su diálogo con el análisis histórico.

Recapitulando, el mito del barco naufragado condensa dos tipos de relato; en uno sobresale el mestizaje mientras que en el otro se acentúa la diferencia. En ambos hay un mismo punto de partida –el encallamiento de navíos extranjeros-, algunas referencias comunes –la alusión a la esclavitud y la libertad- y dos protagonistas definidos –*negros* e *indios*-. Si en el primer relato se sitúa el origen de los *morenos* en la mezcla –no exenta de relaciones de fuerza- entre

estos dos protagonistas, en el segundo se establece su separación radical al asignárseles dos espacios distintos: la montaña y la costa. Por otro lado, exceptuando la versión “académica” del primero, la figura del “español” no aparece en ninguna de las dos narraciones o lo hace de una manera vaga, como si no tuviera real trascendencia en el desarrollo de la historia. En realidad, pareciera que el imaginario local de Punta Maldonado asociara simbólicamente su “pasado mítico” a las relaciones entre *negros* e *indios*, ya sea que éstas impliquen mezclas, violencias o mutuos distanciamientos.

En consonancia con lo anterior, considero que los planteamientos de Laura Lewis sobre la comunidad de San Nicolás aplican, a grandes rasgos, para el contexto de El Faro. En San Nicolás, el grueso de los habitantes se reconoce heredero –y no sólo en un sentido biológico– tanto de *indios* como de *negros*.⁵⁴ En esa medida, proyectan una visión particular de mestizaje que dista de aquella generada en el relato hegemónico de la “mexicanidad”, en donde el *blanco* o español sí está presente y es además un elemento ampliamente valorado (Lewis, 2001: 74-76). En un sentido muy similar, capté en Punta Maldonado esta idea alternativa del mestizaje que, incluso, es llevada más allá. A fin de cuentas, si algunos *fareños* ya no se asumen *morenos* sino *mestizos* o *revueltos*, es porque a su juicio las mezclas allí han sido más constantes e intensas que en lugares como el propio San Nicolás, al que por el contrario sí le endilgan, bajo esa misma lógica, el remoquete de pueblo *moreno*.

Desde luego, esta lectura corresponde a un universo discursivo, o sea, a un universo de representaciones, discursos, imaginarios que construyen una doble relación de identidad-alteridad: primero, la relación *indio-negro* (o, mejor, *india-negro*), que da origen al *moreno* en la región; y segundo, la relación *moreno-mestizo*, que opone al conjunto de pueblos

⁵⁴ Siguiendo a Lewis (2005 y 2012) y a Solís (2009), los pobladores de San Nicolás se perciben herederos de *negros* e *indios* no sólo porque se asumen como el producto de la mezcla entre las dos partes sino porque reconocen el legado cultural de ambas tradiciones en determinadas expresiones dancísticas y festivas. Un ejemplo puntual de la afinidad que los *morenos* de San Nicolás manifiestan hacia los *indios* se observa en la celebración de las fiestas de Independencia, en donde se presentan danzas que glorifican el pasado indígena y exaltan la participación de éstos en la lucha a favor de la libertad y en contra de la esclavitud (Lewis, 2005: 66-67; 2012: 106-113; Solís, 2009: 226-233). Esta celebración festiva también se lleva a cabo en Punta Maldonado y adquiere las mismas connotaciones que las referidas por estas autoras. Por otro lado, hay abordajes antropológicos que analizan cómo en determinadas prácticas culturales está presente ese intercambio entre *indios* y *morenos* que éstos últimos admiten; tal es el caso del juego de la pelota mixteca mencionado por Campos (1999 y 2005) y ahondado por Quecha (2016), en sus estancias etnográficas por varias comunidades afro-mexicanas de la Costa Chica Oaxaqueña.

morenos de la región (en Oaxaca: Tecoyame, Llano Grande, Tapextla, La Culebra, Cahuitán; en Guerrero: Montecillos, San Nicolás, Cacalote, Maldonado) con ese “Nosotros” particular que se proyecta en Punta Maldonado: el *mestizo*, *campechano* o *revuelto*. Este doble par de oposiciones –que, valga decir, no son tajantes ni totalmente excluyentes- no sólo opera en las narrativas cotidianas que subyacen a las interacciones del día a día, sino también en los relatos míticos de una tradición oral que busca dar lugar y sentido a un conjunto de actores percibidos como *morenos* –pero también, en el caso puntual de El Faro, como *mestizos*-, en un contexto nacional de histórica invisibilidad.

Pero ese relato de origen, que aquí nombré “pasado mítico”, no debe mirarse como una simple imaginación o superstición. Sería un tanto prejuicioso pensar que las narraciones de los barcos naufragados son “falsas” y que sólo habría una “verdadera historia”, aquella que reconstruyen los historiadores. De hecho, la versión de los académicos no se contrapone necesariamente a la de los actores locales, pues como han sugerido algunos especialistas: “Hubo también arribadas forzosas y contrabando de esclavos por diversos lugares de la Costa Chica y debemos suponer que muchos de estos negros permanecieron en el lugar de arribo” (Aguirre Beltrán, 1989: 63). Efectivamente, durante el período colonial las costas cercanas a Acapulco pudieron ser escenario de desembarcos de africanos traídos de contrabando, en atracaderos diferentes al puerto en cuestión –el único autorizado por la Corona en la “Mar del Sur”, hoy litoral Pacífico, para recibir las mercaderías que llegaban desde Manila a través de la Nao de China (Velázquez e Iturralde, 2012: 23-24)-. De esta manera, los relatos sobre naufragios y encallamientos de barcos no son meras supercherías de la gente ni fantasías que se inventaron de un momento a otro; en realidad, sus narraciones aluden a eventos del pasado históricamente plausibles:

Aunque –como ya se mencionó- esta creencia no explica del todo la presencia de las personas de origen africano en la región, existen algunas evidencias documentales de la época virreinal donde hay registros de naufragios en las franjas territoriales de la Costa Chica provenientes posiblemente de lugares de América del Sur, como Ecuador o Perú. También se tiene noticia de que, alrededor de 1851, durante el gobierno de Benito Juárez, y con el propósito de desarrollar el proyecto del canal del Istmo de Tehuantepec, algunas compañías estadounidenses hicieron exploraciones en barcos de vapor tripulados por “negros” esclavizados o libres que desembarcaron en playas de la Costa Chica (Velázquez y Martínez, 2016: 30).

Siguiendo ese hilo argumentativo, como he mostrado hasta ahora, existen correlaciones entre otras partes del relato mítico y ciertos hechos documentados por los investigadores; los enlaces entre *negros* e *indias*, el “rpto” como modalidad de matrimonio, los procesos de esclavización y libertad, la zonificación del paisaje (*indios* en las sierras y *morenos* en las costas), todos ellos, son elementos que aparecen en los mitos de origen y que, al mismo tiempo, han sido mencionados, descritos y explicados por los académicos en sus escritos. ¿Por qué pensar, entonces, que uno de los registros discursivos es equivocado o ficticio? ¿Por qué equiparar el mito de origen a una superstición o “falsa creencia”?

Ciertamente, la naturaleza de uno y otro registro son distintas, como distintos son quienes los producen. El poblador local –emisor y reproductor del mito- pretende, ante todo, encontrar un sentido a su realidad; para lograr ello, construye narrativas a partir de sus experiencias, pero también, a partir de sus recuerdos personales y las memorias colectivas que le han legado las generaciones anteriores. En cambio, no le interesa tanto escudriñar los diferentes factores que pueden explicar un fenómeno dado, ni describir la evolución de los procesos sociales; mucho menos, establecer cronologías o marcos temporales precisos sobre los eventos que relata. Todas estas son preocupaciones del historiador y del antropólogo, quienes arman narrativas con otros propósitos: explicar las formas específicas que revistió la dinámica de esclavitud y libertad en la región; determinar las causales por las cuales la unión *india-negro* (y no al revés) se configuró en la época colonial y siguió siendo hasta el día de hoy la forma de enlace interétnico más común (en las ocasiones en que ocurre); o descubrir las razones por las cuales los *indios* suelen vivir en las montañas mientras que los *negros* suelen asentarse en las costas. Son, en últimas, tareas que reflejan un quehacer descriptivo y explicativo el cual se diferencia de la pretensión simbólica del mito.

Sin embargo, no porque los escritos de los académicos sean de una naturaleza distinta a la de los relatos de los pobladores locales, se debe concluir que son mutuamente incompatibles o que corren caminos paralelos. Pues así como los trabajos etnohistóricos no desdican de las historias de naufragios, los actores locales incorporan en sus narraciones elementos que bien pudieron haber sido aportados por historiadores y antropólogos. A ese respecto, he expresado cómo las narrativas locales han integrado algunos elementos que sugieren interacciones con otras fuentes informativas. Aunque imprecisas e inexactas, a mi modo de ver las referencias

a África –un lugar un tanto difuso en los relatos más “convencionales”-, a períodos de la historia nacional (Conquista, Revolución) y a actores y procesos sociales (“españoles” que se apropian de las riquezas naturales, “mexicanos” que son subyugados, “africanos” que *se juyen*) dan cuenta de ese acercamiento entre las miradas locales y las académicas.

En esa medida, las historias de naufragios no deben analizarse como si fueran un conjunto monolítico, homogéneo, autocontenido o encerrado en sí mismo. Por el contrario, lejos de ser una narración acabada e inmodificable, el “mito del barco” es un discurso abierto y en constante recreación que, por lo tanto, es susceptible a variaciones –como bien lo muestra la versión “académica” que se deriva de relato “convencional” del mestizaje-. Quizás la muestra más fehaciente de ese diálogo narrativo se encuentre en la adopción progresiva de términos como “afromestizo”, “afromexicano” o “afrodescendiente”, que si bien son propios de la jerga académica, activista e institucional, ya se incluyen y se resignifican en los relatos míticos al igual que en las pláticas cotidianas.

∞

El análisis que hasta ahora he efectuado partió de narrativas que corresponden al ámbito de la cotidianidad, en donde términos como *moreno*, *blanco* o *indio* presentan significados fluidos y ambivalentes en el curso de las interacciones diarias. Asimismo, en la indagación etnográfica retomé los relatos que forman parte de la tradición oral, entendida aquí como un acervo mediante el cual es posible acceder al “pasado mítico” de la localidad estudiada, esto es, a su propia versión sobre los orígenes de los *negros*, *morenos* y *mestizos* que habitan la región. De esta forma, realicé una primera inmersión dentro de ese *Nosotros revuelto* que los *fareños* esgrimen en sus discursos identitarios, en donde la doble pertenencia hacia *lo indio* y hacia *lo negro* resulta muy significativa.

Otro modo de indagar los procesos identitarios consiste en acercarse a las dinámicas que hoy por hoy escapan a la memoria de los pobladores, o que no les resultan significativas en su discurrir diario. Para emprender este ejercicio hay que echar mano de los trabajos académicos –en especial, de los historiadores-, quienes se han dado a la tarea de reconstruir la historia de la región. A esa reconstrucción la denomino “pasado lejano”, y constituye, junto al “pasado mítico”, una segunda estrategia analítica para comprender el *Nosotros revuelto* en El Faro.

Capítulo 2

“Negros”, “pardos” y “morenos” en el “pasado lejano” de la Costa Chica

Yo nací en una ribera muy cerquita de la mar. Mi madre era molendera de la hacienda de Germán. Mi padre era un vaquero, el hijo del caporal [...] No tenía nombre siquiera, al menos yo no me acuerdo; ni apellido me heredaron, sólo me decían El Negro (Francisco Zárate, 2012: 67)

Francisco Zárate es un poeta *cuijleño* cuyas letras hablan tanto del amor y la vida como de su región de origen y las añoranzas de épocas pasadas. El poema del inicio refiere aspectos cotidianos de los tiempos en que Cuajinicuilapa y la Costa Chica pertenecían a unos cuantos hacendados, hacia finales del siglo XIX y principios del XX; entonces, como ahora, las mezclas y los intercambios culturales eran hechos comunes en el diario vivir. Ciertamente, el mestizaje ha sido un fenómeno importante en la región a lo largo de su historia, y su presencia no sólo se evoca en textos como los de Zárate o en narraciones míticas como las revisadas en el capítulo precedente, sino también, en las fuentes documentales que típicamente consultan los historiadores.

En este capítulo presentaré los principales hallazgos reportados por los historiadores en sus pesquisas sobre la Costa Chica. Me interesa, por un lado, destacar el papel de los africanos y sus descendientes en la configuración histórica de la región, desde la época colonial hasta el final del período posrevolucionario; y por el otro, evidenciar la importancia del mestizaje en los procesos socioculturales en que han estado inmersos los “afrodescendientes” en el lapso mencionado. Para los habitantes de Punta Maldonado, este recorrido temporal constituye un “pasado lejano” puesto que remite a hechos de los cuales no tienen conocimiento ni memoria, más aún porque ocurrieron mucho tiempo antes de la constitución misma del pueblo. En ese sentido, si digo que se trata de un “pasado lejano” no es sólo porque se remonta varios siglos atrás, sino porque alude a eventos que en sí no resultan significativos para los actores locales.

Ahora bien, si con la noción de “pasado mítico” aludía a los registros orales de los *fareños*, con la categoría de “pasado lejano” acudo a la versión de los académicos –antropólogos pero sobre todo historiadores-, la cual no es necesariamente igual a la de los actores locales. En efecto, mientras que en una narrativa se habla de naufragios y “mezclas pretéritas”, en la otra entran en escena más elementos: haciendas ganaderas, cultivos de algodón, vigías marítimas, desplazamientos regionales, intercambios comerciales, relaciones de dominación, conflictos y dinámicas que van de la esclavitud y el cimarronaje al trabajo libre y el arrendamiento de tierras, todo en un lapso de casi cuatro siglos. Más aun, cabe recordar que la naturaleza de cada narrativa es diferente: si los mitos de origen tienen la pretensión simbólica de dar sentido a la presencia de un cierto actor social –el *negro*, el *moreno* o el *revuelto*-, los textos académicos apuntan a una labor descriptiva-explicativa que busca comprender determinados fenómenos sociales relativos al pasado y al presente de dicho actor.

Para dar cuenta de los procesos que forman parte del “pasado lejano” de Punta Maldonado y de la región que le engloba, me parece útil una aproximación que proceda a la manera de un “zoom”. Según la Real Academia de la Lengua Española (RAE), el zoom es un “objetivo de distancia focal variable, que modifica el ángulo de visión con el efecto de acercar o alejar una imagen”. En lo que aquí respecta, el efecto de acercamiento pasará de una escala macro a una micro, en tres secciones espacio-temporales. En la primera sección, referiré de forma sucinta la situación de los africanos en la Nueva España, en donde pasaron de ser wolofs, malinkés y bantúes (entre otras tantas autodenominaciones en sus culturas de origen) a “negros” esclavizados en el contexto de la trata transatlántica y transpacífica.

En la segunda sección, describiré el devenir de los “negros” en la Provincia de Igualapa (término con el cual fue conocida la Costa Chica de Guerrero hasta finales del siglo XVIII), a lo largo del período colonial; eventualmente, haré menciones a la historia de las Provincias de Xicayán y Huatulco –que hoy día constituirían la Costa Chica de Oaxaca-, a fin de mostrar un panorama amplio de los africanos durante esa época. En esta sección, la más extensa del capítulo, me interesa explorar dos aspectos: por un lado, las categorías mediante las cuales eran definidos los sujetos que actualmente llamamos “afrodescendientes” (“negros” esclavizados y horros; “mulatos” y “pardos” libres; “cimarrones”); por otro lado, las dinámicas productivas en las que se insertaron estos sujetos durante el período en cuestión

(encomiendas, estancias ganaderas, huertas cacaoteras, haciendas algodoneras, trapiches azucareros, vigías marítimas, movimientos insurgentes). Este ejercicio resulta importante en la medida en que uno de los argumentos centrales de esta investigación es, precisamente, la correlación entre las narrativas o categorías identitarias y los procesos sociales-productivos que se gestan en contextos históricos particulares.

El tercer tramo espacio-temporal cubrirá las dinámicas acaecidas desde la consumación de la Independencia hasta el período posrevolucionario, en la región que ya para ese entonces era conocida como “Costa Chica”. A esta altura, el “zoom” se acerca cada vez más a la localidad de estudio; ya no importan tanto las referencias al macro-contexto nacional y, de igual forma, la visión global de la región va dando paso a una mirada más enfocada en la escena micro-regional. De esta manera, las descripciones se enfocan en la municipalidad de Cuajinicuilapa y en algunos de los pueblos (San Nicolás, Maldonado) con los cuales El Faro ha estado ligado históricamente. El propósito sigue siendo el mismo: mostrar las dinámicas socioeconómicas que marcaron el devenir de los pobladores de ese entonces, “negros” y “morenos” que laboraron en la hacienda algodonera, participaron en las revueltas zapatistas y adquirieron por la vía del ejido terrenos propios tras siglos de haber sido trabajadores sin tierra.

A manera de corolario, realizaré un rápido recorrido por la historia específica de Punta Maldonado desde los inicios de la época colonial hasta los años que siguieron a la Revolución. En esta última coyuntura, el pasado para los *fareños* dejó de ser “lejano” y se volvió “cercano”, pues a partir de entonces los sucesos y dinámicas que han transcurrido entraron de lleno en la memoria personal y colectiva de los pobladores.

De wolofs, malinkés y bantúes a “negros esclavizados”: el tránsito de África a la Nueva España.

¿Cuáles son los orígenes de las poblaciones que hoy por hoy los académicos denominan “afromexicanas”? ¿Qué razones históricas explican su presencia en lo que hoy es México? ¿Cuál ha sido su devenir en el curso de los siglos? Estas interrogantes generales constituyen el punto de partida de las indagaciones efectuadas por muchos historiadores que han buscado dilucidar el pasado de los africanos y sus descendientes en el actual territorio mexicano.

En principio, hay que mencionar un fenómeno histórico muy importante a nivel global, a saber, la esclavización y el tráfico sin precedentes de alrededor de doce y medio millones de personas de origen africano transportadas hacia el “Nuevo Mundo” por comerciantes portugueses, ingleses, holandeses, franceses y españoles, como mano de obra para el desarrollo de las diversas economías coloniales: plantaciones agrícolas –tabaco, caña de azúcar, café, algodón y arroz-; minas de oro y plata; haciendas ganaderas; obrajes y servicio doméstico (Aguirre Beltrán, 1972 y 1994; Martínez Montiel, 2006; Velázquez e Iturralde, 2012). Es decir, la instauración de un sistema esclavista y la trata trasatlántica –que luego sería complementada por un tráfico “transpacífico”- fueron los dos hechos fundamentales que propiciaron la llegada de africanos al continente americano, más aún, tras la dramática caída demográfica de la población originaria a causa de las enfermedades –contraídas al contacto con los europeos- y la sobreexplotación (Gerhard, 1986: 24-26; Velázquez e Iturralde, 2016: 61-62).

En la Nueva España, se estiman entre 200.000 y 250.000 personas de origen africano que arribaron desde 1519, junto con los conquistadores españoles, hasta el primer tercio del siglo XVIII, cuando la trata esclavista entró en declive en dicho virreinato (Palmer, 2005: 29; Velázquez e Iturralde, 2012: 63). El grueso de estas poblaciones provenían de cuatro áreas culturales: 1) Senegambia (actualmente Senegal, Gambia, Guinea-Biseseau y Guinea), con miembros de las etnias tuculor, wolof, serer, bañun, jola, malinké, papei, bijagó, beafada, landuma, nalu y бага, embarcados en la factoría de Santiago-Cabo Verde, especialmente en la primera mitad del siglo XVI; 2) Costa de Oro y de Marfil (actualmente litoral de Ghana y Costa de Marfil), con miembros de las etnias kwa, akán, brong y fanti, embarcados en el puerto de San Jorge de Mina, mayormente en la segunda mitad del siglo XVI; 3) Costa de los Esclavos y el Golfo de Guinea (en la actualidad, litorales de Togo, Benín, Nigeria y Camerún), con miembros de las etnias keta, ewé-fon, yoruba, edo, igbo y fangs, embarcados en la isla de Santo Tomé, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI; y 4) Congo-Angola (en la actualidad, Gabón, República Democrática del Congo y Angola), con pueblos de la familia etnolingüística bantú (kongo, u-mbundu, ki-mbundu, lunda y chokwe), embarcados en la factoría de San Pablo de Loanda, especialmente entre 1595 y 1650 (Aguirre Beltrán, 1972 y 1994; Cárdenas Santana, 2016; Moedano, 1997; Ngou-Mvé, 1994; Ruiz Rodríguez, 2016; Velázquez, 2006; Velázquez e Iturralde, 2012).

La esclavización y colonización de todos estos grupos y personas de origen africano supuso, por un lado, su explotación para la producción de mercancías para el mercado mundial –cosa que además contribuyó a la implantación de un nuevo patrón de poder global basado en la relación metrópolis-colonias y la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, los recursos y sus productos, en torno al capital y el mercado mundial (Quijano, 2000; Palerm, 2008)-. Por otro lado, simplificaron la rica y compleja diversidad cultural de los africanos esclavizados, que quedaron reducidos a una sola categoría –“negros”-, la cual también sirvió para propósitos de jerarquización social sobre la base del fenotipo (Velázquez, 2016: 183). De esta forma, concuerdo con Aníbal Quijano cuando argumenta acerca de la homogeneización de la otredad que sobrevino con la configuración del nuevo patrón de poder antes mencionado (2000: 220-223); una homogeneización que denegó trayectorias histórico-culturales heterogéneas y propició su inferiorización, subordinación y deshumanización mediante la elaboración de rótulos identitarios negativamente cargados: “indios”, en el caso de las poblaciones originarias del continente americano, y “negros”, en el de los grupos procedentes del África subsahariana (Maldonado, 2007; Quijano, 2000; Walsh, 2008).

Así las cosas, la trata esclavista y la colonización de América produjeron, en el caso de los africanos y sus descendientes, una nueva subjetividad manifiesta en la noción de “negros”. Ese rótulo, como bien plantea Aguirre Beltrán, no está referido a grupos étnicos o naciones sino a otra categoría social, la del “esclavo” (1994: 27); o, mejor aún, del “esclavizado”.⁵⁵ En efecto, con este término los conquistadores y colonizadores, en mayor medida europeos,⁵⁶ soslayaron la rica tradición de grupos que eran culturalmente diferenciados en sus contextos

⁵⁵ Uso la palabra “esclavizado” en vez de “esclavo”, a fin de resaltar el hecho de que la esclavización fue una situación impuesta por la fuerza ante la cual los cautivos africanos resistieron de múltiples formas. Hablar de “esclavizados” permite destacar el rol activo del esclavista en el acto de esclavización, pero sin dar por sentado que la víctima de dicho acto necesariamente acepta el status impuesto. Por esa misma razón, prefiero referirme a ese proceso con el término “esclavización” –que refuerza el carácter dinámico del mismo- y no con el de “esclavitud” –el cual presupone, en mi concepto, una cualidad inmutable y esencial del acto en cuestión-.

⁵⁶ Digo “en mayor medida”, porque como bien señala Matthew Restall, las experiencias de la Conquista también contaron con la participación directa de africanos –o personas de origen africano- como “auxiliares armados”, esto es, hombres esclavizados que peleaban en las guerras de conquista junto a los españoles y obtenían su libertad al término de las mismas, ocupando además ciertos cargos políticos y económicos durante los primeros años de la colonización (2005: 24-25). Siguiendo a Aguirre Beltrán, se trataba sobre todo de “negros ladinos” (hablantes de castellano, cristianizados y con una larga residencia en la Península Ibérica previo a la empresa conquistadora) que también fungieron como capataces y administradores en placeres del oro, granjerías agrícolas y encomiendas –en las cuales cobraban tributo a los indígenas-, mayormente en años siguientes al inicio de la colonización –entre 1521 y 1550- (1994: 51-52).

de origen; de esta manera, pueblos como los del área senegambesa –expertos en la cría de ganado vacuno, en el cultivo de arroz y en la metalurgia del hierro, el cobre y el oro (Maya, 1998: 20-22; Ruiz Rodríguez, 2016: 178-180; Sluyter, 2012: 7-8, 51-52)-, o como los de la región bantú –agricultores de plátano, ñame y caña, criadores de cerdos y fervientes practicantes del culto a los antepasados y las alianzas matrimoniales (Cárdenas Santana, 2016: 20-22; Maya, 1998: 29-30; Ngou-Mvé, 1994: 21-22)- fueron reducidos e igualados, a través de la trata transatlántica, bajo un mismo status: el de esclavizados.

Siguiendo este hilo argumentativo, los wolofs, bantúes, malinkés, etc., pasaron a ser “negros esclavizados” en el territorio novohispano, cuyo trabajo fue vital en el sostenimiento de la economía del virreinato (Aguirre Beltrán, 1994: 29-30). A grandes rasgos, estos africanos y sus descendientes estuvieron presentes en los ingenios azucareros (Aguirre Beltrán, 1994: 81-92; Motta, 2005a y 2005b; Naveda, 1987; von Mentz, 2005: 268-275), los obrajes para la producción textil (Aguirre Beltrán, 1994: 67-79; Lara Tenorio, 2005), los centros mineros (von Mentz, 2005: 261-165), las actividades portuarias (De la Serna, 2005; Hernández y Moreno, 2014; Pavía y Pavía, 2007), las haciendas ganaderas (Lorenzana, 2014), el servicio doméstico y diversos oficios urbanos como herreros, artesanos, sastres, curtidores, talabarteros o pintores (Lorenzana, 2014; Velázquez e Iturralde, 2012), y, en el caso específico de las mujeres, como nodrizas, cocineras y comerciantes informales (Velázquez, 2005 y 2006). Es decir, en la revisión documental efectuada por los académicos, la mano de obra esclavizada –que, reitero, se asociaba inextricablemente a aquellos wolofs, bantúes y malinkés que en el contexto virreinal serían llamados “negros”- fue fundamental por lo menos durante los dos primeros siglos del período colonial.

Sin embargo, no todos los africanos y “afrodescendientes” tenían el status de “esclavos” en la Nueva España; tampoco fueron únicamente “víctimas” de la esclavización. En el curso de la época colonial, muchos obtuvieron su libertad por diferentes medios, tanto legales y pacíficos como violentos. Entre los primeros mecanismos cabe mencionar la voluntad del propietario, quien la otorgaba o cedía a través de testamento, carta de libertad u honramiento de servicios; la auto-manumisión, o sea, la compra de la libertad por parte del mismo esclavizado o de algún familiar; y las uniones legítimas o ilegítimas con miembros de grupos sociales que sí gozaban de un estatus libre, lo cual aseguraba a la descendencia esa misma

condición (Guevara, 2005a; Lara Tenorio, 2005; Masferrer, 2010; Velázquez, 2006; Velázquez e Iturralde, 2012).⁵⁷ Otros mecanismos de emancipación, menos pacíficos, consistían en la huida y el cimarronaje –esto es, la instalación de comunidades de fugados en sitios de difícil acceso-, lo cual no siempre implicaba una lucha abierta contra el sistema esclavista sino también formas de conciliación y negociación con ese Estado colonial (Aguirre Beltrán, 1972; De la Serna, 2010; Landers, 2005; Guevara, 2005a; Proctor, 2010; Restall, 2005; Reynoso, 2005b).

En el fondo, lo que muchos historiadores destacan con respecto a los africanos esclavizados es su agencia para hacer frente a la esclavización. Como bien plantean Richard y Sally Price –cuya investigación etnohistórica entre los cimarrones saamakas de Surinam es ampliamente reconocida-, el fin último es “considerar a los afroamericanos como agentes de los procesos histórico-culturales y no nada más como víctimas” (2005: 183). En ese sentido, la narrativa construida por los historiadores tiende a ver dinámicas que iban más allá de la esclavización. Así, se describen los procesos de integración, movilidad y ascenso social, los relacionamientos e intercambios con otros grupos sociales –españoles, “mestizos” e “indios”- las prácticas de la vida cotidiana y las dinámicas de mestizaje que ocurrieron, en mayor o menor medida, a lo largo y ancho del territorio novohispano (Cárdenas Santana, 2002; Carroll, 1995; Castillo Palma, 2000, 2005a, 2005b y 2011; De la Serna, 2005; Guevara, 2010 y 2015; Lara Tenorio, 2005; Masferrer, 2013; Rojas y Pérez, 2015; Velázquez, 2006).

Hasta este punto, he trazado un panorama muy general de los africanos y sus descendientes en la Nueva España, con base en la bibliografía académica. Tres aspectos me interesa subrayar: primero, la introducción de estos grupos obedeció a la necesidad de contar con mano de obra que sostuviera a las economías coloniales, tras la debacle demográfica de la población originaria. Segundo, el tránsito desde los lugares de origen –diversidad de procedencias geográficas y culturales en África- hasta el nuevo escenario colonial, supuso

⁵⁷ En este punto es menester realizar algunas precisiones. De acuerdo con la legislación de la época –misma que en parte abrevaba de las Siete Partidas de Alonso X El Sabio (1256-1265)-, la condición de esclavitud se heredaba por vía materna; de ahí que las uniones entre africanos esclavizados y mujeres de otros grupos sociales –por lo general, indígenas- garantizaran que la descendencia fuera legalmente libre. Aunque no ocurría lo mismo en la situación inversa –africanas esclavizadas unidas con hombres “mestizos”, europeos o, en menor medida, indígenas-, existía la posibilidad de que estos últimos concedieran voluntariamente la libertad a su prole, o por lo menos, mejoraran su posición socioeconómica (Velázquez, 2006: 288-292).

una transformación en cierto modo ontológica: el wolof y el bantú pasaron a ser, desde la óptica colonialista, “negros” que además eran “esclavos”.⁵⁸ Tercero, el devenir de estos sujetos osciló entre la esclavización y la libertad, y pese a las condiciones estructurales que les marginaba y subyugaba, no fueron entes pasivos que simplemente aceptaron la situación impuesta; por el contrario, como bien han planteado Sidney Mintz y Richard y Sally Price para otros casos, los africanos y “afrodescendientes” tuvieron la agencia para crear y recrear cultura sobre la base de sus memorias de origen y adaptándose a los nuevos escenarios (Mintz y Price, 2012; Price y Price, 2005).

¿Qué dicen los historiadores con respecto a la región que hoy conocemos como Costa Chica? ¿Cuáles fueron las dinámicas económicas y sociales que marcaron su devenir histórico? ¿Qué tipo de categorías estuvieron referidas a los africanos y sus descendientes? ¿En qué consiste ese “pasado lejano” de la Costa Chica, según la versión de los académicos?

De las guerras de Conquista a las guerras de Independencia: “negros” y “pardos” en la Provincia de Igualapa durante el período colonial.

En los tres siglos de dominio colonial la región de estudio pasó por varias configuraciones. En un primer estadio que va de las guerras de Conquista a mediados del siglo XVI, la otrora Provincia de Ayacastla –poblada por grupos de diferentes afiliaciones étnicas y lingüísticas– devino en la Provincia de Xalapa, Cintla y Acatlán; durante el tiempo que la región fue conocida por este nombre, la población original sufrió una dramática caída demográfica por las enfermedades contraídas al contacto con los españoles y por el régimen esclavista de las encomiendas, mismo que justificó la presencia de los primeros “negros” que, aunque esclavizados, fueron agentes de dominación al fungir como recaudadores de tributos o capataces en la extracción del oro. En una segunda fase que cubre el último tercio del siglo XVI, la región pasó a ser conocida como la Provincia de Igualapa y sus dinámicas productivas oscilaron entre el cultivo de algodón, los cacahuales y la introducción del ganado vacuno y caballar, actividades en donde la mano de obra “negra” tuvo gran protagonismo.

⁵⁸ Si bien la población “indígena” fue sometida y esclavizada en los primeros años que siguieron a las guerras de conquista, con la expedición de las Leyes Nuevas en 1542 la Corona española prohibió su esclavitud. En esa medida, los procesos de esclavización estuvieron ligados, casi desde el principio del período colonial, con las personas de origen africano. Como bien afirmaba Aguirre Beltrán, “en la práctica, *negro, africano y esclavo* venían a resultar sinónimos” (1972: 157. Énfasis en el original).

En un tercer período que abarca todo el siglo XVII, las haciendas y estancias ganaderas se consolidaron en la provincia y configuraron el patrón residencial que rigió hasta bien entrado el siglo XX: en las planicies costeras se asentaron los africanos y sus descendientes, mientras que en las sierras y partes altas quedaron los indígenas; al mismo tiempo, en el seno de la estancia ganadera ocurrieron intercambios culturales y mezclas biológicas entre “negros” e “indios”, los cuales dieron pie a un nuevo sujeto: el “pardo” o “mulato” libre. En un cuarto momento –cronológicamente traslapado con los dos anteriores-, los africanos y sus sucesores (tanto “negros” esclavizados y horros como “pardos” o “mulatos” libres) mostraron otras facetas como por ejemplo sus labores en la arriería, los trapiches azucareros, la pesca fluvial-lacustre, e incluso, el cimarronaje.

En un quinto estadio que se extiende desde finales de siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, la Provincia de Igualapa vivió la expansión de una economía algodonera que incorporó a la creciente mano de obra “parda” y libre que aumentaba a raíz del mestizaje entre “negros” e “indios”. Finalmente, en una sexta etapa que comprende el último tercio del siglo XVIII hasta la segunda década del siglo XIX, Igualapa pasó a integrar la Intendencia de Puebla y sus habitantes “pardos” libres alternaban entre la vaquería, el jornaleo en haciendas algodoneras y el servicio en las milicias para la defensa de la Corona; esta última actividad fue de gran importancia en la coyuntura de las guerras independentistas, pues en un contexto regional de pobreza y desigualdad generalizada y con el precedente de unas reformas borbónicas que buscaban reforzar la división de la sociedad sobre la base del color de piel y la apariencia física, los “pardos” libres y milicianos dejaron de defender el Estado colonial a fin de apoyar el movimiento insurgente.

Calpixques y capataces: el lugar de los “negros” tras las guerras de conquista.

Antes de la llegada de españoles y africanos, la región hoy conocida como Costa Chica estaba habitada por pueblos etnolingüísticamente distintos. Los historiadores diferencian tres provincias: el reino o señorío de Tututepec, la provincia de Ayacastla y la provincia de Quahuatlán –o Cuahuatlán-. El primero, que hoy día abarcaría buena parte de la Costa Chica Oaxaqueña, agrupaba asentamientos mixtecos, chatinos, zapotecos y nahuas, desde el río Arena hasta Tehuantepec, bajo una organización sociopolítica claramente jerárquica. La

segunda, que hoy día corresponde a la parte guerrerense de la Costa Chica, aglutinaba asentamientos tlapanecos, mixtecos, mexicas, amuzgos, huehuetecas, ayacastecas, quahutecas y quetzapotecas –los últimos cuatro hoy extintos-. La tercera, que hoy día se traslaparía con los límites costeros de Guerrero con Oaxaca, en la actual franja suroriental de Cuajinicuilapa, contaba con la presencia de quahutecas –que posiblemente pertenecían a la familia lingüística mixteca- y de amuzgos (Aguirre Beltrán, 1989: 30-34; Widmer, 1990: 33-37).⁵⁹

El arribo de los españoles, hacia la década de 1520, dio lugar a dos hechos entrelazados. En primer lugar, el brutal desplome demográfico de las sociedades prehispánicas, superior al 85% en casi todos los asentamientos originarios. Según la relación de Alonso de Austria (1582) –citada por Aguirre Beltrán- asentamientos como Igualapa pasaron de 10.000 cabezas de familia en 1522 a 400 en 1582; Ometepec, de 20.000 a 500; Xochistlahuaca, de 20.000 a 200; Nexpa de 12.000 a 12; Xicayán, de 6.000 a 100; y Quahuitlán, de 20.000 a 10 (1989: 36). En pocas palabras, y retomando el calificativo otorgado por este mismo autor, se trató de un genocidio que sin lugar a dudas cambió el curso de la región.

El segundo hecho significativo fue la implantación de varias actividades –explotación intensiva de cacao y algodón, estancias de ganado mayor, extracción de madera, trapiches azucareros-, que se convertirían en el motor económico de la región en el primer siglo de la dominación colonial (Reynoso, 2004: 127-128; Widmer, 1990: 60-62). Hasta mediados del siglo XVI, estas actividades económicas transcurrieron bajo la figura de las encomiendas. Desarrolladas desde la década de 1520, las encomiendas fueron asignadas a los primeros conquistadores que arribaron a la región e implicaron el reparto de una cierta cantidad de mano de obra indígena que, a cambio de su evangelización, sería utilizada para el aprovechamiento de los recursos naturales de la costa (Gerhard, 1986: 153). Esta repartición llevó, en unos casos, al desmembramiento de las formaciones políticas prehispánicas –como ocurrió con el antiguo reino mixteco de Tututepec- y a la creación de nuevas cabeceras; empero, en otros casos se conservaron la antigua unidad territorial y los anteriores centros

⁵⁹ Otros grupos presentes en la región, de carácter seminómada, eran los yopes y los chontales. Los primeros, ya extintos, se asentaban entre los ríos Omitlán, Nexpa y el Papagayo, en los actuales municipios de San Marcos y Tecoaapa (Quiroz, 2008: 45). Los segundos se ubican a la entrada del istmo de Tehuantepec (Widmer, 1990).

poblacionales –como pasó con el señorío amuzgo de Xochistlahuaca y con las cabeceras de Igualapa y Ometepec- (Widmer, 1990: 63-64). De todas formas, la instauración de las encomiendas generó un profundo cambio en la región recién conquistada:

Para ese tiempo se había modificado el paisaje costeño: aparecían poblados donde eran concentrados los indios, sus tierras conformaron extensas encomiendas que las autoridades asignaron a los conquistadores o a sus descendientes. Entre las encomiendas costeñas más importantes destacan la de Francisco de Herrera, quien obtuvo Ometepec y Xochistlahuaca; Bernardino del Castillo, Igualapa; y Xicayán estuvo encomendada a Joan de Tovar y Francisco Guillén (Reynoso, 2004: 128).

El régimen de encomiendas fue un factor que, junto con las epidemias, agudizó la debacle demográfica de las poblaciones nativas. A través de esta modalidad de trabajo, los llamados “indios” fueron forzados a trabajar en los placeres del oro o las huertas de cacao, a entregar al encomendero un tributo en especie –y, posteriormente, en dinero-, e incluso, a prestarle servicios personales que aunque no estaban previstos en las disposiciones oficiales se traducían, en caso de incumplimiento, en castigos físicos y violencia exacerbada (Aguirre Beltrán, 1989: 36; Widmer, 1990: 65, 86-87). En este punto entran en escena los “negros”, quienes fungieron como “calpixques” o recaudadores de tributos y como capataces de las encomiendas, siempre en favor de los europeos y a pesar de ostentar, por lo general, la condición de esclavizados (Aguirre Beltrán, 1989: 52-55; Moedano, 1997: 1-2; Reynoso, 2004: 128; Widmer, 1990: 64). Sobre este particular nos ilustra Gonzalo Aguirre Beltrán:

Las cuadrillas de esclavos indios compuestas de 40 a 50 individuos [para el trabajo en los placeres del oro] quedaron así bajo la orden y directa voluntad de un negro que, látigo en mano, obligaba a los nativos a desarrollar un esfuerzo de trabajo a que no estaban habituados por su cultura... Al mismo tiempo que los negros capataces, otros negros penetraron en la Costa de la Mar del Sur, como criados al servicio de los encomenderos. Fueron encargados de la recaudación del tributo a que se hallaban obligados los pueblos de indios, así como de la vigilancia del trabajo a que habían sido constreñidos los indios del servicio personal (Aguirre Beltrán, 1989: 53-54).

¿Quiénes eran estos “negros”? ¿De dónde provenían? En un primer momento, se trataba más probablemente de “ladinos” nacidos y/o criados en la Península Ibérica, o bien, en islas del Caribe como La Española o Cuba, en donde aprendían el castellano y los valores cristianos antes de ser llevados a la Nueva España y, de ahí, a las distintas regiones del virreinato

(Campos, 1999: 151). El otro posible origen estaría en el occidente africano –en la región de Senegambia y Golfo de Guinea-, toda vez que, de acuerdo a la cronología histórica de la trata esclavista, dicha región africana fue hasta 1580 un foco importante de extracción de “piezas de ébano” hacia la Nueva España (Aguirre Beltrán, 1972; Maya, 1998; Ruiz Rodríguez, 2016).

En esa medida, la literatura académica sitúa al africano esclavizado, por lo menos en las décadas posteriores a las guerras de conquista, en un lugar intermedio entre el “indio” y el español; al igual que este último, era un agente de la dominación colonial, pero en contraste, tenía el mismo status que tuvieron los indígenas hasta la expedición de las Leyes Nuevas en 1542. Esta paradoja de los africanos esclavizados –al ser sujetos dominados y a la vez dominadores- refleja el que a mi juicio es un rasgo característico de los procesos sociales “afrodescendientes” en la configuración histórica de la Costa Chica: su carácter ambiguo, intersticial, difuso. Ciertamente, las razones que hay detrás de dicha ambigüedad son diferentes y varían de acuerdo al momento histórico y sociocultural específico. En esta coyuntura –décadas de 1520 a 1560-, la complejidad surge, como he dicho, a partir de una condición de esclavización –la cual cataloga al llamado “negro” como propiedad del encomendero español- que, sin embargo, se contrapone a la participación activa de dichos sujetos en el sometimiento de otros grupos sociales –mixtecos, amuzgos, tlapanecos, etc.-.

A pesar del dualismo entre ser esclavizado y participar en la esclavización de otros, para los investigadores fue esta última faceta –la del dominador- la que primó entre los africanos que comenzaron a poblar la provincia de Xalapa, Cintla y Acatlán, como fue conocida la región hasta alrededor de 1560. No en vano, en esta primera etapa el principal rol de los “negros” fue el del capataz y calpixque; como apunta Haydée Quiroz, “aun cuando eran esclavos, éstos eran los encargados de ejercer el poder en representación directa de sus amos españoles” (2008: 54).

Esta situación se modificaría a partir del último tercio del siglo XVI, con la llegada creciente de africanos que, a causa del descenso demográfico indígena, pasarían a ser la principal fuerza de trabajo en la provincia.

Algodón, cacao y ganado: los esclavizados “negros” en la Provincia de Igualapa, siglo XVI.

En la segunda mitad del siglo XVI las encomiendas entraron en declive a raíz del interés de la Corona por limitar el desmedido poder de los encomenderos y, a la vez, extender su control político y fiscal. Para ello, se introdujo la figura de los alcaldes mayores, funcionarios que a cambio de una parte de los tributos, se encargarían de los asuntos de los pueblos de indios y de su protección frente a los abusos y malos tratos de los encomenderos –situación que, afirman los historiadores, nunca se cumplió en la práctica (Widmer, 1990: 73-76)-. En ese contexto, hacia 1560 Xalapa, Cintla y Acatlán cambió su nombre a Provincia de Igualapa, cuya cabecera homónima se erigió en la capital –“alcaldía mayor”- de una vasta área costera que se extendía desde Nexpa y Ayutla y comprendía a las cabeceras de Ometepec y Xochistlahuaca (Gerhard, 1986: 153-154; Reynoso, 2004: 129; Widmer, 1990: 67-72). Esta demarcación territorial constituiría, grosso modo, el antecedente colonial de lo que es hoy la Costa Chica de Guerrero, de la misma manera en que la vecina Provincia de Xicayán lo sería para gran parte de la actual Costa Chica de Oaxaca (Lara Millán, 2008: 23).⁶⁰

Por otra parte, el final de las encomiendas no supuso el estancamiento de las actividades productivas sino todo lo contrario. A ese respecto, hubo tres dinámicas que adquirieron un gran auge en el último tercio del siglo XVI: la explotación de algodón, la huerta cacaotera y las estancias para ganado mayor (Aguirre Beltrán, 1989; Reynoso, 2004; Widmer, 1990). En todas tres fue esencial la mano de obra “negra” esclavizada, que ante el declive demográfico de la población indígena pasó a ser más visiblemente utilizada por el colonizador español.

En cuanto a los cultivos de algodón, su desarrollo respondió a la necesidad de la Corona por fabricar velas para los barcos; de entrada, la actividad productiva requirió la expoliación de tierras fértiles en la planicie costera, que primero fueron trabajadas por “indios” y luego por “negros”, bajo el monopolio casi total de los alcaldes mayores (Widmer, 1990: 76, 90). Con respecto a las huertas cacaoteras, su auge se dio a raíz de las alzas en el precio del fruto entre la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII; al igual que sucedió con la explotación

⁶⁰ La región que hoy día es la Costa Chica de Oaxaca hizo parte, en los años posteriores a la conquista y hasta 1560, de las provincias de Valle de Oaxaca y Puerto de Guatulco (Gerhard, 1986: 15). Luego, durante casi todo el resto del período colonial, la región en cuestión comprendió las provincias de Jicayán, Huatulco y Huamelula, y Teozacualco (Lara Millán, 2008: 23).

algodonera, implicó el despojo de las tierras comunales y de regadío de las repúblicas de indios, con el protagonismo de antiguos encomenderos como Bernardino del Castillo, Gonzalo Hernández de Herrera y Diego Simón. Empero, a diferencia del algodón, el cacao no fue monopolizado por los funcionarios coloniales sino acaparado por comerciantes españoles, en su mayoría, jóvenes migrantes que recién se asentaban en las cabeceras de la provincia. Las haciendas cacaoteras más conocidas de la época fueron establecidas desde la década de 1560 por Francisco Maldonado y otros españoles, en los llanos de Quahuitlán, Xalapa y Potutla (Widmer, 1990: 85-90).

Sin embargo, hacia 1600 los cacahuales sólo se mantenían en los pantanosos llanos de Coyuca cerca del puerto de Acapulco, pues en las demás planicies costeras se habían extendido las estancias ganaderas. Tres razones explicarían este fenómeno. Primero, desde 1570 el precio de la carne de res en la ciudad de México fue en alza, lo que aunado al estancamiento de la cría bovina en el interior del virreinato llevaron a que se introdujera ganado en otras regiones a fin de satisfacer la constante demanda. Segundo, la construcción de los puertos de Huatulco –hacia 1540- y sobre todo de Acapulco –hacia 1573-, favoreció el ingreso de ganado mayor en provincias como Igualapa y Xicayán, situadas en las costas de la “Mar del Sur”. Tercero, aunque la actividad ganadera y la cacaotera no se excluían a priori –todo lo contrario, en un comienzo los cacahuales incluían un espacio para el ganado mayor-, en ese momento de la historia la cría de bovinos resultaba más rentable para el hacendado español de la costa (Widmer, 1990: 94, 126).

De esta manera, las primeras áreas para la cría de ganado se adecuaron hacia 1540 en los llanos de Mazatlán y Huamelula y al respaldo del puerto de Huatulco; otro foco ganadero estuvo asentado alrededor del río Santa Catarina, cuya navegabilidad en su curso inferior permitió la exportación de cueros por la bahía de Tecoaapa –en lo que hoy día corresponde a la Barra de Tecoaapa, municipio de Marquelia-. Asimismo, el creciente auge del cabotaje en Acapulco motivó, desde la década de 1560, la introducción de ganado en los llanos de Coyuca y en las planicies de Copala, Nexpa y Cintla, de manera que hacia 1580 ya había más de quince estancias ganaderas en las costas de la entonces llamada Provincia de Igualapa, cuya producción era destinada mayormente al consumo regional (Widmer, 1990: 125-126).

A juicio de varios historiadores, la introducción del ganado fue una de las principales razones que propició el ingreso de la población de origen africano en la región de estudio, sobre todo a partir del último tercio del siglo XVI (Aguirre Beltrán, 1989; Moedano, 1997; Motta, 2003; Reynoso, 2004, 2010 y 2015; Widmer, 1990). Para Araceli Reynoso, la llegada de esclavizados “negros” a la Provincia de Iqualapa fue “alentada y sancionada por las autoridades que determinaron su utilización en las estancias para el cuidado de los ganados, de manera que la presencia de los africanos en la Costa Chica respondió a los intereses económicos de la actividad ganadera” (2004: 133).

¿De dónde provenían estos esclavizados? Cabe recordar, una vez más, que la mayoría de los africanos que arribaron a la Nueva España durante este período procedían, o bien de la propia España y de las colonias antillanas (“ladinos”), o bien del área senegambesa y guineana en el occidente africano. En el último caso, es sabido que los grupos étnicos que moraban dichas áreas –wolof, serer, entre otros- eran expertos en la cría de ganado vacuno (Ruiz Rodríguez, 2016: 178; Sluyter, 2012: 7-8), por lo cual no fue una mera coincidencia que el desarrollo de la actividad ganadera en la Provincia de Iqualapa se viera favorecido con los conocimientos y destrezas de trabajadores ya familiarizados con dicho oficio. Los puntos de ingreso de los esclavizados eran Veracruz y Acapulco, siendo este último el más significativo para la región desde finales del siglo XVI y hasta finales del XVII (Aguirre Beltrán, 1989; Reynoso, 2015).

El establecimiento de la ganadería fue un factor nodal en la transformación del entorno costero, pues la extensión de pastizales y la erosión de los suelos poco a poco alteraron el bosque tropical subcaducifolio que primaba en tiempos prehispánicos (Motta, 1997: 61). Además, la cría de ganado vacuno y caballar incidió en la configuración del patrón sociodemográfico que caracterizó a la provincia de Iqualapa a lo largo del período colonial –y que se mantuvo hasta mediados del siglo XX -: la demarcación entre zonas altas habitadas por “indios” y zonas bajas pobladas por “negros” (Campos, 2005: 416-417; Hoffmann, 2007a: 100; Motta, 1997: 61). En efecto, las estancias ganaderas se convirtieron en núcleos de población “afrodescendiente” que con el tiempo se afianzaron en las planicies costeras de la región, pero a la vez, fueron causales de conflictos con los indígenas, lo que incidió en su desplazamiento definitivo hacia los cerros y zonas montañosas (Gutiérrez, 1997: 91-92; Reynoso, 2010: 165; Widmer, 1990: 177). A ese respecto, afirma Reynoso:

Las haciendas costeras determinaron el paisaje y la economía regional, pero también incidieron en la composición demográfica de la región, pues la ya de por sí escasa población indígena se vio obligada a correrse a la parte alta costera de los valles y de la montaña para sobrevivir, presionada por los estancieros y hacendados, plantíos, ganados y sus criados negros. Así, los esclavos negros muy pronto se posicionan en la región (Reynoso, 2004: 133-134).

En virtud de lo anterior, en la narrativa histórica se vislumbra una vez más la posición ambivalente de los africanos, ahora en su nuevo oficio como vaqueros y mayordomos. Si por un lado seguían siendo propiedad de los españoles, por el otro fungían como agentes de la expropiación hacia los indígenas, ya fuera porque atestiguaban en favor de los primeros en los litigios por tierras o porque extendían las reses más allá de los linderos de las haciendas, afectando con ello los cultivos de los “indios” y propiciando su desplazamiento hacia las sierras y zonas altas (Reynoso, 2004: 137-140; 2011: 172). De esta forma, el ambiguo lugar de los africanos esclavizados –dominados y a la vez dominadores- se mantuvo en el nuevo orden de la ganadería costeña.

Vaqueros, haciendas ganaderas y mestizaje: el “pardo libre” durante el siglo XVII.

El siglo XVII vio la consolidación de la actividad ganadera en la provincia de Iguala, por medio de la institución de las haciendas. De acuerdo con Rolf Widmer, la hacienda ganadera se componía de huertas, rodeos para las reses, mulas y caballos, casas de adobe y una capilla de bajareque (1990: 91-92). Por lo general, las reses se disponían en los bajos y franjas costeras, en donde solía haber herbazales, lagunas, reservorios de agua y depósitos de sal, elementos naturales que favorecían su crecimiento; entretanto, en las partes altas o lomas, cerca de afluentes de agua, se adecuaban jacales o chozas de bajareque con techos de paja, en donde vivían los vaqueros que se encargaban de cuidar a los animales –y que, además, cultivaban milpas de maíz y frijol para su propia autosubsistencia- (Widmer, 1990: 127-128).

Dada su enorme extensión, las haciendas implicaban la fundación de estancias. En palabras de Araceli Reynoso, se trataba de “sitios compartidos por esclavos y ganado, construidos a manera de resguardo y asociados generalmente al cuidado y pastoreo del ganado en áreas lejanas a la hacienda” (2015: 128). Aunque estos espacios podían ser administrados por un mayordomo de origen español o “negro” libre (Widmer, 1990: 129), la mayoría de los

residentes eran personas de origen africano que no sólo se encargaban de la cría, engorda, arreo y pastoreo del ganado vacuno –para lo cual se ocupaban entre cuatro y ocho vaqueros a caballo por cada dos mil cabezas-, sino también de la colocación y reparación de los cercados y de la venta de los animales en ciudades como Puebla, Tehuacán o Oaxaca (Reynoso, 2015: 128-129). Otra tarea relevante era la vigilancia del ganado, que realizaban vaqueros a caballo tres días a la semana, a fin de evitar la devastación de los maizales, algodinales, cacahuales y platanales (Widmer, 1990: 128).

El curso diario de las actividades en una hacienda dependía mucho de los ciclos ecológicos. Así, en la época de lluvias la franja costera se anegaba, por lo cual el ganado pacía en los rodeos y los trabajadores laboraban en las milpas adyacentes; en cambio, en la época de secas los vaqueros debían conducir a los animales al “agostadero”, en donde andaban sueltos por los llanos cada vez más escasos de pasto. Los meses de sequía se aprovechaban, además, para efectuar dos tareas importantes: erradicar el “bejuquillo” –hierba mortífera para el ganado- y llevar los toros a las ferias de Puebla y Tlaxcala (Widmer, 1990: 128).

Entre las haciendas ganaderas más importantes de la época, al menos en lo concerniente a la provincia de Iqualapa, sobresalían la de Copala y la de Santa María de Los Cortijos. La primera se extendía desde el pueblo homónimo hasta San Luis Acatlán, y contaba con las estancias de San Luis y Santa Cruz; entretanto, la segunda fue fundada en 1560 con el nombre de Buenavista, se extendió desde el pueblo de Tlacamama hasta el de Cuajinicuilapa y cobijó varias estancias, entre ellas, las de Coyotepec (hoy San Nicolás), Almazán, Aznar y Guajenicuilapa (hoy Cuajinicuilapa) (Aguirre Beltrán, 1989: 46; Motta, 2003: 22-23; Reynoso, 2010: 163-65). Aparte de la cría de ganado bovino y caballar, se llevaban a cabo otras actividades como la explotación de cacao –en el caso de Los Cortijos- o de caña de azúcar –en el de Copala- (Reynoso, 2010: 164).

Por otra parte, las relaciones entre los dueños de las haciendas –españoles que por lo general residían en las ciudades de México, Antequera, Puebla o Acapulco- y los trabajadores de las mismas –“negros” esclavizados comprados en Veracruz, Acapulco, Antequera o Puebla-, iban del conflicto a los tratos benignos. Conflicto, cuando los primeros sospechaban que los segundos robaban el ganado y lo vendían por cuenta propia, razón por la cual entraban en litigios judiciales (Widmer, 1990: 129-130). Tratos benignos, cuando aquellos concedían la

libertad a los últimos en retribución a su buen servicio, o cuando les profesaban actitudes paternalistas y complacientes (Reynoso, 2010: 170). En realidad, como bien afirma Arturo Motta, la evidencia documental parece sugerir que “los negros eran más esclavos de derecho que de hecho”, motivo por el cual sus relaciones con los hacendados eran mucho más complejas y variadas de lo que suele pensarse:

La impunidad de que gozaron algunos de los tales en tanto los amparaba su pertenencia a un amo principal o noble; los matices de relación establecidos entre esclavos y el amo; la movilidad espacial alcanzada en cuanto a las exigencias de la empresa productiva en la que fueron incrustados, y el provecho que de ellas hacían o se servían; las tretas de que se valían los dichos negros esclavos vaqueros para aprovecharse del amo mediante la venta o consumo subrepticio de su ganado; el ingente número que como servidumbre urbana alcanzaban; la fidelidad profesada que les valía o redituábales la manumisión testamentaria, o por el contrario, poder sustanciar la exigencia al amo para que les diese billete y poder así buscar otro dueño (Motta, 2003: 11).

En cuanto al relacionamiento entre “negros” vaqueros e indígenas, los historiadores han remarcado el conflicto y las tensiones. No son pocos los casos hallados en la documentaria referentes a quejas y reclamos de los caciques indígenas ante las autoridades virreinales, por motivo de la pérdida de sus cosechas a causa del ganado que criaban los trabajadores de las haciendas y estancias (Motta, 2005b: 224; Reynoso, 2010: 170-172; 2015: 130). Asimismo, las tensiones crecían cuando los vaqueros tomaban por la fuerza a las mujeres de los poblados “indios”, a fin de suplir la posible falta de mujeres “negras” en las estancias:

La reducida presencia de mujeres negras en las haciendas, destinadas generalmente al trabajo doméstico, y la falta de ellas en las estancias habitadas por esclavos y trabajadores negros, produjo inevitablemente uniones de estos hombres con las mujeres de pueblos indígenas aledaños, incluso robándolas de sus comunidades para hacer con ellas *vida maridable* en sus jacales levantados en las estancias (Reynoso, 2015: 131. Énfasis en el texto).

La unión –muchas veces forzada- entre el “negro” esclavizado y la “india” de las comunidades aledañas dio lugar a un nuevo sujeto: el “pardo” (Reynoso, 2011: 172-173; 2015: 131-132; Widmer, 1990: 131-132). Así, en el mismo escenario de la hacienda ganadera ocurrió un nuevo cambio categorial en el sujeto “afrodescendiente”: el “negro” –que, recordemos, era un esclavizado más de derecho que de hecho-, se convirtió, por la vía del

mestizaje, en un “pardo” libre. Libre, vale insistir, porque al nacer heredó el status jurídico de su madre “india”. En todo caso, más que una forma de autodenominación, se trataba de otra categoría colonial empleada por quienes detentaban el poder, y con la cual se pretendía dar nombre a ese mestizaje particular.⁶¹

Llegados a este punto, vale recordar las narraciones míticas referidas en el capítulo anterior y señalar la gran similitud entre estas y los hallazgos de los académicos e investigadores: ambos registros aluden a un mestizaje entre “negros” e “indias”, mismo que adopta una forma violenta, “forzada”, no consentida. Si bien en la actualidad la categoría “pardos” es inexistente –nunca oí dicho término en las pláticas con los *fareños*, ni tampoco observé su referenciación en otras etnografías sobre la región-, tanto en las historias de naufragios como en las charlas cotidianas se hace explícita la mezcla entre “negro” e “india” que dio origen a dicha categoría –y que, en la zona de estudio, es conceptualizada con otros términos: *revueltos, cruzados, campechanos*-. En ese orden de ideas, el mestizaje resulta ser un proceso fundamental en el recorrido histórico de los africanos y sus descendientes –que primero fueron “negros esclavos” y luego “pardos libres”- en la hoy llamada Costa Chica, y presenta una nueva mirada en las relaciones “negros-indios” más allá del conflicto y la violencia.

Retomando el hilo de la reconstrucción académica, investigadores como Widmer apuntan cómo hacia el año de 1700 varios pueblos indígenas se “pardizan” –Nexpa y Copala, en la provincia de Igualapa, y Tonameca, en la de Huatulco-, mientras que en otros como Igualapa –en la provincia del mismo nombre-, Pochutla –en la de Huatulco- y Huazolotitlán –en la de Jicayán- se eleva la cantidad de “pardos” (1992: 132). De esta forma, tanto las estancias ganaderas como algunos pueblos “indios” –aquellos que quedaron en la planicie costera- devinieron, en el curso del siglo XVII y hasta el final de la época colonial, en asentamientos “pardos” (Reynoso, 2015: 131-132).

⁶¹ De acuerdo con Aguirre Beltrán, términos como el de “pardos” o “morenos” fueron categorías eufemísticas referidas a las diferentes mezclas de la población “negra” durante el período colonial (1972: 173). En un primer momento, la palabra que designaba la unión entre negros e indios era la de “zambaigo” (156); no obstante, como bien señala este autor, “la abundancia de mezcla entre el negro y el indio, que preponderó sobre otra cualquiera, hizo que bien pronto el vocablo exótico *zambaigo* fuera poco a poco desapareciendo del léxico popular, y aun de los mismos documentos oficiales en donde encontramos que a estos individuos se les llama *mulatos*, confundiéndolos con los así denominados productos de la mezcla del español y la negra” (1972: 162. Énfasis en el original). Ahora bien, la categoría “mulatos” –que aludía a variados mestizajes de la población “negra”- fue equiparada con la de “pardo”, de uso común en provincias como la de Igualapa.

El mestizaje biológico y los intercambios culturales generaron otra ambigüedad en el sujeto “afrodescendiente”. Si primero este vivía con la contradicción de ser dominante y a la vez dominado –aun cuando, como mostré, la condición de esclavización ya presentaba muchos matices-, con las mezclas su ambivalencia se daba en otro nivel al recibir la influencia de dos legados socioculturales a priori distintos. En otras palabras, la posición del “pardo” resultó atravesada por una doble relación: por un lado, la del conflicto o antagonismo con el “indio”, a quien sometía y despojaba bajo el mando del español –primero encomendero y después hacendado-; por otro lado, la de la mezcla biológica y el intercambio cultural, que también encontraba en el indígena al principal interlocutor.

En últimas, estos dos ejes –conflicto y mestizaje e intercambio-, originados en el ámbito de la ganadería colonial, signarán la relación histórica entre “indígenas” y “afrodescendientes” hasta la actualidad. De ahí la importancia de la hacienda ganadera en el curso de la historia regional, pues fue el principal escenario en que transcurrieron dichos relacionamientos interculturales.

Arrieros, trapicheros, pescadores y cimarrones: las otras facetas de los “negros” y “pardos”.

Aunque las haciendas y estancias ganaderas signaron la historia de la región durante el siglo XVII, los “negros” y “pardos” se desempeñaron en otras actividades que también tuvieron relevancia. Una de ellas, la arriería, fue esencial para conectar –al menos comercialmente- a una provincia que hasta bien entrado el siglo XX permaneció relativamente aislada o “al margen” ante la ausencia de vías de comunicación con el interior (Lara Millán, 2008: 13). Los arrieros –tanto esclavizados como libres u horros- llevaban, a lomo de mula y por los sinuosos caminos abiertos para tal efecto, diversos productos de la región –panes de azúcar, cacao, cueros de res- a los centros urbanos de Acapulco, Antequera, Tehuacán o Puebla, desde los cuales circulaban otras tantas mercaderías: telas, jabón, frutas, herramientas, hierro y cobre para calderas, etc. (Aguirre Beltrán, 1989: 57; Motta, 2005b: 194-195).

La producción de azúcar fue otra actividad en la que el “negro” tuvo protagonismo. De hecho, para académicos como Arturo Motta esta actividad pudo tener tanta o más relevancia en la introducción de la mano de obra africana en la región. La razón habría sido de orden económico: mientras que las grandes haciendas ganaderas –de 10.000 o más reses- ocupaban

entre quince y veinte trabajadores, y las medianas estancias –de no más de 6.000 cabezas– apenas empleaban entre cuatro y diez vaqueros, los trapiches azucareros requerían de 25 a 50 trabajadores y los grandes ingenios precisaban de 50 a 100 (Motta, 2003: 23-25; 2005b: 228). Según apunta este autor, la producción azucarera “necesita constante mano de obra, para moler, traspasar y hervir las tareas de caña cortada con el fin de transformar el guarapo en dulces gránulos, mieles y panelas” (2005b: 228), de manera que la presencia de africanos y sus mezclas pudo obedecer más a las necesidades del trapiche que a las de la hacienda.

Posiblemente, una parte de esta mano de obra provino del área cultural bantú, teniendo en cuenta que el auge de los trapiches e ingenios azucareros coincidió con el período de los asientos portugueses (1595-1640), en los cuales se intensificó la trata esclavista en la región congo-angolesa (Aguirre Beltrán, 1972; Ngou-Mvé, 1994; Motta, 2005a y 2005b).⁶² La llegada de estos “negros bozales” –así llamados al ser arrancados de su tierra y llevados directamente al Nuevo Mundo, sin pasar por el proceso de castellanización y cristianización por el que sí transitaban los “negros ladinos”– obedecía fundamentalmente a la necesidad de explotar las minas de plata en Taxco, Pachuca, Guanajuato y Zacatecas (Ngou-Mvé, 1994: 67-95). No obstante, también estaba abierta la posibilidad de que fueran empleados en la acuciante producción de azúcar (Motta, 2005b: 227-229). A la posible presencia de vilis, kikongos, omvibundus, ambundos, quimbundos y otros trapicheros de origen bantú en las costas de la “Mar del Sur”, habría que sumar la de “negros” y “mulatos” adquiridos en otros lugares de la Nueva España como Puebla (Motta, 2005b: 233-236).

En realidad, la labor de los “negros” como trapicheros estuvo presente en la provincia de Igualapa desde mediados del siglo XVI (Aguirre Beltrán, 1989: 56), y no riñó con el desarrollo de otras dinámicas productivas como la explotación de cacao, el cultivo de algodón o la cría de ganado mayor. Por el contrario, estas actividades se complementaron unas con otras de acuerdo a los diferentes ciclos de oferta y demanda, y en todas ellas fue esencial la mano de obra “negra” y “mulata” o “parda” (Reynoso, 2004, 2010 y 2015). Lo mismo habría

⁶² Los asientos eran contratos de alquiler en los que el beneficiario tomaba el lugar de la Corona en su labor de distribuir licencias de importación de esclavizados, con límite anual y duración preestablecida; en cierta forma, eran un tipo de monopolio sobre el tráfico “negrero” (Ngou-Mvé, 1994: 98). A raíz de la unión de las Coronas española y portuguesa en 1580, se favorecieron los asientos con comerciantes portugueses, cuyas principales zonas de captura de esclavizados se hallaban en el África central –Congo y Angola– (Aguirre Beltrán, 1972: 33-48; Ngou-Mvé, 1994: 97-147).

que decir respecto de la pesca, actividad de baja inversión y altos rendimientos en la que los africanos y sus descendientes tuvieron participación desde la década de 1560, a raíz de las pesquerías concedidas a estancieros españoles como García de Albornoz o Pedro Dávila Quiñonez en las lagunas de Coyuca y Xalapa, cerca de Acapulco. Otros focos de explotación pesquera fueron las lagunas de Igualapa y Chila, al igual que las desembocaduras de los ríos Santa Catarina –en lo que hoy es Barra Tecoaapa, Guerrero- y Verde –en lo que hoy es El Azufre, Oaxaca- (Aguirre Beltrán, 1989: 56; Widmer, 1990: 133).

Infortunadamente, es muy escasa la información que los historiadores han podido hallar en las fuentes documentales con relación al desarrollo de la actividad pesquera en la época colonial. Poco o nada sabemos acerca de los recursos que se pescaban, la manera en que lo hacían (mediante qué técnicas y tecnologías) o los períodos predilectos de explotación. Lo cierto es que se trató en lo esencial de una actividad fluvial y lacustre pues la exploración del mar nunca fue más allá de la línea costera, en pequeñas embarcaciones de madera y durante los períodos en que los recursos de las lagunas y ríos comenzaban a escasear (Aguirre Beltrán, 1989: 28; Widmer, 1990: 133). En ese sentido, la dinámica pesquera en la provincia de Igualapa muy posiblemente se enmarcó dentro de la lógica general de un Estado colonial que a lo largo de tres siglos priorizó la minería, la agricultura (algodón, caña, cacao) o la ganadería, y desatendió casi por completo sectores como el de la pesca (Marín, 2007: 64-65). Por consiguiente, pese a que “negros” y “pardos” laboraron como pescadores, el auge de esta actividad sólo se daría hasta bien entrado el siglo XX.

El panorama de africanos y “afrodescendientes” no estaría completo si no hiciera mención de otro fenómeno relevante: el cimarronaje (Gutiérrez, 1997: 91). Los levantamientos y huidas de esclavizados en las costas de la “Mar del Sur” –acontecimientos que, cabe reiterar, también aparecen, aunque de manera vaga e imprecisa, en el registro mítico de los actuales “costachiquenses”- estuvieron presentes por lo menos desde el último tercio del siglo XVI. En sitios cercanos al puerto de Huatulco se registran “palenques” o comunidades de fugados hacia 1580 (Aguirre Beltrán, 1989: 59-60), mientras que en las proximidades de Acapulco se tienen noticias de alzamientos hacia 1607 y en años sucesivos (Widmer, 1990: 135-138).

Las huidas de esclavizados coincidieron con la época de mayor arribo de africanos a la Nueva España (entre 1521 y 1639), y su existencia fue tan generalizada como temida a lo largo y

ancho del virreinato, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVII (Vinson, 2000: 91). Ahora bien, son muy pocas las pesquisas que informan con exactitud sobre las comunidades cimarronas en la región que hoy comprende la Costa Chica: cuántas eran, cómo vivían, qué tipo de relaciones tejían y, sobre todo, cuánto tiempo perduraron. Es probable –aunque ello habría que demostrarlo– que sus características hayan sido similares a las de otros casos registrados en la sociedad novohispana: subsistencia basada en la agricultura, pesca y caza en complementariedad con el intercambio de productos tanto con esclavizados como con esclavistas de las haciendas; jerarquías internas cimentadas en la disciplina castrense de la época; control territorial y cohesión grupal mediante el conocimiento del catecismo; y relaciones estrechas tanto con los pueblos de “indios” –de los cuales habrían profundizado en el conocimiento del medio y las técnicas de cultivo– como con las autoridades reales –con quienes sostenían un vínculo hasta cierto punto simbiótico basado en la tranquilidad que obtenían los cimarrones a cambio de prestar ciertos servicios militares y laborales– (De la Serna, 2010: 98-102; Vinson, 2000: 92; Widmer, 1990: 138-139).

Sea como fuere, el consenso entre los historiadores pareciera indicar que los cimarrones de la región no permanecieron aislados y separados del orden social sino que, por el contrario, se integraron paulatinamente a la sociedad regional: algunos, dentro de las estancias ganaderas pero en condición de “libres” (Reynoso, 2010: 169); otros, en las haciendas aldoneras que, hacia finales del siglo, comenzaban a despuntar con fuerza en la provincia de Igualapa (Reynoso, 2015; Widmer, 1990). La explotación de algodón será particularmente importante para los “negros” y “pardos”, pues les permitirá “afianzar su movilidad, integración e independencia comunitaria dentro de la región” (Reynoso, 2010: 175).

De nuevo el algodón: del trabajo esclavo al trabajo libre, siglo XVIII.

En las postrimerías del siglo XVII, la siembra y cosecha de algodón se revitalizó en la región gracias a la creciente demanda de telas y ropas en el mercado colonial novohispano, particularmente en los obrajes de Puebla, Oaxaca y Ciudad de México (Reynoso, 2015: 133-136). Aunque la ganadería seguía vigente, las ganancias que dejaba la venta de algodón llevaron a los hacendados a enfilar sus empresas hacia esa dirección; la misma decisión adoptaron los alcaldes mayores, quienes incluso monopolizaron el producto en determinados

momentos (Widmer, 1990: 138-139). Por su parte, los “pardos” libres vivían una situación peculiar: ya que carecían de tierras, alquilaban lotes en las propiedades de los hacendados o en las tierras comunales de los pueblos “indios” y pagaban el precio del arrendamiento con una parte del producto cosechado; la otra opción consistía en ofrecer su propia fuerza de trabajo a cambio de un jornal que también era pagado con la fibra (Reynoso, 2015: 135-136).

Así las cosas, a lo largo del siglo XVIII el algodón se erigió en el principal producto comercial de la provincia, e incluso llegó a ser empleado en el pago de diezmos desde Acapulco hasta Pinotepa del Rey –hoy, Pinotepa Nacional-. Paralelamente, el número de “pardos” libres fue en aumento, al punto que para 1743 había más de 600 familias distribuidas en las principales cabeceras –Ometepec, Ayutla e Iguualapa-, incluyendo la estancia de Cuajinicuilapa en donde se registraron 58 familias “negras” y “mulatas” libres (Reynoso, 2015: 136). El incremento de esta población “parda” obedeció a razones socio-jurídicas y económicas. Por un lado, como referí antes, fue importante el mestizaje progresivo con las indígenas de la región, que dio pie a sujetos jurídicamente manumisos. Por otro lado, para ese entonces la institución esclavista había entrado en franca decadencia en casi toda la Nueva España; de hecho, desde finales del siglo XVII era innecesaria la trata esclavista puesto que el mercado laboral interno del Virreinato podía satisfacer la demanda de trabajo con mano de obra libre, tanto de la población indígena –que se había sobrepuesto a la catástrofe demográfica del primer siglo colonial y aumentado en forma creciente desde 1620 (Gerhard, 1986: 26)-, como de las distintas poblaciones mezcladas –entre ellas, las “mulatas” y “pardas”-. En pocas palabras,

Cuando la mano de obra libre es abundante y barata, cosa que sucede por los últimos años del siglo XVII y primeros del XVIII, el sistema esclavista no puede ya sostenerse y se derrumba en sus fundamentos pues, para entonces, el trabajo del esclavo resulta de más alto costo que el del hombre libre [...] Para que los negros y mulatos alforrados reemplacen, por agregación y substitución, a los negros y mulatos esclavos, se requiere –lo reiteramos- mano de obra libre, abundante y barata. Lo anterior significa la existencia de una gran suma de hombres sin ocupación permanente, disponibles en el mercado de trabajo no calificado (Aguirre Beltrán, 1972: 284-285).

En Iguualapa, el grueso de esa mano de obra libre, abundante y barata correspondía a la población “parda” y “mulata”, que justamente halló en la economía algodonera su principal nicho laboral en el curso del siglo XVIII. La importancia de dicha economía fue tal que atrajo,

para el último cuarto del siglo, a comerciantes foráneos que cambiaban la fibra por mezcales, aguardientes y otros licores prohibidos, o la compraban a precios bajos para luego revenderla a precios altos en las ciudades de Oaxaca, Puebla o México (Reynoso, 2011: 173-174; 2015: 138-139). En todo caso, a nivel regional había una correlación entre la expansión de las haciendas algodoneras y el crecimiento de una población “parda” que, libre, trabajaba por un jornal y se movilizaba a lo largo y ancho de la provincia:

Las haciendas dejaron de tener esclavonías para contratar por un jornal a los mulatos y pardos libres [que pasaron a ser] contratados y despedidos de acuerdo con las necesidades de la hacienda, sin ninguna otra consideración más que sus habilidades laborales. Esta población *sin derechos a la tierra*, se convirtió en una mano de obra útil y económica, en constante movimiento a lo largo de la costa en búsqueda de trabajo (Reynoso, 2011: 175. Énfasis añadido).

Como se colige de lo anterior, la libertad y movilidad laboral de los “pardos” no se tradujo en derechos de propiedad sobre la tierra –situación que, valga decir ahora, se prolongará hasta la Revolución de 1910-. Antes bien, su cualidad de “libres” les implicó ciertas obligaciones como el pago de tributos a la Corona o la participación en las milicias para la defensa de Acapulco y Xicayán (Reynoso, 2011: 175-176).

Milicianos y vigías marítimos: “pardos” libres en la antesala de la Independencia.

Un asunto de crucial importancia para la Corona, desde el inicio del período colonial, fue la defensa de los territorios recién conquistados en el otro lado del Atlántico. No sólo era menester hacer frente a las sublevaciones y revueltas de los indígenas –y, posteriormente, de los cimarrones- sino, sobre todo, resguardar las posesiones territoriales de los ataques de piratas y otras potencias bélicas de la época (De la Serna, 2007: 48-49). Para tal propósito fueron creadas las milicias, esto es, cuerpos militares integrados por los propios habitantes de la Nueva España, de manera voluntaria o forzosa, y que en principio carecían tanto de paga como de adiestramiento militar (Velázquez e Iturralde, 2012: 71).

Para mediados del siglo XVIII, la Corona Borbona estableció un ejército permanente para la vigilancia de las costas de la “Mar del Sur”, cuyo único fuerte de defensa –Fuerte San Diego- se hallaba en el puerto de Acapulco. A fin de remediar este problema, la organización militar contó con los partidos de Acapulco, Igualapa y Xicayán, que a su vez disponían de milicias

sueltas integradas mayormente por “pardos” y “mulatos” que sólo se empleaban en caso de ataque del enemigo y no hacían servicio regular ni gozaban de los beneficios del fuero (De la Serna, 2007: 49). No obstante, dichos milicianos cumplían con varias tareas: alertaban la presencia de piratas y enemigos del Estado español, auxiliaban a los barcos amigos de la Corona, socorrían a los naufragos, rescataban las mercaderías en los naufragios y reparaban los barcos averiados. Además, tenían responsabilidades de orden civil que trascendían la función militar, por ejemplo, aprehender a los forajidos, llevar mensajes y resguardar la seguridad interna de las poblaciones costañas ante posibles sublevaciones (Motta, 2005b: 226; Motta, 2007: 66-68).⁶³

De este modo, los “pardos” de las milicias se movían de forma continua a lo largo de la costa, tanto por cuestiones militares como civiles. La relevancia de sus tareas les aseguraba algunos privilegios, en especial, la exención del tributo –al cual estaban obligados todos los “mulatos” y “pardos” libres del Virreinato- además de la paga eventual de un salario, el porte de armas y la asignación de tierras (Reynoso, 2010: 176-177).⁶⁴ Empero, hacia el último tercio del siglo XVIII, en el marco de las reformas borbónicas (1765-1786) y el reforzamiento de las divisiones sociales a partir de clasificaciones “raciales” (Velázquez e Iturralde, 2016: 75), estas prerrogativas a los “pardos” libres fueron retiradas.⁶⁵ Como afirma Juan Manuel de la

⁶³ Ben Vinson documenta varios casos de compañías de milicianos “pardos” y “mulatos” libres en distintas partes del virreinato, cuyas responsabilidades claramente iban más allá del ámbito militar: patrullar las calles de las ciudades durante la noche, escoltar las cargas de plata, recaudar impuestos, servir de mensajeros a los gobernadores de las provincias. Estas labores se tradujeron en una mayor integración con las sociedades locales, incluyendo su participación en los asuntos políticos y de control social (Vinson, 2000: 95-96).

⁶⁴ En el período comprendido entre 1670 y 1720, los milicianos “pardos” y “mulatos” de diversas partes del virreinato conquistaron varios privilegios al demostrar su lealtad a la Corona, combatiendo “indios hostiles”, apresando cimarrones o luchando contra piratas ingleses y holandeses. Algunos de los derechos ganados eran: inmunidad legal militar –mejor conocida como “fuero”-, exenciones tributarias y posibilidad de lograr ascensos en la jerarquía militar, todo lo cual devino en la expansión de sus compañías, en su mayor grado de autonomía interna y en el incremento de su prestigio (Aguirre Beltrán, 1972: 283; De la Serna, 2007: 50; Pavía y Pavía, 2007: 44; Restall, 2005: 57-58; Vinson, 2000: 90-95).

⁶⁵ En el siglo XVIII la Corona española cambió de dinastía –de la casa Habsburgo a la Borbón- y con la Ilustración se dieron transformaciones administrativas, económicas, políticas y sociales que en gran medida se sustentaron sobre la idea de que existían “razas” humanas inferiores y superiores definidas por la apariencia física y las costumbres (Velázquez e Iturralde, 2012: 75-81). En la segunda mitad de ese siglo, se aplicaron medidas en las cuales se vislumbra esta nueva visión de la sociedad: la Real Pragmática de Matrimonios de 1778 prohibía matrimonios mixtos entre “desiguales” –sobre todo si uno de los contrayentes era de origen africano-, los censos dividían a los miembros de una familia de acuerdo con su “casta” y los llamados “cuadros de castas” escenificaban la vida cotidiana y reforzaban las distinciones sobre la base del color, la vestimenta y el oficio, en un intento por clasificar la compleja realidad de la Nueva España e instruir sobre lo pernicioso de las uniones mixtas (Velázquez, 2006: 300-304; 424-429). En todos los casos, las personas de ascendencia africana siempre fueron estigmatizadas, marginadas y relegadas al último lugar de la escala social.

Serna, “en sus asuntos internos los militares perpetuaban el lastre vinculado a la situación del pardo en la sociedad estratificada. Se mantenía la idea de que los hombres de ascendencia negra eran inferiores y menos confiables que su contraparte blanca” (2007: 52). Así, para 1788 las compañías de “pardos” y “negros” libres de Xicayán e Igualapa trataron de ser desmanteladas y sus miembros obligados a pagar tributo, todo lo cual suscitó numerosos reclamos y protestas de parte de los afectados (De la Serna, 2007: 52-54; Motta, 2007: 70).

Para ese entonces, la Provincia de Igualapa se había convertido en Intendencia y en 1777 su sede se había trasladado de la cabecera del mismo nombre a Ometepec; posteriormente, en 1786, la región pasó a ser parte de la Intendencia de México y, en 1792, de la Intendencia de Puebla (Gerhard, 1986: 154). En el contexto de estos cambios administrativos aumentaban las tensiones entre las autoridades civiles y los milicianos de Igualapa y Xicayán: las primeras esgrimían la ilegitimidad de los segundos al resaltar su cualidad de sujetos mezclados y descendientes de esclavizados que, ya libres, no tenían por qué estar exentos de tributar ante el Estado; entretanto, estos últimos redactaban pliegos y peticiones para ser eximidos del tributo, o justificaban la evasión sobre la base de una lógica que Arturo Motta denominó “obediencia no incondicional” (2007: 70): se expresaba fidelidad al rey en la defensa de su territorio pero al mismo tiempo se reprobaba o desacataba su política recaudatoria.

De esta manera, en las postrimerías del período colonial los milicianos “pardos” libraron una lucha particular consistente en conservar las prerrogativas que alguna vez gozaron. Para tal propósito emplearon argumentos tales como su lealtad hacia la Corona, la ausencia de un salario a pesar de los duros servicios que prestaban como vigías, los precedentes jurídicos que antaño les habían exentado el tributo, su condición de pobreza generalizada –misma que a priori les impediría tributar- y la explotación que vivían en las haciendas algodoneras (De la Serna, 2007: 54-55; Motta, 2007: 72-73).

Los reclamos de los milicianos libres sumaron apoyos importantes como el del virrey de Revillagigedo, quien dio cuenta –hacia 1793- de la situación incierta por la que atravesaban los “negros” y “pardos” de la región en cuestión, sin tierras propias, sometidos de nuevo a la tributación y sujetos al abuso de alcaldes mayores y hacendados algodoneros: “solo los negros y mulatos son miserables, pobres y los más infelices del reino, no poseen un pedazo de tierra en propiedad o porque son del señorío, cacique o de los indios o cualquiera de estos

tienen que arrendarlas” (Revillagigedo, en De la Serna, 2007: 55). A final de cuentas, la burocracia monárquica decidió que los milicianos recibieran un salario por sus servicios, pero sin exonerarlos del tributo y la alcabala; ello evidenciaba el sesgo racial de las políticas borbónicas, pues los únicos obligados a pagar ambos impuestos eran precisamente los “pardos” libres, ya fueran de provincias como Iqualapa, Xicayán o Zacatula –hoy Costa Grande de Guerrero- (De la Serna, 2007: 55; Guardino, 2004: 41).

En este panorama de incertidumbres y tensiones sociales se hallaba Iqualapa a finales del siglo XVIII y principios del XIX, previo a los movimientos insurgentes de independencia encabezados por Miguel Hidalgo y José María Morelos. En términos demográficos, era muy notoria la presencia “negra” y “mulata” libre en la región: en el censo de 1792 había 5.206 personas registradas con dichas categorías, frente a las 235 empadronadas como “blancas” y las 594 como “mestizas” (Reynoso, 2010: 171-172).⁶⁶ Cuando estalló la Independencia en 1810, el grueso de esta población alternaba su vida diaria entre la vaquería, el jornaleo en los campos de algodón o las milicias para la defensa de la Corona, y su posición –sobre todo en el puerto de Acapulco- era favorable a los ejércitos realistas (Pavía y Pavía, 2007: 45). Al respecto afirma Reynoso:

La población de la costa en general libre no arriesgó su relativa calma cotidiana, creyendo que para conservarla había que mantenerse leal a la Corona; así lo hicieron en principio, además de sentirse respaldados por los batallones de Pardos y Mulatos, los más combativos contra la insurgencia en el sur (Reynoso, 2011: 183).

Sin embargo, en el curso de las guerras los “pardos” libres cambiaron de bando, entre otras cosas, por las políticas tributarias que les forzaban a pagar impuestos a pesar de su lealtad hacia la Corona (De la Serna, 2007: 55). Asimismo, fue persuasivo el discurso de los líderes insurgentes, en especial el de Morelos, quien apeló a la soberanía popular, a la abolición definitiva de la esclavitud, a la desaparición de las desigualdades sociales y a la supresión de las castas raciales –que, reitero, se habían reforzado con las reformas borbónicas-, para así ganar el favor de los “pardos” libres de Iqualapa, tanto milicianos como civiles. Este cambio en la postura de los “pardos” libres sería irreversible hasta la consumación de la

⁶⁶ En total, había cerca de 600 familias “negras” y “mulatas” distribuidas de la siguiente forma: 84 en el rancho de Cruz Grande, 166 en Las Garzas, 39 en Nexpa, 25 en Cintla, 11 en Cuilutla, 100 en Juchitán, 59 en San Nicolás, 74 en Maldonado y 50 en Cuajinicuilapa (Reynoso, 2011: 167-168).

Independencia, pues pese al ajusticiamiento de Morelos en noviembre de 1815, los pobladores de Iqualapa continuaron afines a la causa independentista bajo el liderazgo de otro “afrodescendiente”, Vicente Guerrero, el General en jefe del Sur (Reynoso, 2011: 185-190).

“Negros”, “pardos”, “mulatos”: reflexión sobre la relación entre trabajo, identidad e historia en el período colonial.

¿Por qué resulta relevante la situación de los “pardos” libres, primero integrantes de las milicias en favor de la Corona, y luego miembros de las filas insurgentes en contra de la misma? Resumiendo los aportes de los autores revisados, la coyuntura que marca el final del período colonial dio cabida a la construcción de una cierta autoconciencia por parte de estos actores, en especial, de aquellos que integraban las milicias. Según propone Arturo Motta, al interior de estas instituciones los “pardos” libres experimentaron

Una forja de autoidentificación sustentada en su papel de vasallos armados, vigías para el soberano; pero no por ello menos valiosos como individuos pertenecientes a una corporación en su: labor de vigías, en su labor de milicianos, en su labor de valedores de la realenga autoridad (Motta, 2007: 74).

Es decir, lo que a mi juicio revelan los documentos analizados por los historiadores es el surgimiento de una identidad particular –la del “pardo” libre miliciano-, en específicos entramados sociopolíticos y económicos que, de nuevo, no están exentos de contradicciones. En el entramado sociopolítico, los actores en cuestión oscilaron entre la defensa de la real autoridad (con los beneficios que ello conllevaba al inicio) y una estratificación racializada que, a raíz de las reformas borbónicas, pretendió quitarles los derechos ya ganados al situarles en el lugar más bajo de la escala social. En el entramado económico, su día a día transcurría, por un lado, entre la posibilidad de ascenso social y el mejoramiento de las condiciones de vida a través de las milicias y vigías marítimas, y por otro lado, entre la pobreza, la falta de tierras y la explotación en las haciendas algodoneras. A la larga, fueron los aspectos negativos para los “pardos” libres” –la clasificación racial, los impuestos, la pobreza y la desigualdad- los que provocaron su desertión de las milicias en favor del movimiento insurgente del Sur.

En ese orden de ideas, los “pardos” libres de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX constituyeron otra experiencia particular que evidencia los diferentes tránsitos del sujeto “afrodescendiente” a lo largo del período colonial. En efecto, la situación de estos “pardos” milicianos fue muy diferente a la de los “negros” esclavizados que sometieron con fiereza a los “indios” durante las encomiendas y llevaron a cuestras la contradicción de ser dominados y dominadores; o a la de los “negros” vaqueros –esclavizados más de “jure” que de “facto”- quienes profundizaron las hostilidades hacia los indígenas pero a la vez entablaron con ellos procesos de mezcla e intercambio cultural en el seno de la hacienda ganadera; o a la de los “pardos” libres que fueron fruto de dichos mestizajes y que, al igual que los “negros” horros, se insertaron paulatinamente en las economías algodoneras como mano de obra libre, barata y sin tierra. Es decir, el “pasado lejano” de los afrodescendientes de Igualapa devela diferentes categorías (“negro-esclavizado”, “negro-libre”, “pardo-libre”, “pardo-miliciano”), asociadas a su vez con entramados económicos y sociales específicos (la encomienda y la esclavitud, la hacienda ganadera y el mestizaje, la hacienda algodonera y el trabajo al jornal, las milicias y el reforzamiento de las desigualdades basadas en la “raza”).

En fin, estos términos identitarios –si es preciso llamarlos así- no aparecieron de la nada ni surgieron en un espacio abstracto; por el contrario, estuvieron atados a procesos sociales concretos que los historiadores especializados en la región han reconstruido e interpretado a partir de las fuentes documentales disponibles. Son, en última instancia, categorías originadas e impuestas en el marco de las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados. Pero, ¿Qué ocurrió en Igualapa después de la Independencia? ¿Cuál fue el devenir de los sujetos que hoy por hoy los académicos categorizamos como “afromexicanos”, en el discurrir del siglo XIX y hasta las revueltas revolucionarias de principios del XX?

De la Independencia a la Revolución: los “morenos” de la Costa Chica de Guerrero.

Con la abolición de la esclavitud y la proyección de una nación moderna a priori basada en la igualdad de sus ciudadanos y no en las distinciones por apariencia física, la documentación oficial dejó atrás el lenguaje colorido y, por tanto, las referencias específicas a grupos como los “negros” o “pardos” –quienes, por supuesto, no desaparecieron de un momento a otro ni se integraron mágicamente dentro del nuevo orden social instaurado (Díaz Casas, 2015: 276; Velázquez e Iturralde, 2012: 87-88)-. Para los historiadores, la ausencia de fuentes

documentales ha supuesto una limitante a sus investigaciones sobre los “afrodescendientes” en el siglo XIX, y de ahí que nuestro conocimiento sobre estas poblaciones en el México decimonónico –y ello incluye a la región de estudio- sea fragmentario y escaso.⁶⁷ A pesar de ello, es posible establecer algunas generalidades.

En primer lugar, la otrora provincia de Igualapa, que desde 1792 se había integrado a la entonces Intendencia de Puebla, continuó siendo parte de este centro administrativo hasta 1849, cuando se oficializó la creación del Estado de Guerrero. Dada la falta de exploraciones históricas, es muy poco lo que se puede aseverar sobre los años en que esta región perteneció a Puebla, incluyendo por supuesto las dinámicas referentes a los afrodescendientes. Hipotéticamente, podría decirse que la región de Igualapa pudo tener una cierta importancia para el estado poblano, al tratarse de su única salida por la “Mar del Sur” –que desde entonces y hasta la actualidad sería mejor conocida como Océano Pacífico-. Es factible pensar que la población “negra” y “parda” de las zonas costaneras se pudo haber movilizado hacia algunos puntos del litoral –por ejemplo, la desembocadura del río Santa Catarina, en lo que hoy es Barra Tecoanapa, o la bahía natural de lo que hoy es Punta Maldonado- a fin de asistir en la carga y descarga de mercancías que eventualmente habrían salido por vía marítima.⁶⁸

En segundo lugar, después de la constitución del Estado de Guerrero, la región de estudio pasó a ser conocida como “Costa Chica”. Esta denominación surgió en contraposición a la “Costa Grande”, situada entre Zihuatanejo y Acapulco con casi 325 km de extensión. Más allá de la división geográfica y político-administrativa, la trayectoria sociocultural de ambas costas fue distinta, pues mientras en la “Costa Chica” perduraron comunidades “negras” física y culturalmente diferenciadas de otros grupos sociales –tanto “indios” de variadas filiaciones étnicas como “mestizos” que sustituyeron a las antiguas élites españolas-, en la “Costa Grande” tal diferenciación al parecer fue menos pronunciada (Widmer, 1990: 20).

⁶⁷ Para llenar los vacíos referentes a la situación de los afrodescendientes durante el siglo XIX, algunas investigaciones se han adentrado en el estudio de otro tipo de fuentes: crónicas, revistas, periódicos, pinturas y fotografías (Velázquez e Iturralde, 2012: 88-89). En adición, estudios como los de Ballesteros (2017a y 2017b) o el de Díaz Casas (2015) analizan las representaciones y discursos sobre los afrodescendientes por parte de viajeros, intelectuales y la clase política de la época.

⁶⁸ Aunque se trata de una especulación que sólo la investigación histórica podrá confirmar o rechazar, hay elementos de juicio que permiten imaginar una posibilidad semejante, por ejemplo, el hecho de que casi un siglo después los accidentes geográficos antes referidos (Barra de Tecoanapa y Punta Maldonado) fueron efectivamente sitios para el desembarco de mercancías. Sobre este asunto abundaré en el capítulo 3.

En tercer lugar, aunque las proclamas de Hidalgo, Morelos y Guerrero propugnaban por la soberanía popular y la supresión de las desigualdades sociales, las estructuras económicas que generaban dichas desigualdades no se modificaron en absoluto. En la Costa Chica, el modelo de la hacienda instaurado desde finales del siglo XVI no sólo se mantuvo incólume sino que se fortaleció durante el siglo XIX, en especial, después de la promulgación de las Leyes de Reforma –de 1855 a 1861- y a lo largo del gobierno de Porfirio Díaz –de 1876 a 1911- (Luna, 1975; Manzano, 1994). Aunque los hacendados ya no eran españoles sino “blancos” y “mestizos” pertenecientes a las nuevas élites regionales –en especial de Ometepec, que desde finales del siglo precedente se había erigido en uno de los centros políticos y administrativos de la región- la explotación laboral de los “negros” continuó de forma ininterrumpida hasta las revueltas revolucionarias de 1910.

Finalmente, a pesar de la eliminación de las “castas” o “calidades”, algunas categorías coloniales basadas en el color y el fenotipo perduraron en el siglo XIX –de hecho, perduran hasta la actualidad-. Cabe acotar que en esa centuria se consolidó el denominado “racismo científico”, un conjunto de ideas y discusiones que se gestaron en Europa y que, apoyadas en disciplinas como la biología, la anatomía comparada o la antropología, argumentaron en favor de la existencia de “razas” naturalmente diferenciadas y caracterizadas por un conjunto discreto de rasgos físicos y morfológicos que a su vez presupondrían determinadas cualidades morales, intelectuales y culturales (Velázquez e Iturralde, 2016: 90-92; Wade, 2014: 42-43).⁶⁹ En ese sentido, en el ámbito nacional mexicano –que en efecto fue permeado por tales debates científicos- categorías como “negro”, “indio”, “mestizo” o “blanco” no sólo no desaparecieron sino que se emplearon en algunos censos como los realizados en el Estado de Oaxaca en 1890 (Correa y Velázquez, 2007; Motta y Correa, 1997).

Por supuesto, en la Costa Chica de Guerrero también se preservaron términos “coloristas” que hoy por hoy siguen siendo los modos de auto y hetero-denominación entre la población local. En especial, es posible que la categoría “moreno” –empleada desde la época colonial como eufemismo para aludir al “negro”, “mulato” o “pardo” (Aguirre Beltrán, 1972: 173)- se haya generalizado en este período en la cotidianidad de la población local, asumiéndose

⁶⁹ Para un debate más amplio sobre la noción de “raza” y la genealogía conceptual del racismo, ver Arias y Restrepo (2010), Kakozi (2016), Wade (2014) y Wieviorka (2009).

desde entonces como la principal forma de autodenominación de los actores que hoy por hoy llamamos “afrodescendientes”.⁷⁰ En lo que sigue develaré esa parte del “pasado lejano” más próxima a la historia reciente de los *fareños*, que comprende desde mediados del siglo XIX hasta los años inmediatamente posteriores al término de la Revolución. En este lapso, los “morenos” de Cuajinicuilapa y zonas aledañas transitaron del trabajo en las haciendas algodoneras y ganaderas a las labores agropecuarias en los ejidos conformados tras la violencia revolucionaria. En esa coyuntura, Punta Maldonado El Faro se constituyó de manera definitiva.

Labriegos y vaqueros: los “morenos” de Cuajinicuilapa y la hacienda Miller.

Por decreto presidencial del 1 de abril de 1852, la otrora estancia ganadera de Cuajinicuilapa fue elevada a la categoría de municipalidad; aparte de la cabecera del mismo nombre, el nuevo municipio contaba con tres pueblos que también fueron estancias en el pasado colonial: San Nicolás, Maldonado y Rancho Santiago (Añorve, 1997: 18; Manzano, 1994: 28). Veinte años más tarde la entidad territorial fue anexada al distrito de Abasolo, con sede en Ometepec, que también incluía a los municipios de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca e Igualapa (Luna, 1975: 48-49). Según los padrones recopilados por Aguirre Beltrán, para 1870 *Cuaji* contaba con 3.434 habitantes, de los cuales 1.691 eran hombres y 1.743 mujeres; aunque el registro no especifica cuántos de ellos eran “negros”, a renglón seguido el autor antes citado refiere la declaración de un visitador de la época: “son descendientes de raza africana, por lo que su idioma es el español antiguo, y no poseen más industria que las siembras de algodón y maíz, pero en corta cantidad, así como la cría de vacas y bestias caballares” (Aguirre Beltrán, 1989: 63).

La promulgación en 1856 de la Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas –mejor conocida como Ley Lerdo-, implicó, entre otras cosas, el progresivo despojo de tierras comunales a los indígenas de Igualapa, Huehuetán, Azoyú y Tlacoachistlahuaca, mismas que engrosaron las propiedades

⁷⁰ Hago esta elucubración sobre la base de un hecho puntual: cuando Aguirre Beltrán visitó Cuajinicuilapa hacia mediados de la década de 1940, encontró que la población local rehusaba la palabra “negro”, a causa de su connotación racista: “Negros sólo los burros, nosotros somos prietos” (1989: 69). De ahí el uso de términos eufemísticos como “moreno” o “prieto”, que pudieron haberse asentado desde décadas anteriores.

de una élite latifundista fincada mayormente en Ometepec (Manzano, 1994: 40-43, 120). En ese contexto, hacia el último tercio del siglo XIX sobresalía una sociedad de hacendados conformada por la familia Pérez –originaria de Jamiltepec, Oaxaca- y por la familia Reguera –encabezada por Daniel Reguera y su esposa Laura Alarcón, oriundos de Ometepec-, quienes acumularon riquezas a partir de la explotación de ganado pero, sobre todo, de algodón (Aguirre Beltrán, 1989: 49; Lewis, 2012: 34-35; Luna, 1975: 50; Manzano, 1994: 50).

Para la mitad de la década de 1870, como parte de las políticas de industrialización y modernización agrícola emprendidas por el entonces gobernador del Estado Diego Álvarez (1873-1876), se facilitó la llegada del ingeniero mecánico estadounidense Carlos Anderson Miller, quien instaló en la región máquinas despepitadoras que optimizaron el procesamiento de la fibra de algodón (Luna, 1975: 72). Después de cumplir con su tarea, Miller se hizo socio de la unión Pérez-Reguera al contraer matrimonio con la hija de este último, Laura Reguera Alarcón (Aguirre Beltrán, 1989: 50; Lewis, 2012: 35; Manzano, 1994: 50-51). Así, hacia 1878 la casa Pérez-Reguera-Miller extendía sus cultivos de algodón desde el río Papagayo (hoy Acapulco) hasta Cuajinicuilapa, en donde se estableció la sede principal de la hacienda; las pacas de fibra que se producían entonces, eran llevadas a las fábricas textiles de Puebla (Luna, 1975: 49).

Con el correr de los años, Miller se hizo dueño único de la sociedad y acrecentó su propiedad por medios tanto legales –comprando predios a otros terratenientes- como ilegales –a través del despojo de tierras comunales y por la vía de créditos impagables para los pequeños propietarios-; de esta manera, llegó a acumular entre 80.000 y 125.000 hectáreas de tierra y alrededor de 11.000 cabezas de ganado vacuno (Aguirre Beltrán, 1989: 50; Gutiérrez, 1991: 17; Luna, 1975: 50; Manzano, 1994: 52-53). Para finales del siglo, era tal vez el miembro más notable de una élite latifundista de Ometepec conformada mayormente por familias “blancas” y “mestizas”.⁷¹

⁷¹ Es muy dicente el dato proporcionado por Miguel Ángel Gutiérrez: a finales del siglo XIX, en el distrito de Abasolo 76 familias eran dueñas de 273.000 hectáreas de tierras húmedas de pastoreo y acaparaban toda la producción de algodón y ganado (1991: 18). Entre esas familias se encontraban los Romero López Moctezuma, Noriega López Moctezuma, López Armora, López Moctezuma Guillén, Guillén Polanco, Zamora Gil, Reina Reguera y Reguera Armora. También sobresalía Manuel Aguilar, en Azoyú; Juan Noriega, Antonio Reguera Labastida y Luis Méndez, en Juchitán-Huehuetán; y Librado López, el otro gran terrateniente de Cuajinicuilapa (Gutiérrez, 1991: 17; Manzano, 1994: 42-43, 101-103).

Así, durante el mandato de Porfirio Díaz la zona de estudio operó bajo el modelo de la hacienda, el cual suponía la relación entre el hacendado –en este caso Carlos Miller- y las comunidades –mayormente “morenas”- que laboraban en sus predios. ¿Cuál era la naturaleza de esta relación? En primer lugar, el único dueño legal de las tierras era el hacendado, quien permitía vivir a las familias “morenas” dentro de su propiedad a cambio de un pago de arrendamiento, con dinero o con una parte de la única cosecha del lucro de la época: el algodón (Aguirre Beltrán, 1989: 102-103; Manzano, 1994: 46-48).

En segundo lugar, el vínculo laboral funcionaba bajo una modalidad que Aguirre Beltrán llamó “terranía”, en la cual los trabajadores podían laborar en cualquier terreno de la hacienda, siempre y cuando vendieran al “terranero” –o sea, al hacendado- toda la producción de algodón al precio que este estipulara. Por un lado, el trabajador no sólo tenía la libertad absoluta de hacer milpas (maíz, chile, frijol, calabaza) para su autosubsistencia y de sembrar árboles frutales en los terrenos que quisiera, sino que además, podía disponer de cualquier recurso natural que hubiera al interior del latifundio: madera para la construcción de sus viviendas, leña para cocinar, animales del monte y peces del río para su comida. Por otro lado, el hacendado exigía que los trabajadores cultivaran algodón y le vendieran a él o a sus agentes comerciales las cosechas “antes de parir”; para asegurarse esa mano de obra, les proporcionaba semillas y crédito, forzándolos así a no vender el producto a ningún otro comprador (Aguirre Beltrán, 1989: 101-105; Manzano, 1994: 46-48).

En tercer lugar, el ingreso que recibían los trabajadores por la venta de algodón les permitía pagar el precio de arrendamiento de la tierra que ocupaban y comprar bienes de uso doméstico (machetes, hachas, herraduras, mantas, ropas y huaraches) que no podían fabricar por sí solos; dichos bienes eran proporcionados por el propio latifundista, ya fuera porque los importaba de Puebla, Tehuacán o Acapulco, o porque él mismo las fabricaba en su hacienda. Así las cosas, la Casa Miller contaba con talleres en donde había zapateros, talabarteros, herreros, curtidores, carpinteros y sastres, que se encargaban de elaborar las manufacturas antes referidas (Manzano, 1994: 71-72). En últimas, esto muestra que la hacienda lo era todo para la población “negra” o “morena” de Cuajinicuilapa y pueblos aledaños: la única fuente de empleo, el único medio para usufructuar un terreno y construir una casa, la única posibilidad de obtener ingresos y la única forma de adquirir artículos de primera necesidad.

Más aun, el hacendado oficiaba de juez en los conflictos que surgían entre los arrendatarios por el uso de las tierras (Manzano, 1994: 56-57). En ese sentido, la hacienda también fungía como principal mecanismo en la resolución de los problemas cotidianos.

Aparte del algodón, en la hacienda se desarrollaban otras dinámicas productivas como la ganadería. En este caso, las relaciones entre el latifundista y los trabajadores cubrían varias posibilidades. Si los pobladores trabajaban directamente para el hacendado, se convertían en sus vaqueros y por lo tanto debían habitar en los ranchos donde pacían las reses y caballos; por cada rancho habían dos hombres que se encargaban de la vigilancia y ordeña de los semovientes y del cercado de los potreros, labores por las cuales percibían un salario fijo mensual y tenían derecho a ordeñar dos veces a la semana para su propio beneficio. Adicionalmente, cada vaquero –eran alrededor de veinte, liderados por un caporal- recibía un pequeño pago adicional por cada cría que herraban al año. Por otra parte, si los pobladores no eran empleados directos había dos alternativas: cuando no tenían reses podían cuidar las vacas recién paridas del terrateniente durante quince a treinta días, lo cual les representaba una pequeña fuente de ingresos y el derecho a la leche que los animales produjeran en ese lapso; cuando disponían de ganado, el hacendado podía comprar los becerros pero, al igual que pasaba con el algodón, pagaba el precio antes de nacer (“en el vientre”) y únicamente se llevaba los machos. Finalmente, cuando los labriegos terminaban de cosechar la milpa o el algodón, abrían los cercos del cultivo para que el ganado se alimentara de los rastrojos, como una forma de “compensar” la benevolencia del latifundista (Manzano, 1994: 45-46, 62-63).

Por último, la hacienda se dedicaba a la industria del aceite y el jabón. Ciertamente, los conocimientos técnicos de Miller fueron útiles para la instalación, hacia 1887, de una fábrica que transformaba en aceite y jabón gran parte de las semillas de algodón que entregaban los labriegos “negros” de Cuajinicuilapa y pueblos aledaños (Lewis, 2012: 36; Luna, 1975: 73). La fábrica operaba de 6am a 6pm y el personal cumplía con tareas específicas: los peones acarreaban las cargas de algodón a la fábrica, los fogoneros mantenían encendido el fuego de las máquinas, los maquinistas operaban las procesadoras que transformaban la semilla en aceite y los empacadores almacenaban el jabón en cajas. A excepción de los peones –que eran oriundos de la zona- los demás trabajadores de la fábrica eran contratados de Pinotepa

Nacional y obtenían una mejor paga por su labor (Manzano, 1994: 64-67).⁷² Por otra parte, el grado de optimización de la fábrica era tal que las cáscaras de la semilla de algodón que sobraban al término del proceso eran dejadas para alimentar al ganado. No en vano, Luna recalca la lógica netamente capitalista del hacendado: “obtenía doble utilidad; primero: porque él compraba el algodón a precio muy bajo y segundo: él se aprovechaba para extraer de éste, aceite del cual no entregaba un solo centavo al campesino” (1975: 50).

En fin, la hacienda constituía una unidad productiva y social que englobaba varias dinámicas económicas. En primer lugar, una dinámica agrícola enfocada en el algodón, cuya siembra y cosecha corría por cuenta de los arrendatarios “negros” o “morenos” que vivían dentro del latifundio, y que bajo la lógica de “terranía” estaban de antemano comprometidos a vender la totalidad de su producción al precio establecido por el latifundista. En segundo lugar, una dinámica ganadera centrada en la cría de reses y caballos, en donde la población “negra” de nuevo era protagonista ya fuera porque trabajaban directamente para el hacendado (como sus vaqueros) o porque eventualmente le ayudaban en el cuidado de sus animales o contribuían a acrecentar su número. En tercer lugar, una dinámica industrial basada en la producción de aceite y jabón de algodón, cuya mano de obra provenía de Pinotepa Nacional, Oaxaca. Por último, el funcionamiento de la hacienda requería personal dedicado tanto a las cuestiones de la casa (criados, cocineras, molenderas, secretarios que escribieran cartas, contadores que llevaran los libros de cuentas, pesadores que recibieran el algodón) como a los talleres anexos en los que se fabricaban los artículos de uso cotidiano antes mencionados.⁷³

En los albores de la Revolución, la hacienda de los Miller producía 45.000 pacas de algodón que tenían dos salidas: o eran llevadas a lomo de burro o mula por los sinuosos caminos

⁷² Este dato resulta llamativo por una razón: mientras que los labriegos, vaqueros y peones eran “negros” de Cuajinicuilapa y pueblos aledaños, los obreros de la fábrica provenían de un municipio históricamente “blanco” o “mestizo” (Correa y Velázquez, 2007: 81-84; Hoffmann, 2007a: 102-104). Es posible especular con la existencia de una cierta diferenciación “étnico-racial” del trabajo en la hacienda, pues si los “negros” o “morenos” se asociaban con las labores del campo que exigían un mayor esfuerzo físico –cultivar algodón, acarrear la cosecha, pastorear el ganado–, los “blancos” y/o “mestizos” trabajaban en las fábricas, en cuestiones más técnicas, y su ingreso era más alto que el de los primeros.

⁷³ A ese respecto, no conocemos cuál era el origen “étnico-racial” de quienes trabajan tanto en el servicio doméstico como en los talleres. Manzano deja entrever, en determinados apartados de su tesis, que algunos trabajadores especializados –por ejemplo, el carpintero o el curtidor– eran “blancos” o procedían de otras ciudades como Oaxaca (1994: 71-72). En cuanto a las criadas, mozos, cocineras y demás personal doméstico, no hay información disponible y sólo la investigación archivística podría develar mayores detalles.

serranos que conducían a la Mixteca Alta de Oaxaca, Guerrero y Puebla; o eran transportadas hasta Barra Tecoanapa y La Escondida –hoy Punta Maldonado-, en donde partían en barcos con rumbo a Acapulco –hacia la fábrica de hilado de El Ticuí, en Atoyac de Álvarez- o a Manzanillo (Colima) y Salina Cruz (Oaxaca) –puertos desde los cuales salían trenes que llevaban la carga hacia las fábricas textiles de Tepic, Puebla, Tlaxcala y Ciudad de México-. Asimismo, al año se vendían 5.000 reses con destino a Tehuacán, Tlapa e incluso Veracruz, mientras que a la semana se producían hasta 10 toneladas de jabón que se distribuían por toda la región a lomo de bestia o que también eran embarcadas en Barra Tecoanapa con los mismos destinos del algodón (Aguirre Beltrán, 1989: 51; Manzano, 1994: 58-69). En todo ese proceso fue fundamental la participación de las familias “negras”, “morenas” o “prietas de Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado.

Ejidatarios y armeros: la Revolución y sus consecuencias.

Al igual que en otras regiones del país, la Costa Chica de Guerrero fue escenario de los alzamientos campesinos que reaccionaron al acaparamiento de tierras impulsado por las reformas liberales y fortalecido a lo largo del Porfiriato, con la connivencia de los gobernadores y funcionarios políticos de turno (Luna, 1975: 72-73; Ravelo, 1997: 118). Empero, no fueron los “negros” de las planicies costeras los que iniciaron la insurrección sino los comuneros “indios” de Igualapa, Huehuetán y Azoyú, quienes desde el último cuarto del siglo precedente venían sufriendo un sistemático despojo de sus tierras por parte de los latifundistas de la región. Alineados bajo las filas zapatistas, los alzados atacaron y saquearon las propiedades y comercios de las familias más pudientes de Ometepec (Reguera, Reina, Zapata, Añorve, López, Sandoval, Guillén) y de Cuajinicuilapa (Miller); estas últimas contaron con el apoyo militar de los gobiernos oficialistas –primero de Francisco I. Madero (1911-1913) y después de Venustiano Carranza (1914-1917)- y de igual forma organizaron ejércitos particulares que emprendieron contraofensivas en distintos lugares de la Costa Chica (Manzano, 1992: 99-103, 120-124; Ravelo, 1997: 118-120).

Los años que duró la Revolución en la zona (1912-1920) fueron convulsos. A raíz de las revueltas, la Casa Miller fue saqueada y quemada en 1913, junto con las máquinas despepitadoras y la fábrica de algodón (Aguirre Beltrán, 1989: 51). Como consecuencia,

Cuajinicuilapa quedó despoblada: los Miller transitaron entre Ometepec, Acapulco, Puebla, Manzanillo y Ciudad de México, mientras que los “morenos” se desplazaron a locaciones de la Costa Chica de Oaxaca como Mártires de Tacubaya, Collantes o Santo Domingo (Luna, 1975: 51-52; Manzano, 1994: 124-129). Otra parte de la población participó de manera activa en las acciones bélicas: hubo quienes pelearon del lado de Germán Miller –el hijo del hacendado- en pueblos como Maldonado, Cacalote, Llano Grande y San Nicolás, pero la gran mayoría –sobre todo los habitantes de *Cuaji* y San Nicolás- se integró a los ejércitos zapatistas bajo el mando del general Ezequiel Olmedo; en palabras de Renato Ravelo, “por varios años los pueblos rebeldes de Costa Chica se refugiaron en los campos e impidieron la actividad ganadera normal y los terratenientes sólo pudieron habitar y explorar en los lugares que podían resguardar con sus guardias blancas” (1997: 120).

Así las cosas, al igual que había ocurrido cien años atrás en las guerras independentistas, los “morenos” de la Costa Chica Guerrerense tomaron partido, ya fuera a favor o en contra, en los conflictos que marcaban la coyuntura política y social del momento –en este caso, las luchas agrarias de Emiliano Zapata-. En este punto, el “pasado lejano” que los historiadores se han esmerado en reconstruir a partir de los archivos se vuelve, por momentos, en un “pasado cercano” para algunos de los actuales pobladores de la región; “cercano”, porque ciertos eventos están incrustados en sus memorias al haber sido narrados por sus padres y abuelos, directos protagonistas de tales hechos. En ese tenor, durante mi estancia etnográfica en Punta Maldonado tuve la oportunidad de conversar con un habitante que, al recordar las pláticas de sus abuelos, exponía un panorama bastante similar al descrito sobre las revueltas agraristas en contra de la hacienda:

Anteriormente, a los dueños [de las tierras] les nombraban terratenientes. Desde Cuajinicuilapa hasta aquí El Faro era el dueño Germán Miller. De allí, otro, otro de Ometepec eran otros terratenientes que eran dueños de grandes extensiones de tierra, eran los dueños. La gente jodida no tenía tierra. Entonces, de allí vino, no sé dónde nació, que este hombre, se levantó en armas, Emiliano Zapata... Ese luchó por la tierra, para que realmente se le entregara a los verdaderamente, los que la trabajen pues. Y de ahí nació el ejido, los ejidos. Lucharon, hubo guerra, parece que siete años, me platicaron mis abuelos, que estuvo la guerra de Emiliano Zapata contra, los zapatistas contra los carrancistas, porque era el presidente... se apellida Carranza, no me acuerdo su nombre... Venustiano Carranza. Peleaban... los zapatistas, eran gente

de Zapata, que encabezaban, el caudillo como le nombramos aquí. Y los... carrancistas, pues eran gente del gobierno... Eso era lo que me contaban, eso era lo que me platicaban, mi abuelo y mi abuela, que era pesado, muy duro. Abandonaron los pueblos, la gente se fue al monte, a jullir. Porque llegaban, por ejemplo, por decir, Maldonado era zapatista, San Nicolás, por decir así. Llegaban los carrancistas, ehh, le echaban balazos hasta que... no solamente mataban a los que cargaban armas, sino que parejo. Lo que cayera. Entonces, los que no agarraron arma, al monte pues a hullir... (Evaristo, 3 de abril de 2016).

La narración de don Evaristo mostraba la cara positiva de los revolucionarios, “gente que no tenía tierra” cuya lucha contra los hacendados se justificaba por las miles y miles de hectáreas que estos últimos acaparaban para sí. Otros relatos evidenciaban, en cambio, el lado negativo de los zapatistas, que en sus corridas también cometían saqueos y robos a campesinos de pequeños poblados en los cuales hallaban suministros para continuar la batalla:

Me platicaba mi abuelito, porque a él le tocó eso. Él decía que cuando andaba ese zapatismo, él andaba en el monte, no se podía estar por los pueblos y él andaba en el monte. Los ejércitos zapatistas llegaban a tu casa y se llevaban el maíz que había, todo lo que tenías se lo robaban. Así que ellos empezaron a meterse al monte, enterraban cosas. Y ellos se echaban balazos con ellos. Mi abuelo, comentaba, que se mataban con esos señores, que esos zapatistas mataban mucha gente... Llegaban cuarenta, cincuenta hombres, llegaban a los pueblos y pum pum, se robaban gallinitas, chivitas... (Adrián, 26 de julio de 2016).

Ambos relatos –el de don Evaristo y el de don Adrián– presentan fragmentos de la historia regional que se han preservado por vía de la memoria oral. Cabe decir que en el tiempo de la Revolución, Punta Maldonado no existía todavía o, por lo menos, no como un asentamiento permanente. Aun así, estas narraciones dan cuenta de la situación vivida por quienes antecedieron a los relatores: labriegos “negros” de Maldonado –en el caso de don Evaristo– y de Santiago Tapextla –en el de don Adrián–, que fueron testigos de los convulsos hechos acaecidos en Cuajinicuilapa y sus alrededores durante la segunda década del siglo XX.

Culminadas las revueltas, la gente retornó a los pueblos. En Cuajinicuilapa, refiere Ángeles Manzano, “el monte había crecido entre las casas destruidas por la batalla, se habían convertido en madrigueras de tigres y venados. Poco a poco fue regresando la gente, tanto “zapatistas” como “gobiernistas” y “pacíficos”. Todos los sobrevivientes regresaron a su pueblo natal” (1994: 130). Una situación similar ocurrió en poblados como Maldonado:

Pero sí me platicaban que duró siete años, siete años la guerra, de los zapatistas. Y este, a los siete años, que regresaron, ya la gente empezó a salir, se dispersó pues al monte unos a un lado otros por otro lado, porque no se unían como pueblo porque si no los jallaban, pues. Así que, tres allí, allá otros diez... pero en el monte. A los siete años que se acabó la revolución, que lo llamaban ellos revolución, los viejitos, que contaban, la revolución, decían, me platicaban... A los siete años que ya se acabó la revolución regresaron al pueblo pero ya qué chingados, eran palos gruesos, la casa era de palo y ya no estaban [Risas]. De madera y zacate. El techo pues era de zacate. Ya queeee chingados, jiii. Puro monte. Volvieron más, a formar el pueblo (Evaristo, 3 de abril de 2016).

De este modo, la vida cotidiana que había sido interrumpida por el conflicto paulatinamente retomó su ritmo. Los zapatistas fueron indultados y poco a poco volvieron a las prácticas productivas que realizaban antes de las revueltas: las siembras de maíz, frijol y chile para el autoconsumo, y de algodón como única cosecha de lucro. Por su parte, los Miller se radicaron en Ometepec, desde donde siguieron comprándoles el algodón a los labriegos por la vía de intermediarios como Emilia Fuentes, Obdulio García y Silvino Añorve, a bajos precios y con el fin de enviar el producto desmotado a Puebla. Ya no podían producir jabón pues la fábrica había sido destruida durante el conflicto; tampoco tenían los mismos niveles de producción de algodón desmotado porque después de las revueltas sólo quedó una máquina en Tacubaya. El ganado también disminuyó en la medida en que era robado y sacrificado por los zapatistas en el curso la guerra; aun así, gran parte de las reses pudo ser salvada y la ganadería se erigió en la principal actividad de estos terratenientes tras el retorno (Manzano, 1994: 130-132).

Por otro lado, uno de los principales efectos de la Revolución fue la dotación de tierras –bajo la forma del ejido- a los campesinos históricamente desposeídos por la gran hacienda. Fue así como a los principales latifundistas de la región se les expropiaron miles de hectáreas que en parte serían devueltas a los comuneros indígenas y en parte entregadas a los labriegos y vaqueros “morenos” que nunca fueron dueños legales de las tierras pese a ocuparlas y usufructuarlas.⁷⁴ En el caso de Cuajinicuilapa, el 28 de junio de 1922 los señores Pablo

⁷⁴ Entre otros, fueron afectados los hacendados Juan Noriega, Juana Martínez viuda de Álvarez, Aureliana Sandoval, Modesto Quezada, Ignacio López, Amado y Efrén Sandoval, Ernesto Reina, Francisco y Roberto Trani, Santa Cruz López, Nicolás Vázquez, Heladio Aguirre y Carlos Miller. En ese proceso fue importante el papel de Nabor Ojeda como organizador de los solicitantes de tierras en toda la Costa Chica, durante las décadas de 1920 y 1930; gracias a sus esfuerzos –y en apoyo de otros líderes agraristas guerrerenses como Luis Arizmendi, Desiderio Borja y Feliciano Radilla- no sólo se otorgaron los ejidos sino que se proveyó ayuda técnica, créditos y aperos de labranza (Gutiérrez, 1991: 31-60; Manzano, 1994: 148-149).

Cisneros, Simón Marín, Juan Colón Robles y Abel Robles solicitaron el ejido ante la Comisión Local Agraria, amparados en el artículo tercero de la Ley del 6 de enero de 1915; dicha solicitud sería publicada en el Diario Oficial el 7 de julio del año siguiente. Tras varios años de trámites y contratiempos –entre ellos, el asesinato del ingeniero encargado de medir las propiedades y levantar el censo agropecuario-, en 1931 se estableció el total de habitantes (1.184) y el número de personas con derecho a ejido (323). Finalmente, se otorgó una dotación provisional de tierras el 18 de agosto de 1934, y la dotación definitiva el 1 de mayo de 1935, siendo jefe del ejecutivo Lázaro Cárdenas. En total, fueron enajenadas 5.283 hectáreas a la familia Miller (2.961 de agostadero, 2.052 de tierras laborables y 270 de tierras de humedad) y 1.238 hectáreas a Librado López (todas de agostadero), para un total de 6.521 hectáreas (Luna, 1975: 115-120; Manzano, 1994: 145-149).

Los pobladores de San Nicolás y Maldonado pasaron por un proceso similar: los primeros realizaron su solicitud el 7 de febrero de 1930 y los segundos el 14 de julio de 1932, logrando la dotación ejidal de 10.696 y 7.439 hectáreas, respectivamente (Manzano, 1994: 152). En el caso de San Nicolás, la totalidad de los terrenos entregados (1.984 de humedad y 8.748 de agostadero) fueron expropiados a los Miller, que se opusieron frontalmente al reparto agrario. ¿De qué forma? Por medio de la persuasión al otrora arrendatario –convenciéndole, por ejemplo, de que la dotación era ilegal- o a través de la intimidación y el asesinato (Manzano, 1994: 140-144). En ese escenario se desarrolló la violencia agraria que sería común no sólo en San Nicolás sino en toda la región “costachiquense”, por lo menos hasta la década de 1960; una violencia caracterizada por la aparición de las “brosas” o gavillas, organizaciones de individuos armados –también llamados “armeros”- que en parte surgieron para desafiar o hacer frente a los hacendados que se resistían a la dotación ejidal, y en parte provocaron zozobra generalizada en los pueblos al cometer pillaje, abigeato y violencia sexual (Aguirre Beltrán, 1989: 128-130; Cárdenas Cisneros, 2004: 29; Gutiérrez Ávila, 1988: 26-31).

El desarrollo de esta violencia agraria (1930-1960) fue un factor que sin duda incidió en la dinámica poblacional de la zona, del mismo modo en que lo hicieron las revueltas zapatistas. Si estas últimas ocasionaron la desbandada de familias y personas que huyeron al monte o a otros lugares –por ejemplo, de la Costa Chica Oaxaqueña-, los distintos hechos de violencia acaecidos entre 1930 y 1960 –tanto por la arremetida de los terratenientes como por el

accionar de las “brosas”, y también, por venganzas familiares- motivaron la movilización de personas y familias enteras de un lado al otro, contribuyendo así a la conformación de nuevas *cuadrillas*. Punta Maldonado, como mostraré más adelante, en cierta medida se consolidó en un centro poblado a partir de la gente que *venía juyendo* de otros lugares.

Punta Maldonado, El Faro: una aproximación somera a su “pasado lejano”.

¿Cuál fue el devenir histórico del lugar de estudio, la bahía de pescadores que actualmente es Punta Maldonado? Desafortunadamente, son pocas las fuentes primarias y secundarias que informan a ese respecto, razón por la cual la mirada a este “pasado lejano” resulta forzosamente breve y rápida. En épocas prehispánicas, la bahía fue parte de la Provincia de Quahuatlán, poblada por quahutecas –lingüísticamente próximos a la familia mixteca- cuyo cacicazgo estaba sometido al señorío de Tututepec. En ese entonces, Quahuatlán –que hoy día comprende los municipios de Cuajinicuilapa (Guerrero), y de Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, San José Estancia Grande, Santa María Cortijos, Santiago Llano Grande, San Juan Bautista Lo de Soto y Mártires de Tacubaya (Distrito de Jamiltepec, Oaxaca), abarcaba toda la sabana que se extiende:

Entre las estribaciones de la Sierra Madre del Sur y el océano Pacífico, por una parte y, por la otra, entre estas mismas estribaciones, que a la altura de un lugar hoy llamado Estancia Grande llegan hasta la costa y el río de Santa Catarina; aproximadamente un espacio de unos 30km. de largo por 50km de ancho” (Aguirre Beltrán, 1989: 32).

En tiempos coloniales, los quahutecas desaparecieron y la bahía, ahora integrada dentro de la Provincia de Igualapa, fue progresivamente habitada por personas de origen africano que tuvieron varias denominaciones –“negros”, “mulatos”, “pardos”, “morenos”-, pasaron por diferentes status jurídicos –esclavizados, horros, cimarrones- y se insertaron en múltiples nichos productivos –huertas cacaoteras, estancias ganaderas, trapiches azucareros, haciendas algodonerías, milicias sueltas-. Aunque no hay hasta la fecha evidencias concretas de asentamientos en la zona, esta pudo haber sido un escenario tanto del arribo de barcos que cargaban esclavizados africanos de contrabando (por lo menos en los siglos XVI y XVII), como de la salida de las mercaderías que se producían en la región: cacao, algodón, cueros. En la época decimonónica, la bahía de El Faro fue, junto con la Barra de Tecoanapa, un punto de salida intermitente del principal producto que se cosechaba en los latifundios de la región:

el algodón. A comienzos de ese siglo, cuando todavía había un gobierno colonial, fue parte de la Intendencia de Puebla –que, consumada la Independencia, adoptaría la figura de Estado libre bajo el federalismo (1824-1835) y de Departamento bajo el centralismo (1835-1846)-. Para mediados de la centuria, tras la creación del Estado de Guerrero, la zona en cuestión siguió siendo un punto marítimo de una región desde entonces nombrada “Costa Chica”, que en sus llanuras costeras contó con una importante población “negra” sin tierra y cuyo trabajo consistía en la siembra de milpa para la autosubsistencia y de algodón como cosecha de lucro que debía vender al único dueño del territorio: el hacendado.

Finalizando el siglo XIX, la bahía de El Faro era mejor conocida como “La Escondida” –las razones del nombre son inciertas- y aunque posiblemente llegó a ser habitada por “negros” de centros nucleados relativamente próximos –San Nicolás, Maldonado, Santiago Tapextla- no hubo emplazamientos duraderos y, menos aún, durante las revueltas zapatistas que por el contrario dispersaron a la población a lo largo y ancho de la región. Terminada la convulsión revolucionaria, “La Escondida” volvió a ser un punto de salida comercial que, hacia la década de 1940, por fin se constituyó en una *cuadrilla* estable. A partir de ese instante, el devenir de sus habitantes –hoy por hoy autodenominados *fareños*- estará signado por el auge de una actividad que hasta entonces no había tenido relevancia: la pesca.

∞

La revisión del “pasado lejano” de El Faro –y de la Costa Chica- es importante para entender, por ejemplo, las razones por las que hoy hay “morenos” en la región, la zonificación étnica que rigió hasta tiempos recientes (indígenas localizados en los altos, afrodescendientes asentados en las planicies costeras) y la complejidad de las relaciones entre “morenos” e “indios” (dinámicas que van del conflicto y la hostilidad abierta al mestizaje y el intercambio cultural), o entre “morenos” y “blancos” (dinámicas de esclavización, explotación laboral o asimetría social, pero también, de confrontación directa y desafío a la autoridad). Asimismo, el acercamiento a manera de “zoom” permitió ver distintas categorías identitarias y su correlación con los procesos sociales que vivieron los sujetos a lo largo del tiempo y en diferentes escenarios. En los siguientes dos capítulos dejaré de lado a los estudios históricos –imprescindibles en la lectura del “pasado lejano”- y retomaré las narrativas de los actores locales, sus recuerdos y memorias, que serán vitales en el abordaje de su “pasado próximo”.

Capítulo 3

“Pasado próximo” de Punta Maldonado: de los tiempos del puerto a los de la apertura pesquera

Yo aquí nací, aquí me crie. Aquí nacieron todos mis hermanos. Mi papá llegó cuando estaba el puerto... No había luz, no había nada. Era más duro todo (Temístocles, 1 de mayo de 2016)

Mi suegra era una que no conocía los billetes. No sabía que existían. Es que antes eran inocentes. Se criaron en el monte (Josefina, 1 de mayo de 2016).

Esto era puro monte, puro monte y puros morenos, como nosotros (Armando, 11 de agosto de 2016).

Temístocles, Josefina y Armando son tres habitantes de Punta Maldonado que albergan recuerdos sobre los primeros años del poblado. Ella, una *morena* nacida en la vecina comunidad de Tecoyame (Oaxaca), ha vivido por más de setenta años en El Faro, de donde es su esposo Temístocles, también *moreno*. Cuando les conocí e indagué acerca de los orígenes de la localidad, ambos remarcaban la rudeza de una “vida en el monte” en donde “todo era más duro”. Una imagen semejante tenía don Armando, *moreno* oriundo de San Marcos, criado en Montecillos y residente en El Faro por casi cincuenta años, quien además señalaba la presencia casi exclusiva de *morenos* como él en el temprano poblamiento de la comunidad.

Los recuerdos de estas tres personas, a veces dispersos y a veces fragmentados, son algunos extractos de aquello que he denominado “pasado reciente” o “próximo” de El Faro. Con esta noción hago referencia a los sucesos o eventos acaecidos a lo largo del siglo XX –más exactamente, a partir de la década de 1930-, sobre los cuales los *fareños* disponen de recuerdos lo suficientemente vívidos como para poder efectuar la reconstrucción (una cierta reconstrucción) de esa historia. Si bien son recuerdos bastante imprecisos en lo que concierne

a fechas, nombres y lugares, al conjuntarlos entre sí (concatenándolos, contrastándolos, complementándolos unos con otros), es posible forjar el panorama de un pasado que, hoy por hoy, está diseminado en las remembranzas de los más viejos y casi olvidado entre las actuales generaciones.

En este capítulo y en el siguiente haré una aproximación a dicho “pasado próximo” de Punta Maldonado, sobre la base de la memoria oral de los primeros pobladores –los que aún quedan vivos- y sus descendientes. El propósito de esta empresa no es otro que observar cómo emergió la noción del *Nosotros revuelto*, tan común en las narrativas de autoidentificación en el pueblo. Pero no sólo pretendo evidenciar los cambios en el discurso identitario sino también las dinámicas sociales y económicas que están detrás de esas narrativas o que, más bien, las han generado y acompañado desde su origen. En especial, referiré el lugar nodal que ha ocupado la pesca en cuanto motor socioeconómico y principal factor de cambio en la localidad, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Siguiendo ese orden de ideas, y de manera análoga al pescador ribereño que surca las olas durante su recorrido en lancha, la labor que me propongo a continuación es la de navegar por el mar de recuerdos que constituye la memoria oral y colectiva de los pobladores de El Faro, en aras de capturar –pescar, dirían los *fareños*- aquellos eventos, acontecimientos y procesos significativos pero disgregados, que conforman ese “pasado cercano”. Antes, debo hacer tres anotaciones de orden metodológico. Primero, como referí al inicio, el sustrato sobre el que se sostiene el capítulo es el recuerdo y la voz –transcrita, valga decir- de los actores con quienes tuve la oportunidad de conversar durante mi estancia de campo; en parte, ello se debe a la importancia misma de destacar sus narrativas particulares, pero también, a la casi total ausencia de documentos que permitan conocer determinados aspectos de la historia de la comunidad.⁷⁵ En ese sentido, la memoria colectiva que conjunta recuerdos personales –no siempre convergentes pero no del todo divergentes-, contribuye a llenar el vacío que deja la inexistencia de archivos tanto en la Presidencia Municipal de Cuajinicuilapa como en la

⁷⁵ De hecho, los pocos documentos a los que tuve acceso –un censo levantado en 1971 y algunos oficios de la misma época en los que se externaban demandas puntuales en materia de servicios públicos y dotación ejidal- fueron descubiertos por accidente, cuando la persona que los poseía –y que no advertía valor alguno en dichos papeles- estaba próxima a quemarlos. No hay un archivo en la localidad ni en la Presidencia Municipal que albergue documentación histórica sobre El Faro, y los pocos documentos existentes probablemente se encuentran desperdigados en las casas de quienes alguna vez fueron comisarios municipales.

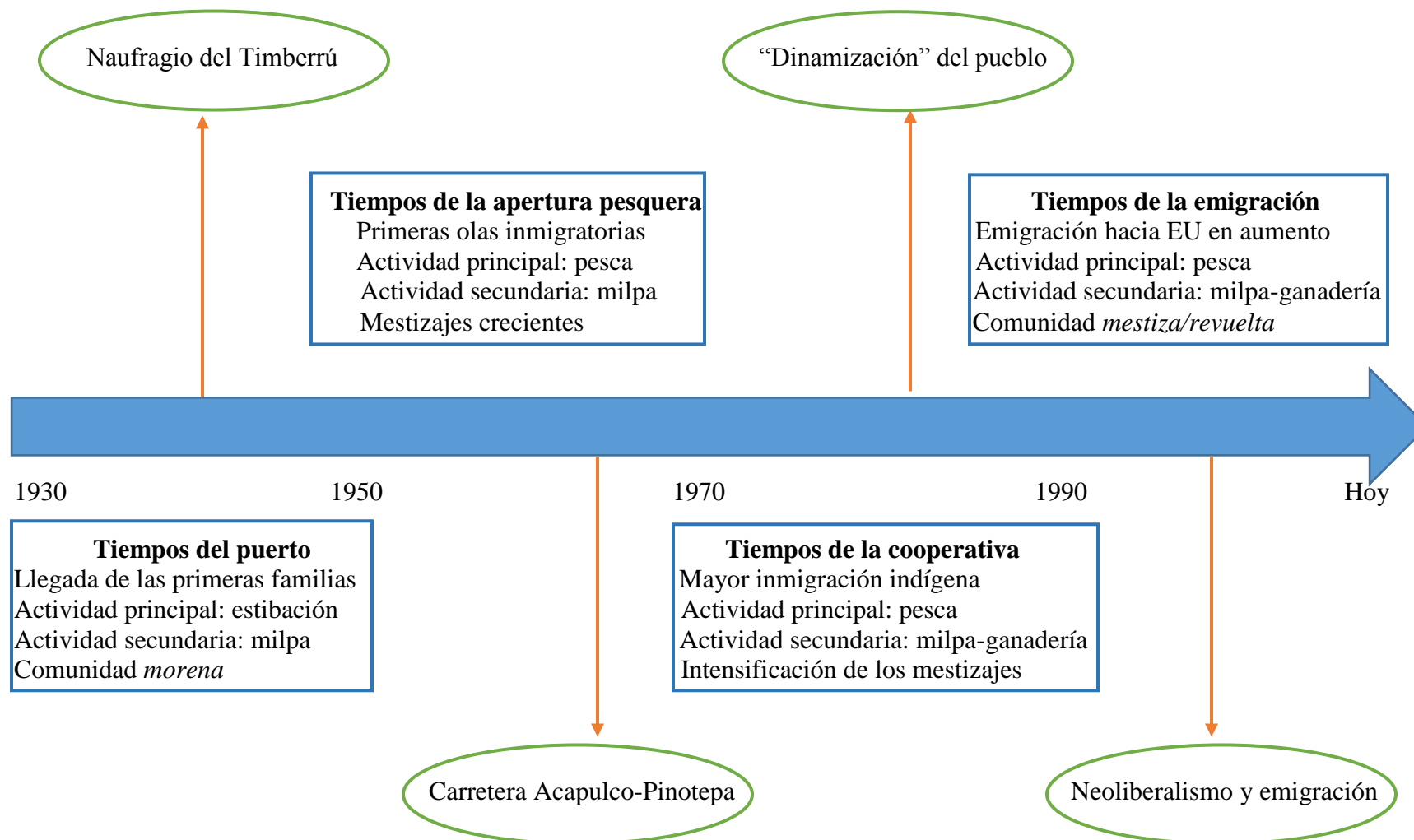
comisaría municipal de El Faro. En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, el acercamiento hacia este “pasado próximo” tiene un carácter necesariamente fragmentario e inacabado, pues si bien sobresalen determinados sucesos en los recuerdos de los narradores, al mismo tiempo persisten vacíos que tornan imposible la tarea de lograr una reconstrucción completa. Siguiendo ese hilo, es evidente que las memorias personales seleccionan los hechos, personajes, lugares y dinámicas que consideran significativos, a la vez que olvidan aquellos percibidos como superfluos. De ahí la imperiosa necesidad de comparar, contrastar y encadenar los diversos fragmentos de recuerdos, que a la postre permitirán forjar, en mayor o menor medida, una cierta memoria colectiva sobre el pasado común.

En tercer lugar, hubo tres interrogantes centrales que sirvieron como punto de partida para iniciar el recorrido etnohistórico: ¿Cuáles han sido los principales hitos o momentos significativos en la historia de Punta Maldonado? ¿Quiénes han sido sus protagonistas? ¿Cómo ha evolucionado la comunidad desde sus orígenes y hasta la fecha, es decir, cuáles han sido los cambios más importantes a través del tiempo? Estas preguntas activaron diversos recuerdos y distintas voces, tanto las de los ancianos que descienden de los primeros pobladores como las de los migrantes que arribaron en tiempos postreros, pasando por las de los hijos e hijas, nietos y nietas –de los *criollos* así como de los *frasteros*-,⁷⁶ que aún preservan los relatos transmitidos por sus antecesores.

A partir de esa inmensidad de recuerdos, de esa “maraña de la memoria”, establecí una periodización que permite analizar la historia reciente de El Faro y los *fareños* en cuatro etapas que he denominado: “los tiempos del puerto (1930-1950)”; “los tiempos de la apertura pesquera (1950-1970)”; “los tiempos de la cooperativa (1970-1990)”; y “los tiempos de la emigración (1990-2015)” [Gráfico 1]. En todas estas etapas figuran, en mayor o menor medida, dos elementos que destellan con luz propia: la pesca –en tanto realidad económica y social que signa la cotidianidad de los actores locales- y el mestizaje –en tanto forma parte constitutiva de sus discursos de identificación colectiva-. Ambas cuestiones serán revisadas de manera detallada en el transcurso de los dos capítulos.

⁷⁶ Las palabras *criollo* y *frastero* se construyen relación con el lugar de procedencia. Un *criollo* es alguien que se considera originario o nativo de un lugar –un *fareño* se ve a sí mismo criollo de Punta Maldonado-, mientras que un *frastero* procede de sitios extraños o distantes al lugar de referencia –por ejemplo, para los *fareños* son *frasteras* personas de espacios como Ometepe, Puebla o Ciudad de México-.

Gráfico 1. Historia local de Punta Maldonado: aproximación a su “pasado próximo”



Los tiempos del puerto, 1930-1950.

La primera etapa del “pasado reciente” de El Faro se caracteriza por la llegada de las primeras familias a la zona del estudio, las cuales dejaron descendientes que perduraron con el correr de los años. Se trataba, en su mayoría, de personas *morenas* procedentes de poblaciones cercanas a la bahía, quienes hallaron en un puerto de estibación su modo de vida. Este período, en el que ya se advierten los primeros mestizajes que darán pie a la idea del *Nosotros revuelto*, culmina en la década de 1950 con la caída del puerto y el regreso de muchas personas hacia sus lugares de origen. Quienes se quedaron y formaron comunidad empezarán a ser conocidos como *fareños*.

Aquí descargaban los barcos: Del encallamiento del “Timberrú” al nacimiento de El Faro.

¿Cuándo se formó Punta Maldonado? ¿Quiénes fueron las primeras familias que llegaron? ¿Cómo fue el proceso de poblamiento? ¿A qué actividades se dedicaban las personas en ese entonces? ¿Cómo eran las dinámicas entre familias e individuos? Si hay algo común en los relatos recopilados a lo largo del trabajo de campo, es el recuerdo de que al comienzo “todo era puro monte”. Es una idea reveladora en la cual se implica que, anterior al arribo de los primeros pobladores –abuelos y bisabuelos de los actuales habitantes- no había nadie en el territorio; las tierras estaban incultas, no existían evidencias de asentamientos –viviendas, rastros, zonas de cultivo- y predominaban los animales salvajes –en particular, los tigres-. Era, para decirlo en otros términos, un espacio libre, desocupado. Por lo menos así lo recuerdan las familias más antiguas:

Josefina: Antes esto era puro monte. No habían muchas casitas.

Alma: Puro tigre había. Mucho tigre.

Josefina: Tigre, culebra.

Temístocles: Antes había tigre dondequiera. Hasta en la playa se veía el rastro de los tigres por la mañana. ¡Mucho tigre! Si es que esto estaba solo... (1 de mayo de 2016).

De igual manera, doña Ramona me platicaba algunas historias que una de las fundadoras de la comunidad, Candelaria Martínez, le narraba cuando era niña. Historias en las cuales El Faro aparece, entre setenta y ochenta años atrás, como un espacio deshabitado y silvestre:

Lo que ella me comentaba es que ella venía de Juchitán. De Juchitán porque, como antes ahí en Juchitán dice que, había mucho malos pues. Y ellos se vinieron huyendo y llegaron a este pueblo. Así que este pueblo... era como tipo selva, puro monte grande; había muchos tigres, muchas clases de animales. En la tarde, ya ellos cerraban su puerta porque le tenían miedo a los animales, los tigres andaban en la noche... (22 de octubre de 2013).

¿Qué fue lo que motivó la llegada de los primeros habitantes? Del relato anterior se desprende que, en parte, fueron importantes los conflictos agrarios concomitantes a la Revolución de 1910, puesto que propiciaron desplazamientos por toda la región que hoy conocemos como Costa Chica –y que en ese entonces albergaba algunos espacios despoblados-. La idea común, entonces, es que los primeros pobladores *venían juyendo* de la violencia de otros lados (Luna, 1975: 51-52; Manzano, 1994: 124-129). Para algunos, las revueltas zapatistas y el conflicto con las fuerzas militares se mencionan como el principal factor de esas migraciones forzadas:

Se venían huyendo, decía que andaban los zapatistas.⁷⁷ ¿Has escuchado hablar de los zapatistas? Los soldados se enfrentaban con los zapatistas, quedaban muertos tanto los soldados como los zapatistas. Dicen que esos, cuando llegaban a las casas, se robaban hilo, se robaban la ropa, se llevaban las gallinas, los guajolotes. O sea cuando ellos entraron al pueblo, como se venían peleando con los soldados, la gente del pueblito se salía a huir al monte, y ya llegaban como a la semana o más a su casa. Por allá comían lo que encontraran... (Ramona, 22 de octubre de 2013).

Si bien la violencia agraria y política fue un elemento que propició la llegada de los primeros pobladores de El Faro, hay otra razón, tanto o más determinante, que también explicaría la conformación de un núcleo poblacional en la zona, hacia finales de la década de 1930. Me refiero al emplazamiento de un puerto de carga y descarga de mercancías en la bahía natural sobre la cual, hoy por hoy, existe la localidad de El Faro.

La conformación de este puerto de estibación obedeció a dos motivos, uno coyuntural y otro estructural, que en últimas son dos caras de una misma moneda. El motivo coyuntural, todavía recordado por algunos *mayores* del pueblo, fue el encallamiento del “Timberrú” en

⁷⁷ Con relación a los “zapatistas”, escuché varios relatos locales que se refieren a un período comprendido entre las décadas de 1910 y 1940, caracterizado por continuos enfrentamientos agrarios entre distintos grupos armados. Aunque estos grupos no necesariamente eran afines al –o herederos del- zapatismo, en la memoria de muchos de mis interlocutores han quedado rotulados bajo la etiqueta de “zapatistas”, la cual suele estar asociada con imágenes “negativas” (“saqueadores” y “asesinos”) así como “positivas” (“justicieros” y “amigos”). Esta ambivalencia en las narrativas también fue encontrada por Lewis en San Nicolás (2012: 40-42).

Playa Blanca, sobre las costas de El Ciruelo, Oaxaca. Aunque no hay una fecha exacta, en la memoria de los pobladores más ancianos este incidente habría acaecido hacia 1940. La importancia del barco se debía al contenido de su enorme carga –marranos, gallinas, vacas, maíz, ajonjolí y otros productos agropecuarios- la cual tenía por destino el puerto de Acapulco; inicialmente, los comerciantes de Pinotepa Nacional –aparentes dueños de estas mercancías- buscaron la salida de estos productos por la Barra de Tecoanapa, pero ante las desmesuradas crecidas del río Santa Catarina durante los meses de lluvia, la bahía de El Faro resultó una solución alterna al problema. En palabras de don Evaristo:

Ese [barco] salió por la playa. Salió en la partecita de la playa. Eso ya es Oaxaca, frente a El Ciruelo. Estaba yo chiquito pero me acuerdo... Entonces fue cuando empezaron a llevar la carga a la Barra Tecoanapa, que le digo. Llegaron a San Nicolás, Maldonado y a la Barra Tecoanapa y se formó la Unión de Estibadores para sacar toda esa carga. Pero entraron las aguas, y el río se creció [...] se inundó todo de agua y ya no pudieron embarcar. Entonces sacaron la carretera por aquí, a El Faro. Toda esa carga ya la empezaron a traer aquí. Y ya después ya se hizo un puerto, un puerto por donde pasaba toda la carga, todo el comercio, aquí pasaba a toda la Costa Chica (21 de septiembre de 2013).

En realidad, la necesidad de rescatar y acarrear las mercancías del “Timberrú” era tan solo la parte visible de una cuestión mucho mayor y más estructural: la de encontrar vías para comerciar productos desde y hacia Acapulco, el principal polo regional de la Costa Chica desde tiempos coloniales. En efecto, la ausencia de vías de comunicación y la relativa marginalidad de la región fueron hechos señalados por Aguirre Beltrán, quien hacia finales de la década de 1940 refería tres maneras de acceso a Cuajinicuilapa y sus alrededores: por vía aérea, en aviones de carga o avionetas comerciales ocasionales que salían desde la Ciudad de México; por caminos de terracería que conducían a Ometepec y sólo podían transitarse en burro o en jeep durante los períodos de sequía; o por barcos que atracaban en el improvisado puerto de Punta de Maldonado (1989: 89-90). Más todavía, estos últimos parecían tener por fin único el transporte del ajonjolí durante las épocas de cosecha:

El puerto de Punta Maldonado es el lugar elegido para atracar. Por esta vía se utiliza únicamente para extraer la cosecha de ajonjolí del municipio y lugares vecinos de Oaxaca. En consecuencia, la posibilidad de su uso queda reducida a los meses en que tiene lugar la cosecha y cuando el volumen de carga acumulado amerita el viaje del barco carguero (Aguirre Beltrán, 1989: 90)

Considerando la poca integración de Pinotepa Nacional con otros centros económicos, políticos y administrativos, el emplazamiento del puerto en El Faro fue un intento –uno de los muchos, quizás- de dar solución a la preocupación histórica de conectar una región que, hasta la segunda mitad del siglo XX, permaneció relativamente al margen. ¿Por qué fue elegida la bahía de El Faro como punto de embarque y no otros sitios presentes a lo largo del litoral, como la ya mencionada Barra de Tecoanapa o el Puerto de Minizo en Oaxaca?

Con respecto a Barra Tecoanapa, Aguirre Beltrán cita las crónicas del maestro Tomás Pérez, quien hacia 1582 se refería a dicho lugar como una pescadería y el único desembarcadero del litoral hasta Acapulco (1989: 26). Empero, como bien describe el maestro Pérez, la numerosa presencia de bancos de arena y las potentes corrientías de los ríos que desembocaban en la barra, impedían el desembarco de galeras o navíos grandes, y dificultaban el funcionamiento del lugar como un puerto natural (Pérez, citado en Aguirre Beltrán, 1989: 26-27). Así las cosas, si bien hace falta información documental y etnográfica que lo corrobore, es posible que la Barra Tecoanapa haya fungido como un desembarcadero ocasional, más aún si se considera la alta probabilidad de inundaciones periódicas en los tiempos de lluvia, tal y como relata don Evaristo en su narración. En cuanto a Puerto Minizo, hablamos de un punto costero situado adelante del pueblo que hoy es Collantes, Distrito de Jamiltepec, Oaxaca; de acuerdo con los relatos de don Adrián, se trató de otro importante punto de carga y descarga de mercaderías desde y hacia Acapulco, aunque sus condiciones naturales también fueron adversas para la actividad de la estibación:

Las primeras embarcaciones de aquí de, Acapulco, eran por acá a un lugar que se llama el Puerto de Minizo, adelante de Corralero. Pero pasó de que este, era mar abierto, muchas veces se volteaban las embarcaciones con la carga, los barquitos que venían con la gente de Acapulco, no había cargueros de Acapulco. Por eso, este... por eso fue que luego dieron con este lugar, aquí (26 julio 2016).

En resumen, la falta de puertos comerciales estables y duraderos a lo largo del litoral, sumado a la inexistencia de vías terrestres que conectaran a Acapulco con los centros regionales de Ometepec, en Guerrero, y Pinotepa Nacional, en Oaxaca, hicieron posible que la bahía de lo que hoy es El Faro se erigiera en un punto para el embarque y desembarque de productos agrícolas, especialmente.

Sin embargo, si era tan acuciante la necesidad de conectar la región con otros nodos económicos y políticos, ¿por qué la adecuación de este puerto en El Faro no sucedió mucho antes? ¿Por qué fue tan tardía? No sería ilógico imaginar una situación similar a la de Barra Tecoanapa, esto es, El Faro como otro sitio ocasional de carga y descarga, que por motivos hasta ahora desconocidos no logró prosperar en el tiempo ni sostener un núcleo de población a su alrededor. Sólo los estudios históricos rigurosos y de largo alcance nos podrán entregar un panorama completo, más allá de las elucubraciones. Por lo pronto, la tradición oral del lugar indica que existió un puerto de estibación que tuvo su mayor esplendor en la década de 1940 y constituyó la vía menos costosa para llevar a cabo el intercambio comercial con Acapulco, pues para ese entonces sólo existían caminos de terracería cuyo tránsito era difícil y prolongado:

No había camino pa Acapulco. La carretera pa Acapulco fue en el 1940. Yo tenía como doce años, doce, trece años... el presidente de México, este, Manuel Ávila Camacho. En el 40. Hizo la carretera... pero pura terracería, nomás así. Entonces los carros no eran de llave, eran de cambios, con frenos de mano, grandes así. Y llegaban a Acapulco a veces hasta los dos días, tres días porque... era terracería. Y luego pasaban por Montecillos, por San Nicolás, la carretera, a Pinotepa, y en el río Cenizo, en la entrada de Maldonado, estaba un río... está todavía el río; hicieron una balsa grande allá, de pura tablazón. Y ahí subían los camiones, cargados, cargados de maíz, ajonjolí, frijoles... de aquí llevaban muchos frijoles. Los pasaban al otro lado. Y la balsa era de madera, puros tablazones, y en cada esquina había una vara grande, como una palanca grande, alta, mientras llegaba a la otra orilla. De ahí agarraban a la balsa la amarraban con los cables, tenían un barrote, las subían al carro, y ya, de ahí a Acapulco. Así fue. La ida pa Acapulco, en el 40 que se hizo la carretera. Pero estaba largo, estaba largo hasta allá... (Adrián, 26 de julio de 2016).

Entre 1940 y 1950, la bahía de Punta Maldonado descolló como un nodo importante en las rutas comerciales de Acapulco-Ometepec-Pinotepa. No obstante, a juicio de don Evaristo, fueron los comerciantes de este último lugar quienes más buscaron la salida marítima a los productos agropecuarios que compraban a los campesinos de la región: “Los meros meros, eran de Pinotepa. Porque esos fueron, fueron los que sacaron la carretera pa acá [...] jallaron y sacaron la brecha hasta acá a Punta Maldonado, El Faro. Ya empezaron a acarrear esa carga a El Faro” (27 de noviembre de 2016). ¿Cuáles eran, entonces, las mercaderías que se cargaban y descargaban en el puerto? Rumbo a Acapulco, básicamente se embarcaba ajonjolí, algodón, frijol, copra, tabaco y coquillo, además de gallinas, marranos y ganado.

Desde Acapulco, en cambio, llegaban manufacturas y productos industriales como ropa, jabón y petróleo, o alimentos que no se producían en la región como arroz y aceite. Al respecto, cabría citar los relatos de las señoras Rina y Amelia:

Rina: Aquí cuenta mi suegra que aquí había un muelle. Que aquí descargaban los barcos, que aquí pasaban a descargar y a cargar algodón, café, ajonjolí y eso. Pero esas cargas las traían en burro.

Amelia: Entraba el carro de Pinotepa a dejar el coquillo. Porque eso traían mucho

Rina: Entraba el carro a vuelta de rueda también. A dejar corozo. Ajonjolí, algodón... este... frijol. Cuenta, pues, mi suegra. Yo ya eso ya no lo vi. Yo, cuando yo llegué aquí, nada más había un montón de fierros allí, como que ese muelle se destruyó. Ahí estaba todos los fierros. Aquí traían... aceite, galleta en lata, azúcar, harina, arroz, frijoles, todo lo que era... para pipirín. ¿Sabes qué es pipirín? Para la comida, pues, para comer (12 de agosto de 2016).

Por otra parte, aunque las mercancías provenientes del puerto acapulquense eran mayormente distribuidas a los nodos comerciales de Ometepec y Pinotepa Nacional, de ese flujo mercantil se beneficiaban, además, las *cuadrillas* o localidades rurales dispersas por la región. En ese sentido, el puerto de El Faro resultó provechoso para los habitantes de distintas locaciones de la costa oaxaqueña, no sólo porque encontraban una fuente de empleo en la actividad de estiba sino porque tenían la posibilidad de enviar sus cosechas hacia Acapulco para así obtener productos de primera necesidad que no se producían en la región:

Cargaban en barco, la carga. Aquí se iban, aquí iba, en el barquito. Uno se llamaba “El Oviedo”, y el otro, le ayudábamos nosotros, “La Marta”. Acarreaban carga de aquí. Aquí donde estamos platicando, aquí estaba la bodega... Almacenaban cargas. Mira, se venían de Tapextla, Santo Domingo, La Estancia, Pinotepa, Collantes, todos esos pueblos a Acapulco. No había carretera. Y entonces, al llegar a Acapulco hacían compras y se venían aquí a traer lo que habían comprado: que alambre, jabón, cositas pues. Y ya se iban caminando. Eran puras veredas, no es como ahorita que ahorita está más bien. Y entonces en muchos de los pueblos mandaban a los hijos a traer sus cargas aquí. En puro burro, ya después algunos, los que tenían dinero, en carros altos, luego de que abrieran la carretera para acá (Adrián, 26 de julio de 2016).

En síntesis, los orígenes de la actual población de Punta Maldonado, El Faro, están atados a la adecuación de un puerto de carga y descarga de mercancías, que sirvió para conectar la región “costachiquense” con Acapulco. La intensidad del flujo mercantil, sobre todo durante la década de 1940, devino en la formación de un núcleo poblacional de personas y familias

procedentes de varias partes de la Costa Chica, en su mayoría habitadas por *morenos*. Pero, ¿Cómo se dio este proceso de poblamiento? ¿Cuáles fueron las primeras familias en llegar? ¿Cuánto duró el flujo migratorio a raíz del auge portuario?

Cuando llegamos aquí había puro tigre: primeras familias, primeras migraciones.

De acuerdo con varios de los relatos recopilados, anterior a la adecuación del puerto ya había un faro de madera que guiaba a los barcos en sus travesías nocturnas, y que era vigilado por un guardafaro y su familia, procedentes de Acapulco. A juicio de don Evaristo, la erección de este fanal explica el actual nombre del pueblo, puesto que fue la población de Maldonado la que dio el consentimiento para que se construyera: “San Nicolás no quiso, sino fuera Punta San Nicolás, pero no quiso. Entonces este pueblo fue el que dio la anuencia pa que pusieran el primer faro aquí. Y así se quedó pues: Punta Maldonado” (8 de octubre de 2013). Un recuerdo semejante alberga su vecino, don Adrián, quien además se acuerda del hombre que solicitó la anuencia para la erección del faro:

El fundador de aquí se llamó Atadeo Nava. Atadeo Nava se llamó, el fundador de aquí, de Punta Maldonado. Pero, la historia de Punta Maldonado, cuando el señor vino a pedir permiso pa poner la señal y hacer el faro, se fue a San Nicolás primero, y allí no quisieron dar permiso. Y fueron a Tapextla, a pedir permiso, pero no quisieron dar porque entonces los Estados estaban divididos, unos se mandaban pa acá y otros pa allá. Bueno. Y entonces el diablo se fue a Maldonado, al pueblo; a pedir permiso pa poner la señal. Y fue cuando, dieron el permiso, y por eso le pusieron el nombre de Punta Maldonado. Si no, fuera Punta San Nicolás, pero como estos no quisieron dar permiso... no quisieron dar permiso pa poner la señal, nada más (26 de julio de 2016).

Además del farero, su esposa y dos hijos, en la zona ya vivía una familia que subsistía de la milpa y trabajaba terrenos entonces baldíos: los Pastrana Morgas. Al decir de don Evaristo: “la familia Pastrana, esa es la más vieja que había. Venían de Tapextla y de San Nicolás. Esos eran los meros meros... vivían solitos, solititos allá. Esos y el farero” (21 de septiembre de 2013). El hombre, Bertín Pastrana, era oriundo de San Nicolás, mientras que su esposa, María Morgas, provenía de Tapextla. Una de sus hijas, Rosa –mejor conocida como Rosita Morgas- todavía era recordada como una de las fundadoras del pueblo; Aurora, descendiente de otra de las primeras familias asentadas en la zona, refiere al respecto:

Mi papá venía de San Marcos. Pero él vivía con su mamá en Juchitán. De allá se vinieron por problemas con la familia. Cuando llegaron acá él tenía como siete años; nomás vivía el farero, que era un guacho o un policía mandado desde Acapulco. Y también estaban los Morgas. Ellos ya nacieron mero acá. Ya estaban, pues, cuando él llegó, Rosa Morgas, que le llevaba a mi papá como seis o siete años. Pero ella ya falleció. Ellos, los Morgas, *sí se conservan puros, puros negros* (16 de noviembre de 2016. Énfasis añadido).

Posterior a la llegada de los Pastrana-Morgas, otras familias arribaron a la zona e hicieron milpa en terrenos totalmente deshabitados. Para ese entonces, los comerciantes de Pinotepa abrían la brecha hacia la bahía a fin de dar salida a sus mercancías por vía marítima, por lo cual la actividad de estiba estaba próxima a desarrollarse. Entre las familias que llegaron estaban los Peñaloza, procedentes de San Nicolás, y los Soto, originarios de Copala. De igual manera, destacaba la presencia de Candelaria Martínez Herrera, proveniente de Juchitán, y a quien muchos le reconocían como la otra fundadora del pueblo, no sólo porque fue una de las primeras personas en asentarse definitivamente en la bahía, sino y sobre todo, porque dio origen a cinco troncos familiares que al día de hoy perduran en el pueblo: los Polanco, los Gutiérrez, los Ávila, los Arroyo y los Peláez. Bien cabría referir el testimonio de don Valerio, descendiente de la señora Candelaria:

Yo nací en Juchitán...en 1938. De allá me vine pa acá de cinco [años]. Pero me vine solo con mi amá, mi apá no quiso venir, sólo mi amá y mi hermana... Cuando llegamos aquí había puro tigre. Y venado. No había gente, nomás el guardafaro estaba. No había nada... Puro tigre, no había gente. Después llegó Fidel Soto, Fidel Soto llegó, quién sabe si sería de Copala... no sé pero aquí llegó, con su tío, y su familia... [También] Micaela Valadez. Valadez. Ajá. Y Micaela también, con puras hijas mujeres. Y luego llegaron muchos, llegaron muuuucha gente. Luego llegó Leopoldo Peñaloza, Heladio Peñaloza, y toda esa Peñalozada era mucha. Esos venían de aquí de San Nicolás, porque aquí, cuando hicieron el faro, abrieron esta carretera y se desembarcaba esta carga aquí, toda la carga, y la llevaban... ¡Ehhh! había mucha gente. Sí llegó mucha gente. Había mucho trabajo, mano. Yo tenía como ocho años cuando todavía andaban cargando y descargando (28 de abril de 2016).

Pastrana, Morgas, Peñaloza, Soto, Valadez y Martínez eran los apellidos de aquel puñado de familias dispersas que hacían milpa y habitaban en el monte y la bahía de El Faro, en los albores de la erección del puerto. A esa lista de nombres cabría añadir, ya en pleno apogeo portuario, los de Fernando y Santa Cruz Valdiviez, provenientes de Maldonado; Méлита

Candela, Taurino Marín, Francisca Pastrana y Martina Trinidad, procedentes de San Nicolás; Valerio Cortés y Rafael Pérez, de Tierra Colorada; y Gumersinda Pastrana, de Santiago Tapextla. En todos los casos, se trataba de personas que habían llegado a principios de la década de 1940, motivados por el auge de una actividad portuaria que involucraba tanto a los adultos como a los niños. Por ejemplo, según comenta doña Ramona, Rafael Polanco, el hijo mayor de Candelaria, ya participaba en el ajetreo de la estiba mientras su madre preparaba y vendía comida a los trabajadores y sus otros hermanos hacían labores del campo:

Era de Juchitán. Pues ella me decía que Juchitán. Aunque también me decía que ella estuvo viviendo un tiempo en Azoyú. De Azoyú se vino a Juchitán; de Juchitán se vino aquí a Punta Maldonado. Aquí era selva pues, no había nada. Ya comenzaron a trabajar sus hijos; el primer hijo comenzó a trabajar aquí con los barcos, en una bodega, porque dice que había una bodega; la bodega era de pizarra, un material que venía siendo como cemento; era pizarra eso, de adobe y de pizarra. Y este, pues de ahí los otros hijos trabajaban en el campo... Ya ella les hacía comida a los que venían de los barcos (22 de octubre de 2013).

El auge del puerto de estibación generó un flujo migratorio que propició la conformación de *cuadrillas* alrededor de la bahía. La mayoría de estos migrantes provenía de Maldonado, lugar en el cual se formó una unión de estibadores que operó hasta el abandono definitivo del embarcadero, a comienzos del decenio de 1950. *Mayores* como don Temístocles piensan que fue esta gran afluencia de maldonadenses durante los tiempos del puerto —y no tanto la anuencia para la construcción del faro— lo que dio origen al nombre actual del pueblo:

Punta Maldonado. Punta, porque esto es una punta que va desde esa orilla de allá, así todo esto. Es una punta, pues. Y Maldonado porque hay otro pueblito aquí adelantito que se llama Maldonado. De ahí también venían muchos a trabajar en el puerto. Por eso quedó Punta Maldonado. Pero antes se le decía solamente El Faro, porque era lo único que había, un faro. Ya quedó “El Faro Punta Maldonado” (1 de mayo de 2016).

Aunque muchos de los trabajadores procedían de Maldonado, también migraron personas oriundas de otras locaciones como San Nicolás, Montecillos, Santiago Tapextla o Llano Grande. Tal fue el caso de Taurino Marín, quien provenía de San Nicolás: “De allí de San Nicolás venía toda la raza. Vinieron muchos a trabajar en el puerto como jornaleros. Hacían trabajo del campo: sembraban maíz, ajonjolín, chile. La gente hacía chilares. Sembraban chile criollo, del grande... Entonces llegó mucha gente” (Temístocles, 1 de mayo de 2016).

El breve apogeo del puerto mercantil en Punta Maldonado no estuvo exento de la violencia generalizada que hubo en la región “costachiquense” en décadas posteriores a la Revolución de 1910, y que fue azuzada tanto por los antiguos hacendados que trataban de conservar la integridad de sus latifundios, como por la clase emergente de comerciantes que poco a poco se alzaba con el poder económico y político regional (Aguirre Beltrán, 1989; Gutiérrez Ávila, 1988 y 1991; Luna, 1975; Manzano, 1991). En ese sentido, don Valerio recuerda la muerte de un comerciante de origen español, Pepe Solórzano, quien residió poco tiempo en El Faro antes de ser asesinado: “aquí llegó un español, hizo una casota grande aquí, estaba haciendo el malecón, compraba y vendía a precio de Acapulco [...] Mano, lo mandaron a matar” (28 de abril de 2016). En el fondo, las razones de esta muerte obedecían a las pugnas desatadas entre el mismo gremio regional de comerciantes por lograr una posición de poder, por la vía del control del mercado interno de productos:

Tenía una bodega, una bodega donde le llegaba la carga. Pero a él lo mataron, la gente mala. Bueno en esos tiempos eran malos; ese hombre no hacía nada, al contrario le ayudaba a la gente; como no tenían trabajo los ponía a cargar aunque fuera piedras pa que estuvieran ganando. Quería hacer un muelle, un malecón, así de pura piedra de ahí pa dentro. Y la gente estaba lleve y lleve, ya lo llevaba largo... le iba a echar cemento. Pero no, no lo dejaron. Lo mataron. Los comerciantes. Él le llegaba mercancía y la daba barata; todo lo daba barato... Pepe Solórzano... Él llegó por aquí cuando esto todavía era un puerto (Evaristo, 21 de septiembre de 2013).

Más allá de hechos de violencia como el referido,⁷⁸ durante la década de 1940 Punta Maldonado se erigió en un polo micro-regional que atrajo a familias que se dedicaron, como ya he dicho, a labores de estibación complementadas con el trabajo en la milpa. Hacia 1946, según recuerda don Valerio, el faro de madera se derrumbó debido a la actividad sísmica típica de la región y, como consecuencia, perecieron el farero y sus dos hijos. Sin embargo, el flujo de mercancías en Punta Maldonado no se detuvo y la actividad de carga y descarga continuó alrededor de cinco años más. Por otro lado, la caída del primer faro motivó la construcción de un segundo fanal de piedra que sería derribado a mediados de la década de 1960, y cuya operación siempre estaría a cargo de los delegados que enviaba la Capitanía de Puerto en Acapulco:

⁷⁸ El caso remembrado por don Evaristo y don Valerio no fue el único. Otro comerciante de la época, Marcelo Enríquez aparentemente fue asesinado por órdenes de Germán Miller (Manzano, 1994).

Estuvo Ernesto Cuevas. Y después un mentado Hermosillo, no recuerdo su nombre. Después un mentado Alfonso, que tampoco me recuerdo su apellido. Y luego, ahí sí llegó Victorino. Victorino Morales Cruz, que vivía con una prima mía. Y luego un mentado Rico. Más estuvieron... Todos venían de Acapulco (Evaristo, 27 de noviembre de 2016).

A comienzos de la década de 1950, el puerto entró en un declive definitivo. ¿Cuáles fueron los motivos de este suceso? ¿Qué ocurrió en la localidad de Punta Maldonado a partir de entonces?

*Con esa carretera se acabó el puerto: la vía Acapulco-Pinotepa y el germen del *Nosotros revuelto* en El Faro.*

Hacia mediados del siglo XX, Aguirre Beltrán auguraba cambios trascendentales en la vida de la población negra de *Cuaji* y alrededores, una vez el gobierno federal concluyera la carretera que conectaría a Acapulco con Pinotepa Nacional:

La carretera pavimentada que unirá al puerto de Acapulco con la ciudad de Ometepec, y a ésta con Pinotepa Nacional, aunque iniciada ya hace varios años, es construida lentamente, tanto por lo limitado de las sumas invertidas cuanto por los innúmeros obstáculos que deben vencerse, representados éstos por los grandes ríos que se suceden a lo largo de la Costa Chica. Cuando la carretera se termine, el acceso a Cuijla será rápido y expedita la salida de sus productos agrícolas y ganaderos. Mientras tal situación subsista el aislamiento centenario de la inclusión negra habrá de persistir y, con ello, Cuijla retardará su cabal integración a la vida activa del país (Aguirre Beltrán, 1989: 90).

En efecto, un hito significativo en la historia de Cuajinicuilapa y de la Costa Chica fue la apertura de la carretera en cuestión. Ello sucedería en 1966, bajo el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz. A juicio de mis interlocutores, la carretera federal marcó un antes y un después en la historia de Punta Maldonado, al propiciar el declive definitivo del puerto de carga. No obstante, varios años antes, ya se advertía el despoblamiento progresivo del lugar; muchas de las familias que habían llegado de San Nicolás, Maldonado o Tapextla, retornaron a sus lugares de origen al avizorar la caída del embarcadero:

Pero ya después se acabó por la carretera que sacaron, la carretera nacional que sacaron de Acapulco a Pinotepa, ya no quisieron los comerciantes porque se hacía caro el transporte por barco y les resultaba mejor por la carretera. Eso fue lo que pasó.

Y se fue la gente. Con esa carretera se acabó el puerto. Se fueron. Así es. Cuando la carretera nacional adiós al faro, se lo chingó la vía nacional. Hasta ahí fue (Evaristo, 8 de octubre de 2013).

Ante las nuevas circunstancias, la Unión de Estibadores se deshizo y el grueso de los maldonadenses que la conformaban optó por retornar a su pueblo de origen. En poco tiempo decayó el dinamismo social y comercial que signaba la cotidianidad de los lugareños durante el apogeo del puerto:

Se desbarataron las cuadrillas. Así se les nombraba antes a los pueblos que tenían como veinte casitas, así de pequeños. En ese tiempo le decían la “Cuadrilla de la Unión”, pa allá pa aquel lado, cuando llegó la unión de estibadores de Maldonado. Se desbarató ese puerto y se fueron todos pa sus rumbos. Se regresaron. Pero sí, hombre, entonces había mucho movimiento. Todos los días era feria acá. Gente subiendo y bajando, cargando maíz, ajonjolín, cuche, gallina... Sólo una casita quedó, la de Cirilo Marín. Él entonces vivía allá (Evaristo, 30 de septiembre de 2016).

Don Temístocles tiene recuerdos claros de lo que sucedió cuando el embarcadero dejó de utilizarse: por una parte, la desbandada de casi todas las familias que se habían asentado en lo que por entonces se conocía como “La Cuadrilla”. Por otra, la permanencia de unos pocos grupos familiares que optaron por trabajar terrenos todavía incultos y probar suerte con la actividad pesquera, que desde entonces marcaría el devenir del pueblo:

Cuando yo nací ya estaba Maurilio, José María Gutiérrez, Amadeo, Inocente Arroyo, Rafael Polanco. También llegaron los Peñaloza desde San Nicolás, para trabajar en el puerto. Pero ellos, cuando se acabó el puerto, se regresaron más a su pueblo, se dispersaron por todo esto pa acá... Pero sí quedaron unos después del puerto, varias familias con sus casitas. Se quedó mi papá, que llegó a ser patrón de una lancha cuando lo del puerto; pero ese se acabó. También quedaron Fidel Soto y su hijo Leónides Soto. También un señor Rafael Pérez, que venía de Tierra Colorada... Sí. Empezó ya después la pesca y toda esa chingadera (1 de mayo de 2016).

Atendiendo al relato de don Evaristo, muy pocas familias permanecieron en Punta Maldonado. Lejos de sentirse contrariadas por el fin de la breve bonanza portuaria, decidieron quedarse a sembrar milpa y echar raíces en una zona que todavía era baldía y ofrecía, por tanto, innumerables recursos para la caza, la pesca y la recolección:

No más quedaron cinco familias, cinco familias, a sembrar milpa pues. Sí, poquitas familias, no hombre, estábamos como perdidos por acá... La familia Gutiérrez

Martínez, Candelaria; luego, la Valdiviez. Ahí estaba Cirilo Marín. Estaba Fidel Soto. Había otro que era... cuál era esa familia... eran cinco familias... los Gutiérrez, los Valdiviezes, los Marín, los Soto... había otras familias, no me acuerdo bien pero éramos cinco... la familia Pastrana, que quedaron algunos (Evaristo, 21 de septiembre de 2013).

En realidad, tras la ruina del puerto permanecieron alrededor de ocho familias, casi todas ellas procedentes de lugares con una importante presencia “afrodescendiente”: de San Nicolás, los Marín, los Candela y los Pastrana; de Maldonado, los Valdiviez; de Copala, los Soto; de Tierra Colorada, los Pérez y los Cortés. Empero, había una familia cuya trayectoria era un tanto diferente: la engendrada por doña Candelaria Martínez Herrera. Originaria de Juchitán –o de Azoyú, según sea la versión- la imagen de esta mujer suele asociarse a la de una indígena: “blanca como tipo india, pero tenía su pelo lacio” (Ramona, 14 de diciembre de 2016). A diferencia de los otros grupos familiares, más relacionados con las poblaciones *morenas* de la costa, doña Cande y su descendencia encarnaron la experiencia del mestizaje en el pueblo, ese *Nosotros revuelto* que décadas más tarde será tan predominante en las narrativas de autoidentificación en Punta Maldonado. No en vano don Armando sentenciaba: “En esa familia *están cruzados, revueltos* comoquiera. Los hijos pueden salir más de aquel lado o más de acá. Unos sí y otros no. Revueltos” (14 de abril de 2016). Y en esa misma línea, Valentín, un descendiente de la señora Candelaria, manifestaba lo siguiente:

Como ora, mi abuelo, dicen que era güero, de ojos verdes y cabello rubio. De los hijos sólo una salió como él, que es Graciela, que ya murió. Mi papá sí salió más a la mamá de él, *que era india*. Ya todos ellos son *cruzados, champurrados* (28 de abril de 2016. Énfasis añadido).

En ese orden de ideas, al origen indígena de la matriarca se suman las distintas procedencias de quienes fueron sus compañeros, cinco hombres con los cuales engendró ocho hijos tras uniones sucesivas. De su primera unión con Ismael Polanco, un *güero* de origen desconocido, nació Rafael; de su segunda unión con Samuel Gutiérrez, otro *güero* posiblemente originario de San Marcos, nacieron los hermanos José María y Maurilio, entre Azoyú y San Marcos; en su tercer enlace con José Arroyo, un hombre *güero* originario de Oaxaca, nacieron Graciela, Inocente y Garmelia, en Azoyú; de su cuarta unión con un maldonadense de apellido Ávila, *moreno*, dio a luz a Adolfo, en la bahía a comienzos del auge portuario; finalmente, de su último enlace con otro hombre *güero*, de apellido Peláez, dio a luz el menor de sus hijos,

Pedro, que también nacería en la bahía de El Faro. Así las cosas, para el momento en que el puerto de carga iba cuesta abajo, doña Candelaria Martínez vivía en Punta Maldonado con ocho hijos de múltiples orígenes paternos:

Lo que es Gutiérrez, Arroyo, Ávila, Polanco y... Peláez. Son hermanitos. Hermanitos por parte de mamá, así que todos ellos son familia. Así, hay unos que llevan Ávila, y dicen: “¿Por qué somos familia si tu apellido es Gutiérrez?”. “Porque tu papá con mi papá eran hermanos. Nada más de mamá, pero eran hermanos”. Y eso es lo más interesante, porque el papá pues quién sabe, pero eran de la misma mamá. De mamá no hay falla. Todos de la misma panza. El papá sí, pues... Por eso todos acá, somos mayoría familia (Aurora, 12 de diciembre de 2016).

En virtud de lo anterior, doña Candelaria Martínez figura en el imaginario de muchos *fareños* –particularmente, en el de sus descendientes y en el de más viejos- como una de las fundadoras. No por ello se desconoce el lugar de las otras familias pioneras que arribaron en los tiempos del puerto, ni el papel protagónico que tuvieron nombres como Rosa Morgas, Santa Cruz Valdiviez, Taurino Marín o Leónides Soto en los años que sucedieron al fin del puerto. Sin embargo, la imagen de la señora Candelaria sobresale no sólo por la numerosa descendencia que dejó –y que de hecho incidió en el repoblamiento de la bahía- sino por la fuerza simbólica emanada de su mismo entronque familiar, que ya prefigura la idea del *Nosotros mestizo/revuelto* tan común en los relatos actuales de autoidentificación de El Faro.

La permanencia de esas ocho familias, tras el final del puerto, llevó a un nuevo comienzo en El Faro. Hacia finales de la década de 1950 y comienzos de la de 1960, aquellos niños de los tiempos del puerto ya habían entrado a la vida adulta: comenzaron a casarse y a formar familia entre sí. Por ejemplo, don Amadeo, descendiente de la familia Valdiviez en el pueblo, se casó con una de las hijas de Leónides Soto, la señora Berta; don Maurilio Gutiérrez hizo lo propio con una de las hijas de Heladio Peñaloza, la señora Enriqueta, quien se quedó en El Faro pese a que gran parte de su familia había retornado a San Nicolás; y don José María, hermano de Maurilio, tuvo descendencia con varias mujeres, entre ellas, una hija de Santa Cruz Valdiviez y dos *frasteras* provenientes de la Costa Grande y la Tierra Caliente de Guerrero. Por su parte, los señores Cirilo Marín e Inocente Arroyo hallaron a sus consortes en poblaciones de la costa chica oaxaqueña, próximas a la bahía de El Faro: el primero, a doña Justina Ávila, en Tecoyame, y el segundo, a doña Faustina González, en Llano Grande.

Para entonces, del antiguo embarcadero no quedaban más que las ruinas. Don Jonás, quien reside en El Faro desde 1989, tuvo la oportunidad de conocer este lugar a mediados del siglo pasado. Al indagarle por el puerto de carga, esto fue lo que respondió:

Sí, había un puerto de carga. Pero pa qué te voy a mentir, no lo conocí. Porque cuando yo llegué aquí ya estaba acabado todo, ya quedaban nomás que las ruinas. Cuando llegué yo, ese barco de allí ya estaba hundido; estaba completo, pero estaba hundido... Lo que te puedo decir, es que tenía por ahí trece años cuando vine por primera vez. No había casas, no había nada. Nomás vivía la abuela Candelaria: la mamá de José María, de Maurilio, de los Arroyo. Ella era la única que vivía allí. Y Amadeo, su tío Santa Cruz... Yo venía con un padrino de Acapulco, en un barco. Él desbarató ese barco que está allí, que estaba allí; uno que se encalló allí hace tiempo. Mi padrino lo venía a desbaratar y se llevaba las cosas (16 de mayo de 2016).

De este modo, hacia mediados del siglo XX, lo que otrora fue un embarcadero mercantil se convirtió en un villorrio con pocas casas dispersas entre el monte y los caminos de terracería, cuyas gentes subsistían de la milpa y de la pesca al pie de orilla. En palabras de don Evaristo: “Ya nos hicimos hombres y, ya teníamos mujeres cuando ya empezamos a pescar y se iban las mujeres a vender pescado. Pero ya todos nosotros éramos hombres. Tendríamos 25 años” (2 de mayo de 2016). En la actualidad, la bahía de El Faro aún alberga los vestigios de antiguos naufragios, que hoy día constituyen importantes marcas de referencia para el ejercicio de la pesca ribereña.

Los tiempos de la apertura pesquera, 1950-1970.

La segunda etapa en la historia de El Faro se caracteriza por el “descubrimiento” de una actividad que hasta entonces era marginal o complementaria en la subsistencia de los pobladores: la pesca. La inmersión progresiva en las dinámicas de captura, distribución e intercambio microrregional del pescado no sólo condujo a la consolidación de un nuevo y perdurable modo de vida; también, fue un imán que poco a poco atrajo a más familias y personas de diversas partes de la planicie costera, las cuales incidieron directamente en el crecimiento demográfico y en el desarrollo mismo de la actividad pesquera. En este período, la comunidad *morena* de milperos y antiguos estibadores fue transformándose en una villa de pescadores cada vez más interconectada con el escenario regional.

Pescábamos al puro gancho: “descubriendo” el arte de pescar.

El ocaso del puerto supuso, como mencioné anteriormente, un nuevo período en la historia de Punta Maldonado; las pocas familias que permanecieron se dedicaron básicamente a la agricultura de maíz, chile y ajonjolí, así como a la pesca a orilla del mar. Esta última no sólo se erigió en la principal forma de subsistencia sino también en la única vía de ingresos. Pero entonces el modo de pescar era mucho más rústico y elemental a lo que es hoy día. En primer lugar, no había embarcaciones motorizadas sino canoas fabricadas de un árbol conocido como parota, que eran impulsadas manualmente a fuerza de remo; para finales de la década de 1950, en el pueblo sólo había dos de estas embarcaciones, construidas por los señores Maurilio Gutiérrez y Amadeo Valdiviez (Armando, 16 de julio y 10 de noviembre 2016; Temístocles, 1 de mayo de 2016). Al respecto, recuerda don Feliciano:

Empecé a pescar porque, supuestamente no había nada, para poder generar ingresos para poder sobrevivir con mi familia, mi mamá, mi papá. Empecé de diez. Ehh, eso fue, aquí la, la, el trabajo era la pesca. La pesca. Yo empecé a pescar con una canoa de remo que hacía mi papá. Era una canoa de remo, de una, un árbol que se llama de parota. Y ahí nos íbamos a pescar a remo, dábamos la vuelta, a remo. A remo, a remo. En veces nos íbamos a las cuatro de la mañana, a veces nos íbamos en la tarde y salíamos hasta el otro día (1 de mayo de 2016).

Las canoas de parota eran tripuladas por dos o tres hombres, que probaban suerte en la bahía y en zonas cercanas a la playa. No era necesario ir más allá pues el pescado abundaba en las áreas ribereñas. Inclusive, era común que los pescadores ni siquiera utilizaran sus embarcaciones de madera, dada la abundancia de un recurso que hasta entonces no había sido explotado: “Pa qué pescábamos si el pescado salía afuera. Puro. Había un chingo de pescado, hasta daba alegría, salían grandes, medianitos, de todo. Le metíamos cañamazo, le rajábamos cañamazo, lo metíamos y lo sacábamos arrastrando; puro pescado grande” (Valerio, 28 de abril de 2016). De igual forma, la tecnología para la captura era simple. Don Adrián recuerda, por ejemplo, que su padre empleaba la fibra de algodón como cuerda, además de carnadas de crustáceos que hallaba en la playa misma:

Ahí al frente de Llano Grande. Está cerquita el pueblecito del mar. Él pescaba con cuerda. Pero con cuerda, no de estas que hay ahorita, era cuerda de hilo, de algodón. Mi abuelo se las hacía, bien, bien, bien, grande. Y había una raíz, de un árbol de esos de candelilla le nombran, que tiene muchas raíces así, muchas raíces. Entonces

agarraba el hilito, lo amarraba, la raíz la rajaba y la pintaba, con el líquido de la raíz. A la mejor le protegía la pintura. Y con eso le amarraba el anzuelo. Los anzuelos no eran así de grandes; no había como ahorita. Y le ponía carnada de cualquier animal, de cualquier pescadito. Le ponían carnada de otros pescaditos que hallaba. Había unos animalitos que salían en la playa, cangrejitos, los hallaba, y se los ponía. Con eso pescaba... Grandes los pescados Los pescadotes. Tiraba en la orilla, era mucho el que había (26 de julio de 2016).

A diferencia de otras áreas del litoral pacífico mexicano (Alcalá, 1999; Marín, 2007; Rodríguez y García, 1985), el uso de redes agalleras estaba ausente entre las artes de pesca de Punta Maldonado. La única manera para pescar era a través de una cuerda y un anzuelo, con o sin carnada. Como se desprende del testimonio de don Adrián, la cuerda primero fue elaborada a partir del algodón; no obstante, para la década de 1960, sobre todo después de la inauguración de la carretera federal a Acapulco, la fibra vegetal fue definitivamente sustituida por el nylon monofilamento, generalizándose el uso de las *cuerdas nailas*. Asimismo, cada vez fue más común el empleo de anzuelos de fierro traídos directamente desde el puerto acapulqueño. En cuanto a las carnadas, su uso no fue tan extendido como lo sería en las décadas siguientes; de hecho, si bien algunos pescadores utilizaban crustáceos como cebos, lo usual era que prescindieran de ellos y pescaran *al puro gancho*: “Pero pescábamos al puro anzuelo. Le nombrábamos nosotros el gancho. Gancho. Puro anzuelo. No usábamos calamar, no usábamos carnada” (Feliciano, 1 de mayo de 2016); “Y me decía mi jefe que entonces pescaban cerca; no se iban a lo lejos como ahora. Ni le ponían carnada ni nada; no más al puro gancho” (Tulio, 29 de septiembre de 2016).

Las faenas en el mar no tenían un horario fijo: podían empezar antes del alba, alrededor de las 5am, y terminar hacia las 9 o 10am; o bien, comenzar tras la puesta del sol, después de que los hombres hubieran cumplido con las tareas agrícolas, para así culminar al amanecer del día siguiente. Entonces, no había refrigeradores ni fábricas de hielo en el pueblo, por lo cual la conservación del pescado era un reto importante para los pescadores. Como bien menciona Tulio, hijo de uno de los pobladores, “pa conservar fresco el pescado llevaban petate. Petate pa dormir, como ese está fresco ahí lo ponían y no se dañaba, no le pasaba nada. Ahora no, luego se daña el pescado si no lleva hielo” (29 de septiembre de 2016). Empero, para preservar el producto después de la faena era menester efectuar procesos adicionales de salado y secado:

Pero era mucho el pescado. Rápido llenaban la panga. ¿Y qué hacían con el pescado? No tenían hielo entonces, ni el modo de tenerlo fresco. Entonces lo rajaban por la mitad, lo secaban y le ponían sal, lo secaban y le ponían sal y así se lo iban a vender. Ya cuando venían traían hielo envuelto así en un saco con aserrín, pa que si tantito les pudiera durar un poco más (Lina, 14 de diciembre de 2016).

Cabe resaltar que durante esta etapa de “apertura” a la pesca, eran pocos los hombres que se aventuraban a navegar en el mar; don Armando recuerda no más de diez pescadores en los años que coincidieron con la inauguración de la carretera federal, entre ellos, Maurilio Gutiérrez, Amadeo Valdiviez, Celestino Salinas, Inocente Arroyo, Cirilo Marín y Carlos Soto. Esta cifra fue creciendo poco a poco conforme se incorporaban los hijos de aquellos pioneros en las artes de la pesca y la navegación. El conocimiento de estos oficios –por ejemplo, saber cómo esquivar las mareas o en qué puntos exactos tirar el anzuelo- se fue adquiriendo de manera empírica, esto es, mediante el ensayo constante y ante una lógica de aprender-haciendo. En ese sentido, hablamos de actividades que se fueron “descubriendo” de modo progresivo, no porque nunca antes se hubieran realizado sino porque en esta zona particular su desarrollo no fue importante ni significativo hasta ese momento; como bien lo señalaba Aguirre Beltrán: “El Océano Pacífico, el antiguo Mar del Sur del maestro Tomás Pérez, rinde poco provecho a los cuileños que ni fueron ni son marineros” (1989: 29).

En efecto, estamos ante una región de histórica vocación ganadera y agrícola, en donde la pesca todavía ocupaba un lugar marginal, por no decir inexistente, hacia las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la demanda de productos marinos a nivel internacional comenzó a incrementarse y México no fue ajeno a esta tendencia (Marín, 2007). Áreas costeras del país en donde la pesca también había sido un sector productivo irrelevante y poco desarrollado –por ejemplo, los litorales de Michoacán, Colima, Oaxaca o Chiapas-, pronto empezaron a encaminar sus prácticas de subsistencia hacia el mar (Alcalá, 1999; Marín, 2007). En el caso de Punta Maldonado, la búsqueda de alternativas económicas a la agricultura de subsistencia se vio precipitada con el abandono definitivo del puerto de estiba.

Antes ella iba a El Tamale a vender: mujeres y su rol en la distribución del pescado en el circuito microrregional.

A pesar de la simplicidad de la tecnología, los pescadores más viejos concuerdan en que la cantidad y variedad de peces que capturaban en ese entonces era enorme. Cocinero, jurel, palmito, corvina, *bocadenovia*, *cuatete*, *rayadita*, *jaimiche*, *gallo*, flamenco, pargo y todo el pescado denominado *charchina* o “popular”, era destinado, en primer lugar, al consumo de las familias en el pueblo: “Antes no se vendía nada. Si había mucha cosecha, se la regalaban [...] Nada de venta. No se vendía. No estaba, no había ningún prohibido de nada, todo estaba libre (Adrián, 26 de julio de 2016). No obstante, una parte de estos recursos también se dejaba al comercio o trueque en pequeña escala con poblados cercanos que no disponían de pescado: El Tamale, Tecoyame, Colorada, Los Liros, entre otros (Armando, 10 de noviembre de 2016; Evaristo, 2 de mayo de 2016). De esta tarea de distribución e intercambio se encargaban las esposas de los pescadores, quienes iban en grupos a vender el pescado que recién sacaban sus maridos tras la faena de la madrugada. Bien vale la pena referir en extenso la conversación de doña Josefina y don Temístocles, que ejemplifica este importante rol de distribución y comercialización ejercido por las mujeres del pueblo:

Temístocles: Antes ella iba a El Tamale a vender pescado.

Josefina: Íbamos a vender pescado a El Tamale. No había luz, no había carretera, no había puesto de salud, no había nada... Nos íbamos caminando por toda la playa hasta llegar allá. Salíamos tempranito y volvíamos el mismo día, antes de que oscureciera. Nos llevábamos el pescado fresco. Cinco, diez pesos nos daban por él. Muy barato entonces. Con eso traía el jabón, las veladoras, cerillos, el candil. Después abrieron un caserío por ahí por Los Liros, en la vuelta que queda antes de Tejas Crudas. Pero ya [la venta] era con unos frasteros que hicieron unas casitas. Pero entonces nos íbamos tres: la comadre Graciela; Berta Soto, y yo, a vender el pescado a Los Liros. Pero no íbamos solas. Porque era puro monte. Había nomás una trochita pequeña. Y había mucho tigre. Mucho tigre. Ya se iban con nosotras los maridos porque era peligroso. Entonces ahí también vendíamos el pescado.

Temístocles: O lo cambiábamos, el pescado como ora por un litro de maíz o por sal...

Alma: ...Arroz, frijol, carne...

Temístocles: ...Lo que tuvieran allí. Se cambiaba (1 de mayo de 2016).

De esta manera, el pescado se vendía para obtener dinero con el cual las mujeres adquirirían productos de primera necesidad, o se trocaba por otros alimentos como el plátano, el maíz o

la caña de azúcar, sin que hubiera una medida exacta de cambio. En palabras de don Evaristo, el trueque era *al tanteo*, o sea, un intercambio basado en una apreciación subjetiva sobre el valor de los objetos de la transacción; valor sobre el cual ambas partes coincidían en el acto, lo que les permitía llevar a cabo un arreglo que consideraban justo o equitativo:

Los domingos, nos íbamos a pescar los sábados y los domingos y nos íbamos a vender con las mujeres el pescado a Tejas Crudas, Los Liros, todo por ahí. Mayormente Tejas Crudas, había esos señores que habían llegado de acá de, cómo se llama ese lugar... una familia Mesa, Mesa. Ellos sembraron caña, caña pa allá, unos cañales, a eso íbamos pues, a comprar caña, plátano, todo eso, y lo cambiábamos por pescado. Le dábamos un pescado, nos daban caña. Había mucha gente que tenía huertas de plátano, le cambiábamos. A según más, lo que tanteaba uno, “no pues dame tanto y...” porque no cargábamos báscula, no. Nomás al tanteo. Por pieza. Era puro pescado popular: bocadenovia, rayadita, jaimiche, ronco. Cocinero también, jurel, gallo... Era un arreglo, un arreglo, como “a ver, te doy tanto o lo que sea”, “a ver, te pongo tanto y tú me das tanto, ¿cuánto me das de plátano? O de caña o lo que sea. Así, era un arreglo. Ahorita hay precios, hasta sabe uno ya, un kilo de huachinango vale tanto y en ese tiempo no (2 de mayo de 2016).

Para mediados del decenio de 1960, las redes de distribución y comercio del pescado no llegaban todavía al puerto de Acapulco. Los pobladores de El Faro no disponían de vehículos de transporte, las vías de comunicación seguían siendo precarias y aún no arribaban compradores que llevaran el producto más allá de los pueblos cercanos. Las mujeres jugaban un papel nodal en estos intercambios microrregionales, pues eran ellas quienes transportaban el pescado a las locaciones vecinas, a pie o en burro, y lo vendían o trocaban por otras cosas:

Cambio por maíz, por dinero... por dinero muy poco. Por maíz. Como aquí no sembrábamos. Se iban las mujeres a vender... Esta Justina, esta Berta, todas las mujeres de los pescadores se iban a Tecoyame, Montecillos, todo eso. Por maíz, por frijol, por... cositas, pues, pa tener pa comer. Por dinerito y así. Ahí el litro de maíz, entonces costaba creo cinco pesos. Y a cinco te daban el pescado. Cambiabas. Ajá. Lo que valiera. “Te doy este pescado”. “Órale”. Más grande, más chiquito, como fuera. Ajá. Se cambiaba. Si eran chiquitos le daban dos a la del maíz. Y si era grande, pues uno (Armando, 16 de julio de 2016).

Dado que el mercado de peces y productos marinos no había penetrado en la comunidad, no existían precios diferenciales como se manejan en la actualidad. Es decir, los pescados tenían el mismo valor sin importar de cuáles se tratara; daba lo mismo si el trueque era con pargo o

con cocinero, y acaso el tamaño era el único factor que incidía en la cantidad de piezas a intercambiar, como bien se colige del relato de don Armando. Hoy día la situación es bastante diferente, pues no es igual el precio de un kilo de huachinango, pez considerado “de primera”, que el de uno de ronco o jurel, usualmente denominados *charchina* o *corrientada*, mucho menos demandados en el mercado. Empero, en los “tiempos de la apertura pesquera”, las lógicas mercantiles de los recursos marinos aun no estaban consolidadas en la población y los intercambios se guiaban más por la apreciación subjetiva y por la necesidad de hacerse con artículos y alimentos de los cuales no disponían los habitantes: “cambeábamos de cualquier pescado, de cualquiera: curbina... flamenco. Cualquier pescado que fuera. Así nos manteníamos” (Armando, 16 de julio de 2016).

Las esposas de los pescadores no eran las únicas agentes de la distribución, el intercambio y la venta de pescado. Otras mujeres, procedentes de centros aledaños, también comenzaron a arribar con la intención de comprar pequeñas cantidades de producto para revender en sus pueblos de origen. Desde entonces, a estas mujeres se les ha conocido como *bandejeras*, y su rol en la comercialización del pescado a escala microrregional es fundamental. La primera de ellas, tía Bernardina, provenía de San Nicolás y se llevaba el pescado asado; compraba por docenas y además de dinero proporcionaba a los pescadores un aguardiente local conocido como *chimisco*:

Quien comenzó con el comercio de pescado fue tía Bernardina. Venía los sábados con su galón de chimisco. Nos compraba el pescado; ella lo abría, lo salaba y se lo llevaba pa San Nicolás. A tía Berna le sacábamos la curbina, el cuatete, el chivo, toda esa pendejadita, todo lo que le nombramos aquí charchina. Eso fue antes del setenta, como en el sesenta y cinco. Por las fechas de la carretera a Pinotepa, antes será. ¿Pero cuánto podía llevarse Bernardina?, como unas doce docenas. Doce doceeeenas. Entonces, el pescado se vendía por docenas. Ni conocíamos esas básculas. Solo por docenas. Que en ese entonces se la vendíamos como a tres pesos por ahí (Evaristo, 21 de septiembre de 2013).

Después de tía Berna llegaron Irene, Juana y otras compradoras minoristas que contribuyeron a extender las redes del pescado en San Nicolás y otros pueblos de la zona como Montecillos e, incluso, en la misma cabecera municipal de Cuajinicuilapa. Finalizaba la década de 1960 y el acceso a Punta Maldonado, si bien precario, era posible luego de que se reabriera el camino de terracería forjado en los “tiempos del puerto”; esta brecha permitía el tránsito de

camionetas de doble rodada desde San Nicolás y Montecillos, al menos en el período de secas. Lo usual, no obstante, era transportar el producto mediante bestias de carga, a las cuales acudían tanto las *bandejeras* como los propios pobladores de Punta Maldonado; tal fue el caso de Leónides Soto, quien llevaba el pescado asado hasta Cuajinicuilapa:

El pescado que sacábamos tenía yo un tío por aquí, ese se lo llevaba, se lo entregábamos. Leónides Soto. Leónides Soto Mendoza. Era mi tío. Lo asaba, asado. Pa la carretera. Asado y se lo llevaba a vender pa Cuaji, o a salir pa allá. En burro, en cajón... Se llevaba en burro el pescado. Asado. Ya cuando sacábamos pargo, cruciento, flamenco, ya se lo entregábamos al señor, porque ese ya lo asaba y se lo llevaba. Y había otro señor, que venía de Cuaji y se llama... Tino Girón. Girón. A ese le entregábamos también, el pescado. Asado, asado (Feliciano, 1 de mayo de 2016).

Nosotros éramos sus pescadores: primeros campamenteros e innovación tecnológica.

Durante los “tiempos de la apertura pesquera”, los pocos pobladores que había en El Faro incursionaron en una actividad económica y de subsistencia que hasta entonces no tenía tradición ni importancia en la zona; a partir del ensayo y la experimentación, acumularon progresivamente conocimientos sobre el oficio: los sitios idóneos para pescar, las mejores horas para tirar el anzuelo, la forma adecuada de maniobrar la cuerda, la influencia de los aires y las corrientes marinas en la navegación. No obstante, este conocimiento no sólo se adquirió de manera empírica; también fue determinante el contacto que estos “pioneros” del oficio pesquero tuvieron con pescadores más experimentados que procedían de otras partes del litoral pacífico, particularmente de Acapulco. A nivel nacional se iba extendiendo cada vez más la demanda de productos marinos puesto que, con la excepción del Golfo de México, la Bahía de Sonora y el Mar de Cortés, la mayoría de zonas costeras habían permanecido sin mayor explotación pesquera (Marín, 2007). Ante ese panorama, al litoral de la Costa Chica también arribaron pescadores de otras regiones, que dejaron a su paso saberes, técnicas y tecnologías que los lugareños apropiaron y adoptaron.

En la memoria de los habitantes más viejos permanecen las experiencias con los hermanos Anzo, pescadores de Acapulco que a mediados de la década de 1960 surcaron la bahía de El Faro en un barco pesquero de mediana altura. A raíz de estos intercambios aprendieron, por ejemplo, a pescar en profundidades mayores a las que estaban habituados o a emplear tecnologías de captura diferentes a las que conocían:

Una vez venía un barquito de Acapulco que lo cargaba Antonio Anzo, cargaba un barquito como de tonelada y media, ya grandecito el barquito. Andaba él y su hermano; su hermano llamaba Ubaldo Ángel. Bueno pa pescar también. Y pasó a buscar tortilla, querían tortilla caliente y ahí traiban, y habló con Valerio. “Oye cabrón, llévalo a pescar”. “Ora pues. Pero dígame a su mujer que le eche mucha tortilla; queremos mucha tortilla”. “Sí, hombre. Vámonos a pescar”. Nosotros teníamos cuerda para pescar pero aquí en la orillaaa, a doce brazadas, quince brazadas [Risas]; con ese señor ya era de cuarenta, cincuenta, sesenta brazadas a dónde íbamos. La cuerda de nosotros era de cincuenta metros, así que casi casi llegaba apenitas [Risas]. La de él era de mil metros. Hijuelachingada, mil metros, así que qué chingado, te sobra cuerda a lo cabrón... A mí me prestó una cuerda y a aquel le prestó otra cuerda. Llegábamos a jalar, caía la cuerda y pa arriba. Pescábamos esa tarde; el otro día llenamos el barquito, lleeno. De una pa Acapulco. Nos fuimos a la chingada pa Acapulco. Había un pescadal de la chingada... Se venía por una semana a veces. Cuando no hallaban cardumen, estaban dos o tres días; cuando hallaban, en dos días la chingada, a descargar a Acapulco (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

El contacto con los hermanos Anzo –y con otros pescadores acapulqueños que arribaron por la misma época- contribuyó a que los pescadores *fareños* acrecentaran su conocimiento del oficio y a que se familiarizaran con una mayor variedad de instrumentos de captura, desde cuerdas de nylon monofilamento de diferentes longitudes, grosores y calidades, hasta anzuelos de distintos tipos y tamaños que permitieron ampliar el rango de las especies a pescar (Armando, 16 de julio de 2016). Además, al navegar a distancias cada vez mayores a la playa, conocieron otros ejemplares marinos como la boba o el huachinango, que en las décadas siguientes serían fundamentales en el desarrollo de la pesca.

Asimismo, diversificaron las técnicas de captura y ensayaron con nuevas carnadas. Por ejemplo, el *curricán* –técnica en la cual el señuelo, usualmente una plumilla brillante, no permanece estático sino que se mueve velozmente hacia distintos lados-, comenzó a utilizarse para la captura de barrilete, que a su vez era usado para atrapar otro tipo de peces:

Y ya iba uno con el *curricán*, con esa plumita que está así blanca. Con esa nos íbamos. Allá van los pescados brincando, se veía la mancha. Con la plumita agarraba uno el barrilete. Y el barrilete era pa sacar los otros pescados. Ehhh agarraba ahí guacho, pargo, medregal, lo que cayera pues (Armando, 16 de julio de 2016).

Más todavía, si antes pescaban al *puro gancho*, al comenzar la década de 1970 ya probaban con cebos de *zaramullo* o *cuatete* para obtener peces como el flamenco o el *cruciento*:

¿Con qué pescábamos? Con zaramullo, ese cangrejito que corre ahí en la playa. Esa era la carnada para matar, este, cuatete. Ya del cuatete, ya salían más pescados. Con ese salía flamenco, el mismo cruciento. Lo tasajeábamos [al cuatete] para hacer la carnada, le quitábamos la cabeza (Armando, 16 de julio de 2016).

Por otra parte, el creciente contacto con los pescadores de Acapulco introdujo a los habitantes de Punta Maldonado más de lleno en los mercados regionales de pescado y marisco; a su vez, ello llevó a que diferenciaron con una mayor claridad los peces en razón de su valor en el mercado. Fue en ese momento cuando los *fareños* dirigieron su atención hacia aquellos especímenes que tenían un mejor precio en Acapulco: pargos, huachinangos, flamencos y bobas, así como langostas, almejas, ostiones y caracoles, mariscos que en un principio ni siquiera eran considerados en la dieta local:

Mi abuela dice que no conocía las langostas ni el pulpo. Dice que una vez, ya ve que el que no conoce, dice que estaba lavando un pescado y agárrala el pulpo de la mano dice, y ella los griiitos, que el animal se la iba a comer. Ya ves cómo se pega ese animalito, se agarra y no se despega... La langosta no la sabían comer; había langosta pero no la sabían comer porque no la conocían. Ya después vinieron unos de Acapulco y les dijeron que eso se comía, que el pulpo también se comía. Salía mucha almeja, de la roja, de la blanca, en estos tiempos que caía el agua, ¿Quién se las comía? Nadie, porque nadie sabía que se comía la almeja; se agusanaba la almeja, ahí se apestaban. El caracol ese grandote que hay por acá así, bastante caracol, no se lo comieron, no lo conocían (Ramona, 22 de octubre de 2013).

El creciente interés en la captura de langosta también fue motivado por la presencia de *frasteros* que vieron una gran oportunidad económica en la explotación de un recurso hasta entonces inexplorado. Ello supuso la introducción de otra técnica pesquera en Punta Maldonado, hoy día en desuso: el buceo a pulmón. Dada la abundancia de los recursos, eran innecesarias la inmersión en zonas muy profundas así como la utilización de compresoras de aire; así relataba don Evaristo el aprendizaje de este modo de captura:

Había mucho producto aquí en lo bajito, a cuatro brazadas. Había un chingo de langosta aquí no más. No más te asomabas y el larverío de langostas. Puro sacar no más. Sí, ahí buceaba yo pero sin equipo, a puro pulmón. Se metía uno a bucear debajito, después más hondo, después más hondo y así hasta al fondo; más o menos, no mucho, quizás siete u ocho brazadas. Ahí no respira uno, no más agarra tantito aire hasta que ya no aguanta más la respiración y sale. Sumergirse hasta abajo y buscar lo que haiga, si hay langosta pues langosta; a engancharla porque se va... con una

varilla, se le amarra el anzuelo [...] y ya, se deja bien la langosta, se le pone el ganchito y ya la agarra con la mano. Y pa arriba. Ya la alcanzas allá y otra vez [...] Eso nos lo enseñaron unos señores apellidados Torneses. Eran dos hermanos... tres hermanos [...] Pero había muuuucha langosta. La ponían a hervir y así se la llevaban (25 de septiembre de 2013).

El contacto con los acapulqueños tuvo otro efecto muy importante en el devenir de la vida local al suscitar la llegada de los acaparadores, mejor conocidos como *campamenteros*. Se trataba de compradores forasteros que arribaban de forma periódica y adquirían todo el producto de primera categoría a un bajo costo, para después revenderlo en los mercados regionales –en particular, en el de Acapulco- a un precio mucho mayor. Tal fue el caso de los Ayala, conocidos con el apodo de “Gavilanes”, cuya llegada supuso la introducción de las embarcaciones en fibra de vidrio y de los motores fuera de borda, que posibilitaron la navegación a lugares cada vez más distantes de la línea de costa y el consiguiente incremento de los montos de captura, tanto en tamaño como en cantidad. Pero, más relevante aun, con los “Gavilanes” se dio inicio a un tipo de relación que hoy día sigue siendo nodal en el desarrollo de la pesca, y que incluso se ha extendido hacia otros ámbitos de la cotidianidad *fareña* como son las actividades agrícolas y ganaderas, los vínculos de compadrazgo y padrinazgo o las formas del control político en la localidad. Me refiero a la relación asimétrica forjada entre el pescador y el *campamentero*, versión particular del vínculo entre “patrón” y “empleado” presente en otras esferas del mundo productivo y laboral.

Los Ayala fueron los primeros “patrones” que tuvieron los pescadores *fareños*. Don Evaristo recuerda las numerosas ocasiones en que llegaban a *semanear* al pueblo, llevando consigo sus propias lanchas, motores y camionetas; así duraban varios días, sobre todo en los tiempos de secas, mientras completaban una carga suficiente de producto para venderlo en Acapulco:

Antes de la cooperativa, entraron unos señores de acá de Acapulco y trajeron esos motorcitos. Los motores al principio eran de diez caballos, de cinco o de diez caballos. Nosotros pescábamos para ellos. Se apellidaban los Ayala. Eran dos hermanos y el papá. Ellos venían de Barra Vieja, un lugar cerca de Acapulco que se llama Barra Vieja. Ellos compraban el pescado. Igual que ahora. *Siempre hay patrones*. Traían los motores, nosotros pescábamos y les dábamos el pescado a ellos, ellos se lo llevaban a Acapulco. *Nosotros éramos sus pescadores*. Sí... Pargo, aquí de la orilla, siempre era lo que se llevaban. También el cazón, el flamenco, acá en la orilla (21 de septiembre de 2013. Énfasis añadido).

Si se observa con atención el fragmento anterior, es evidente para el narrador la naturaleza de la nueva relación entablada con los *frasteros* que comenzaron a comprarles el pescado: estos les proporcionaban las embarcaciones y corrían con los gastos de gasolina, a cambio de la totalidad del producto que aquellos obtenían fruto de su tiempo y esfuerzo. El desconocimiento de los precios en el mercado regional por parte de los pobladores y la carencia de algunos de los medios de trabajo –motores, combustible, hielo- propiciaba el aprovechamiento que de ellos hacían los acaparadores, quienes forjaban así su posición de “patrones” al tiempo que los *fareños* se asumían a sí mismos como “sus pescadores”. Esta situación, como describiré en el capítulo 7, subsiste en gran medida hasta el día de hoy.

Los “Gavilanes” fueron los primeros pero no los únicos armadores que llegaron a la bahía de El Faro: “Ya esos compradores se fueron, ya están otros. Uno se llamaba José, el otro... este... Jesús. Ajá. Otra señora también. Y otro que venía de particular. Esos tenían campamento,⁷⁹ tenían lanchas. Cuando uno llegaba en la lancha, ya estaban esperando” (Armando, 10 de abril de 2016).

Uno de los cambios relevantes que sobrevino con la incursión de estos actores fue la adopción del kilo como única unidad de medida en las transacciones de compraventa. Cabe reiterar que tanto en los trueques locales como en el comercio minorista microrregional se manejaban otras magnitudes –por docenas o *al tanteo*- pero con el establecimiento de las nuevas relaciones económicas y laborales esto se modificó: “Ahora era por kilo, antes por docena. Esos ya traían su basculita. ‘Te vamos a pagar por kilo’. ‘Ah, chingado, así está bueno’. Nos convenía más porque aquellos agarraban mucho; aquellos sí llevaban sus doscientos, trescientos kilos” (Evaristo, 25 de septiembre de 2013). Con todo, los precios que les daban por el pescado eran bajos en comparación a los ingresos que los acaparadores recibían en Acapulco: “El guacho lo pagaban a peso el kilo. A peso el kilo. Y el corriente a 25 centavos. Había mucho. Como era mucho, era cada dos, tres días [que llevaban]. Hicieron lana esos cabrones (Valerio, 28 de abril de 2013).

⁷⁹ El *campamento*, como mostraré en la segunda parte, es el sitio en el cual se almacena y acumula el pescado después de una jornada en el mar. Suele estar ubicado cerca de la playa y es propiedad del acaparador local.

De todas formas, el vínculo entre *campamenteros* y pescadores parecía haberse asentado y tanto los cambalaches microrregionales como la venta de pescado asado fueron menguando a la par que disminuía el interés por capturar recursos “corrientes”. Por el contrario, el objetivo de los *fareños* se encauzó hacia los peces de mayor valor en Acapulco, los cuales serían explotados intensivamente en las décadas siguientes:

Esa señora [Tía Berna] quería puro pescadito chiquito y lo asaba; y le daba ahí al pueblo de San Nicolás. Esos pargos grandes, nooo, eso no los compraba. Había mucho jurel, gallo, grandes así. Nooo, eso no lo quería ella; ella quería chiquitos, puro pescado chiquito: cuatete, curbina, chivo, la rayadita, todo ese llaverito, de eso quería ella pa llevárselo a San Nicolás. Ya no le volvimos a vender, ya a la señora no. Ya pescábamos pa los señores estos. Cargaban un carrito chico pero sí aguantaba sus quinientos kilos (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

La configuración de este nuevo escenario no está completa sin la mención de un elemento hoy por hoy fundamental en la pesca, el hielo, que precisamente permite conservar el pescado fresco y dilatar el proceso natural de su descomposición. En Punta Maldonado no hubo fábrica de hielo hasta bien entrado el decenio de 1980; sin embargo, en Cuajinicuilapa, Ometepec y Pinotepa Nacional ya existían pequeñas fábricas desde las cuales fue posible transportar dicho elemento hasta el poblado. Pero, ¿Cómo hacían los *fareños* para evitar el derretimiento de los bloques teniendo en cuenta que para finales de la década de 1960 no habían cuartos de refrigeración, y de hecho, ni siquiera existía energía eléctrica? Su ingenio y creatividad los llevó a cavar pozos y a cubrirlos de plástico y aserrín –que también traían de Ometepec- para así alargar el tiempo útil del hielo. Así lo describe la señora Rina:

En Cuaji había hielo. Ahora, ¿Cómo guardaban el hielo? Hacían un hoyo, buscaban aserrín, le ponían el aserrín abajo, le ponían un nailo [plástico], arrojaban el hielo, luego le echaban el aserrín encima y le echaban tierrita, así, para conservar el hielo. Sí se desbarata, pero no tan rápido. Así conservaban el hielo, con aserrín (12 de agosto de 2016).

El hielo sustituyó al petate como método para preservar el pescado durante las faenas en el mar, y permitió su conservación y almacenamiento una vez se descargaba en la playa. De esta forma los comerciantes pudieron acumular el producto de primera clase y trasladar altos volúmenes hasta el mercado de Acapulco. Por su parte, para los pescadores ya no era tan apremiante el consumo inmediato del pescado y tampoco había necesidad de asarlo o secarlo

para poderlo vender; dado que los peces mejor pagados los entregaban a los acaparadores, los “corrientes” podían comerciarlos frescos y por su cuenta en las poblaciones cercanas, como bien refiere el señor Chano:

Ya después que mi papá compró un caballo, era una yegua creo, salíamos de pescar y a veces me iba yo a vender a San Nicolás. En cajones, a veces llenábamos los dos cajones. Lo vendía fresco: la curbina, el frel, la sierra, el ronco, todo eso lo vendíamos fresco (2 de mayo de 2013).

Si bien el vínculo entre *campamenteros* y pescadores se hizo primordial en la dinámica pesquera, no por ello se desvanecieron las redes de comercio minorista microrregional –aun cuando para los pescadores pasaron a un segundo plano-. De hecho, a pesar de la precariedad de las vías de acceso –intransitables en las épocas de lluvias-, estas fueron utilizadas en los meses de sequía para el transporte del pescado a los pueblos aledaños así como a la carretera que comunicaba con el puerto acapulquense:

Cuando estuvo el puerto ya estaba una brechita. La medio arreglaron, tantito y pasaba el carro, pero muy muy a gatas, no había fuerza; a veces la íbamos jalando con mecate, pa que saliera porque estaba muy jodido, jodido. Pero así lo sacábamos hasta allá a Montecillos, y de ahí se iban a Acapulco. En ese tiempo sólo se podía sacar en las secas, porque en las aguas, qué chingada se iba a poder con esa brechita (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

En suma, entre las décadas de 1950 y 1960 los habitantes de El Faro entraron en un periodo de “inmersión” en la pesca ribereña, actividad que poco a poco fue erigiéndose en el centro de su universo económico y social. Esta importancia se hizo mucho más pronunciada con la apertura de la carretera federal Acapulco-Pinotepa y en el contexto de la creciente demanda de productos marinos a nivel nacional e internacional, lo que a su vez implicó tres cosas a mi modo de ver muy significativas: 1) el descubrimiento de técnicas –como el *curricán* y el buceo a pulmón-, tecnologías –como el hielo, los motores fuera de borda y las diferentes clases de anzuelos y cuerdas- y conocimientos –por ejemplo, de los hábitos alimenticios en los recursos a capturar o de los lugares más adecuados para su pesca-, asociados al saber pesquero y adquiridos tanto por la vía de la auto experimentación cuanto por el “legado” de pescadores más diestros que periódicamente arribaron a la bahía desde Acapulco; 2) el desarrollo de redes de trueque y comercio microrregional en las cuales cumplieron un papel

destacado las mujeres, ya se tratara de las esposas de los pescadores o de las *bandejeras* provenientes de poblados vecinos; 3) por último, el establecimiento de un vínculo claramente asimétrico entre acaparadores forasteros y pescadores nativos, sustentado en el control de los primeros sobre los medios de trabajo y los canales de comercialización del pescado en el mercado regional. Estos tres factores dinamizaron la vida en El Faro ya que incentivaron el trabajo en el mar y generaron flujos de dinero que habían decaído con el ocaso del puerto.

Unos pedían permiso, otros venían de pescadores y agarraban la mujer aquí: auge pesquero, crecimiento poblacional y estructuras de autoridad local.

De acuerdo con la memoria de los más viejos, para mediados de la década de 1960 en El Faro apenas vivían alrededor de 100 personas; la mayoría provenía de importantes núcleos de población “afrodescendiente” como San Nicolás, Maldonado, Tierra Colorada, Llano Grande y Santiago Tapextla. En otras palabras, se trataba de una comunidad poblada mayormente por *morenos*, pues a excepción del tronco familiar emanado de la señora Candelaria Martínez –cuyos ocho descendientes, según referí antes, tuvieron procreadores de distintos orígenes: la madre, *india* y los padres, *güeros* y *morenos*- las demás familias se asumían como *negras* o *morenas*. Al menos así lo recuerda don Armando, cuya primera impresión al llegar fue: “Esto era puro monte, *puro monte* y *puros morenos*, como nosotros” (11 de agosto de 2016. Énfasis añadido).

Además de los integrantes de las familias Valdiviez, Soto, Pastrana, Marín, Cortés, Candela, Pérez y Martínez –con sus cinco ramificaciones: Polanco, Gutiérrez, Arroyo, Ávila y Peláez- al pueblo habían arribado otras personas procedentes mayoritariamente de San Nicolás, Maldonado y Montecillos, entre ellas, Guzmán Noyola, Juan García Melo, Antonio Ávila Mendoza, Miguel Acuña Avilés, Flavio Fuentes Padilla y Miguel Ortega Sandoval, quienes llevaron a sus respectivas familias o, en algunos casos, conformaron nuevas unidades familiares con mujeres *criollas* de El Faro. Muchas de estas personas llegaron por el auge de una actividad pesquera cada vez más importante, mientras que otras buscaban tierras libres en las cuales sembrar maíz y ajonjolí. Una tercera razón por la cual hubo inmigración regional en la bahía fue el conflicto agrario y social que todavía signaba el devenir de otros lugares de la Costa Chica (Luna, 1975). Tal fue el caso de la familia Sosa, originaria de Copala y vecindada en la localidad desde la década de 1960:

Porque habían muchos armeros entonces. Se mataban los unos y los otros, entonces pa que no le pasara a nada a él ni a sus hijos, se fue de ahí. Aquí vinieron a dar. Estaba todo esto libre. Ya había gente aquí, aunque poca. Estaba Amadeo. Los Gutiérrez, José María. Los Peñaloza... Ellos eran los que mandaban aquí. Mi jefe llegó morro, todavía. Él sí nació allá en Copala. Él debió haber llegado como en el 60, por ahí. Todavía era chamaco, de unos diez años por ahí. Yo ya nací aquí... Y bueno, vinieron aquí pues por la pesca, porque no había nada más. Todo esto era puro monte (Tulio, 29 de septiembre de 2016).

En el anterior relato se pueden apreciar los tres factores que propiciaron un flujo migratorio hacia la bahía de El Faro durante la década de 1960: violencia regional (“Porque habían muchos armeros entonces. Se mataban los unos y los otros”), disponibilidad de tierras (“Estaba todo esto libre. Ya había gente aquí, aunque poca”) y desarrollo creciente de una actividad económica, la pesca (“Vinieron aquí pues por la pesca, porque no había nada más. Todo esto era puro monte”). Poco a poco, en la comunidad de *morenos* se fueron gestando procesos de mestizaje a partir de esas dinámicas migratorias, que cada vez más implicaban a indígenas y “mestizos” de otras localidades de la región.

Para ese entonces, en El Faro ya había figuras de autoridad reconocidas; estos líderes eran los hijos varones de la señora Candelaria Martínez, particularmente, José María Gutiérrez, quien a ojos de muchos era *el cacique* del pueblo: “Él era el que mandaba aquí. Aquí lo que él decía, se hacía. Venían a pedir a agua o alguna cosa, “no, pues vaya donde José María”. Él es el cacique, él era el cacique del pueblo” (Ramona, 14 de diciembre de 2016). Una posición similar tiene don Armando, quien afirma que: “Mandaban los hijos de Candelaria: Inocente, Adolfo, José María, todos ellos mandaban aquí. Todos ellos... después fue llegando la gente, fue llegando. Unos pedían permiso, otros venían de pescadores y agarraban la mujer aquí” (14 de diciembre de 2016). De este modo, en las manos de José María Gutiérrez y de sus hermanos recaía la decisión de aceptar o no a quienes llegaban buscando tierras o trabajo en la pesca:

Cuando venía la gente a pedir permiso para entrar al pueblo, le pedían permiso a él. Sí. Los que no eran de aquí, para vivir. Y este, pues si eran de Tecoyame, pedían permiso para venir a vivir aquí; para que igual él les diera un pedazo de terreno. Como todo era ejido, ya él iba repartiendo: “No, pues sí, a ver cómo te podemos colocar” y ya les daba el terreno. Para que hicieran sus casas, para cultivar... porque esto era puro monte, y si tú lo empezabas a trabajar, tú tenías el derecho, pues, de adquirirla.

“Si lo trabaja, hay que dárselo. Y si no, no, porque ni siquiera lo trabaja hay que quitárselo, ¿para qué lo quiere?”. Y ya, pues se hacía un papel donde él le entregaba: “se le cede al señor tal para trabajar tal” (Aurora, 12 de diciembre de 2016).

Cabe agregar que, durante la década de 1960, estas figuras locales de autoridad buscaron la dotación ejidal de Punta Maldonado, a tono con los repartos agrarios que en años previos habían logrado Cuajinicuilapa, Maldonado y San Nicolás. Sin embargo, su lucha fue infructuosa en la medida en que las tierras fueron concedidas a esta última población, como parte de una ampliación de su ejido, en mayo de 1967 (Solís, 2009: 184-185).⁸⁰ No por ello los *fareños* fueron despojados de los terrenos que venían ocupando de manera ininterrumpida desde finales de la década de 1930; es decir, aunque jurídicamente las zonas aledañas a la bahía se otorgaron a San Nicolás, en la práctica los pobladores de Punta Maldonado fungieron como ocupantes efectivos de las mismas y aplicaron, por tanto, la máxima de “la tierra es para quien la trabaja”:

Cuando nosotros ya fuimos, que queríamos luchar, a que se nos diera como ejido, nos dijeron que ya no se puede. No porque ya está determinado, ya está, se dio como ampliación a San Nicolás. “Ustedes, son dueños de la tierra”. Si, así estuvo la situación. Yo alcancé a ir a México, a la consultoría número uno, ahí mero fui. Queríamos que, se nos anotara como ejido [...] Y, este, fuimos, y nos dijeron que ya no se puede realmente, ya no se puede darlo como ejido porque ya, ya está dictaminado como ampliación al ejido de San Nicolás. Nos dijeron: “Sí se puede, sí se puede, pero como una... como un anexo pues. Ustedes van a ser dueños de la tierra, nadie se las va a quitar, y ni se las van a poder quitar nadie, mientras ustedes la trabajen”. Pero quedó así pues, que si yo la trabajaba y la dejaba de trabajar, fácil se la podían dar a otra persona. Del mismo ejido, del mismo ejido, de los mismos ejidatarios [...] Pero como pueblo, la ley dice que, es dueño de la tierra quien la trabaja. Entonces a nosotros nos da ese derecho, de que el ejido sí, oficialmente es ejido de San Nicolás. Pero no la está trabajando. Entonces la trabajamos los de Punta Maldonado. Entonces se le nombra que somos anexos, a los de San Nicolás (Evaristo, 3 de abril de 2016).

⁸⁰ El 28 de junio de 1961, miembros de comité ejidal de San Nicolás hicieron una solicitud para que se negara la dotación de tierras a las poblaciones de Punta Maldonado, Tecoyame y Montecillos, que pretendían la titulación de terrenos previamente requeridos por San Nicolás para una eventual ampliación de su ejido. Seis años más tarde, luego de un censo socioeconómico efectuado para tal efecto, la Comisión Agraria Mixta declaró procedente la solicitud de San Nicolás, de manera que los terrenos ocupados por los *fareños* quedaron, jurídicamente, como anexos al ejido de San Nicolás. El dictamen de la Comisión fue ratificado el 5 de mayo de 1967 por el entonces gobernador del Estado de Guerrero, Raymundo Abarca Alarcón, y la resolución presidencial se dio el 5 de diciembre de 1967, bajo el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz (Solís, 2009: 184-185).

En virtud de lo anterior, los *caciques* del pueblo cumplían con un rol fundamental a la hora de permitir el ingreso a nuevas familias y asignarles tierras para trabajar. Vale recalcar que, para ese entonces, “esto estaba suelto, no había nada, puro monte, cada quien agarraba donde quisiera” (Armando, 14 de diciembre de 2016). En un primer momento, ello no se tradujo en la apropiación individual de la tierra sino, más bien, en su usufructo temporal; dicho de otro modo, al término de un ciclo agrícola, lo usual era que el campesino buscara otro terreno en vez de volver a trabajar aquel que acababa de cosechar. En parte, ello se debía al bajo número de personas que había por aquel entonces –y que, por lo mismo, hacía innecesaria la delimitación permanente de tierras-; no obstante, también incidían las peculiares condiciones de suelos que eran –y siguen siendo- poco fértiles y propensos al crecimiento de maleza:

Tumbaba uno aquí y ya dejabas y te ibas, y tumbabas allá. Y tumbabas en otro lado y ahí iba dejando. Porque en ese tiempo cuando, cuando había monte viejo que le nombra uno que es tierra que no la han sembrado, tumbaba uno y sembraba y no salía mucha hierba, no salía mucho monte, se daban las cosechas. Ya del guamil que es segunda siembra, nace mucho. Nace muchísimo, muchísimo la hierba, y ese nos daba más trabajo para limpiar, entonces tumbaba en otro lado (Evaristo, 3 de abril de 2016).

Esta situación cambiaría a raíz de la creciente migración de personas y familias que, por los tres motivos antes anotados, comenzaron a llegar a la bahía a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970. De esta forma, hacia 1972, un censo levantado por la autoridad local de la época indicaba un total de 238 personas en Punta Maldonado [Anexo 1]. Este rápido incremento demográfico propició un cambio importante en el uso del suelo, puesto que del usufructo temporal se pasó, en el curso de ese decenio, a la apropiación individual y permanente de tierras dentro del ejido, por vía de lo que localmente se conoce como *encierro* –esto es, el cercado con alambre-. Don Temístocles lo recuerda así: “Yo cuando vi que ya iba llegando gente encerré mi terreno... Hace como unos cuarenta años, desde ahí ya tenía yo mi pedazo, le puse cerca y lo encerré” (1 de mayo de 2016). En ese tenor, don Valerio avizoraba la eventual ocupación de todas las tierras al notar la llegada de *frasteros*:

Era yo comisario, estaba yo jovencito. Y le decía a la gente, “agarren terreno porque se van a acabar. Agarren terreno”. Y miro al compañero, “De aquí a unos años se van a acabar”, “Iiii ya te apendejaste tú, mano”. “¿Por qué me apendejé?”. “¿Quién se va a venir pa acá?”. Comoquiera yo dije: ‘Esto se va acabar’. Me agarré todo esto, todas esas lomas, me las vino a medir el comisariado [...] Estaba baldío. Me fui allá y agarré

300 hectáreas. Luego agarraron mucho terreno. Pero los de aquí se quedaron sin terrenos todos los que estaban aquí. Todos los que estaban aquí, rarito el que ahora tiene su terreno y su casita (28 de abril de 2016).

El tiempo daría la razón a don Valerio. En efecto, hubo quienes no quisieron –o no pudieron– hacer *encierro*: “Ahora que está el pueblito grande, los que llegaron primero, ya no tienen un terreno para trabajar. Porque, si ya lo trabajé, ponle alambre y ese ya es mío. O corral de palo aunque sea. Pero muchos no lo hicieron” (Rina Padilla, 12 de agosto de 2016). Tal fue el caso de don Armando, quien comenta: “Yo no encerré, no encerré porque no tenía lana. Y yo como ya tenía *encierro* en Montecillos... José María fue el que más agarró, el que más tenía dinero pa comprar alambre, pa pagar peones, pa comprar vacas” (14 de diciembre de 2016).⁸¹ En otras palabras, la apropiación individualizada de las tierras dependía en gran medida de la capacidad económica de las personas, y no solamente de su voluntad.

∞

¿Qué fue lo que permitió a algunos un mayor acceso a los recursos económicos? ¿Qué factores posibilitaron un cierto acaparamiento de tierras y, por consiguiente, una creciente diferenciación socioeconómica en el seno de una comunidad que hasta finales de la década de 1960 era relativamente homogénea? Por otra parte, ¿Qué ocurrió en la localidad con la creciente ola de migrantes que llegó a raíz del auge pesquero? ¿De dónde provenían y qué tipo de relaciones entablaron con las familias que ya moraban en el territorio? ¿Cómo repercutieron estos flujos poblacionales en la transformación de la comunidad? Las respuestas a todas estas interrogantes tienen mucho que ver con la consolidación definitiva de la pesca ribereña y la intensificación de las mezclas, asuntos sobre los cuales trataré a continuación.

⁸¹ Todas estas experiencias de apropiación y acaparamiento individual de la tierra son similares a las registradas por Laurentino Luna para el caso de Cuaji hacia las décadas de 1930 y 1940 (1975: 121-123). Allí, los ejidatarios cercaron con alambre en la cantidad y los lugares que quisieron –y pudieron–, lo cual devino en acumulación agraria por parte de algunos.

Capítulo 4

“Pasado próximo” de Punta Maldonado: de los tiempos de la cooperativa a los de la emigración al *Norte*

Lo que mueve a este pueblo es el pescado, así ha sido desde que tengo memoria (Norma, 18 de julio de 2016).

En veces que vienen muchos de fuera y se quedan por la pesca... La mayoría de la gente de El Faro son de fuera (Santiago, 4 de octubre de 2013)

Norma, una *güera* de padres ometepequenses, afirma que el pescado ha sido “lo que mueve al pueblo” desde que tiene memoria. Santiago, un *blanco* nacido en zona rural de Ometepec, hijo de *india* y criado en Punta Maldonado, establece la correlación entre pesca e inmigración al punto de sentenciar que “la mayoría de la gente en El Faro son de fuera”. Ambos interlocutores tienen orígenes en otros lados y no encajan –ni en la perspectiva de sus vecinos ni en la de ellos mismos- como *morenos* o *negros*; en cambio, en determinados contextos sí se asumen como parte de ese *Nosotros revuelto* engendrado por el mestizaje. En últimas, Norma y Santiago son producto de las olas migratorias que se intensificaron a partir de la década de 1970, con la consolidación definitiva de la pesca en Punta Maldonado.

Retomando el hilo de la historia oral, tras la apertura de la carretera Acapulco-Pinotepa los *fareños* tuvieron una mayor integración con la región “costachiquense”. En una escala local, ello dio pie a dos fenómenos interrelacionados: por un lado, un creciente proceso de monetización articulado al desarrollo de una actividad pesquera que transitaba de la esfera del autoconsumo y el trueque microrregional, a la del intercambio mercantil con Acapulco. Por supuesto, aunque el pescado siguió siendo destinado tanto a la propia subsistencia de las unidades domésticas como al intercambio por productos agrícolas, hacia comienzos de la década de 1970 la importancia de la dinámica pesquera recaía sobre todo en el valor comercial de las especies demandadas en Acapulco. En ese orden de ideas, hubo un

reacomodamiento de la actividad, de manera tal que un determinado grupo de peces –blancos, cocineros, roncós, jureles y demás *charchina*- fue orientado al autoconsumo y al cambalache, mientras que otro grupo de recursos –pargos, flamencos, robalos, langostas- se destinó al mercado regional.

El segundo fenómeno asociado con la inauguración de la carretera federal fue el aumento de los flujos migratorios hacia la bahía de Punta Maldonado, por factores como la violencia regional, la disponibilidad de terrenos incultos y el desarrollo de la pesca. Tales dinámicas migratorias produjeron tres efectos importantes en la cotidianidad *fareña*. En primer lugar, una mayor presión sobre las tierras y un cambio en su lógica de uso y apropiación, pues si antes eran usufructuadas de manera temporal y abandonadas durante varios años antes de volver a ser trabajadas, a partir de entonces comenzaron a ser apropiadas permanentemente por individuos particulares: “porque la gente también fue aumentando, y ya cada quien fue encerrando lo suyo y ya no lo dejó [...] Se fueron agotando los terrenos; fue creciendo la gente y ya ahora el que tiene ya tiene y el que no, solamente que lo compre pues” (Evaristo, 2 de mayo de 2016).

Un segundo efecto, estrechamente relacionado con el anterior, tuvo que ver con el realce de las jerarquías socioeconómicas existentes, pues quienes fungían como autoridades locales *encerraron* un mayor número de tierras y adquirieron, con el tiempo, una mayor cantidad de cabezas de ganado; esta capitalización fue generada por la intensificación de una actividad pesquera que recibió todo el impulso del Estado mexicano a través de la “Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera Punta Maldonado”, la cual se conformó en 1970 y operó con relativo éxito hasta finales de la década de 1980. Finalmente, el tercer efecto de los flujos migratorios fue el progresivo mestizaje entre *criollos* –que en su mayoría eran *morenos*- y *frasteros* –principalmente *indios* de origen amuzgo y mixteco-, dinámica que en el futuro próximo daría pie a categorías que reconocen ambas procedencias y asumen el carácter *cruzado* o *champurrado* de la identidad.

En último análisis, estos tres aspectos –la individualización de la propiedad, la diferenciación socioeconómica y el mestizaje creciente- se encuentran íntimamente ligados con el devenir de la pesca ribereña, que de hecho se erigió en motor económico e imán de la migración micro-regional desde 1970 y hasta el día de hoy. La bonanza que se ha vivido a lo largo de

estos años –aun en los años de recesión económica a causa del neoliberalismo- convirtió a Punta Maldonado en un polo que atrajo a familias y personas tanto de las zonas circundantes de la planicie costera –locaciones *morenas* como Montecillos, San Nicolás y Maldonado- como de las áreas de montaña –locaciones amuzgas, nahuas y mixtecas de Xochistlahuaca, Ometepec e Iguapala-, cuyos migrantes han contribuido al desarrollo pesquero y al crecimiento poblacional de una localidad que hoy día no se asume *morena* sino *revuelta*.

Así, pues, la pesca ha sido el motor de Punta Maldonado. Motor en un sentido laboral, al tratarse de una fuente importante de empleo; económico, al generar la monetización, la circulación de dinero y el intercambio de bienes y servicios; y sociocultural, al propiciar flujos migratorios, asimetrías sociales, intercambios culturales y dinámicas de mestizaje que en el mediano plazo inciden en las narrativas de autoidentificación.

¿Cómo fue el proceso mediante el cual se dio ese desarrollo pesquero tan importante en la historia de la localidad? ¿De qué manera la pesca se convirtió en ese motor de la comunidad *fareña*? ¿Cómo se tejió la relación entre dicha actividad y las narrativas del *Nosotros revuelto*? En este capítulo pretendo responder estas interrogantes, con lo cual daré cuenta de los períodos más recientes del “pasado próximo”: los “tiempos de la cooperativa (1970-1990)” y los “tiempos de la emigración (1990-hoy)”. La reconstrucción de estas últimas cinco décadas de historia en El Faro resulta de la mayor relevancia para comprender las dinámicas contemporáneas de la pesca, sobre las cuales me referiré ampliamente en la segunda parte.

Los tiempos de la cooperativa, 1970-1990.

La tercera etapa del “pasado cercano” en Punta Maldonado es, tal vez, la más importante por la magnitud de los fenómenos que ocurrieron. Por un lado, la pesca alcanzó su máximo esplendor gracias al apoyo gubernamental y al despliegue técnico-tecnológico que potenció la capacidad productiva de pescadores ahora agrupados bajo un esquema de organización cooperativista. Por otro lado, la bonanza pesquera y la creciente interconexión regional y nacional coadyuvaron en la “dinamización” de la vida cotidiana y en la intensificación de los mestizajes. Este período, marcado por la apertura de la carretera federal Acapulco-Pinotepa y la “modernización” de la vida social, culmina con la arremetida neoliberal cuyos efectos empiezan a sentirse hacia finales de la década de 1980.

Un gobierno chingón de a de veras: el surgimiento de la cooperativa pesquera entre el impulso estatal y el paternalismo político.

Hasta 1970 la pesca ribereña o artesanal fue un sector económico poco relevante para el Estado mexicano. De acuerdo con los estudios de Alcalá (2003), Gatti (1986) y Marín (2007), el modelo cooperativista en México hizo parte de las políticas económicas del gobierno de Luis Echeverría, encauzadas a la producción de alimentos básicos –entre los cuales los recursos marinos eran objetivo prioritario-. En esa medida, las cooperativas fueron pensadas desde la institucionalidad oficial como el modo de organizar y regular la actividad pesquera en todo el país; a través de ellas se adjudicaron embarcaciones y artes de pesca, y se otorgaron créditos que fomentaron el desarrollo pesquero a nivel nacional –o al menos ese era el propósito inicial-, a fin de resolver los problemas de organización, tecnificación y comercialización que siempre había tenido ese sector económico en el país (Marín, 2007: 75-77, 181-184). Punta Maldonado no fue la excepción a esa tendencia, y a través del Gobierno del Estado, esa localidad de campesinos y pescadores también fue beneficiaria del apoyo estatal, en cabeza del entonces gobernador Caritino Maldonado (1969-1971): Así lo recuerda don Evaristo:

De las que yo conocí, las cooperativas las organizó un gobernador que se llamaba Caritino Maldonado Pérez. Él se interesó por levantar la pesca en Guerrero, dijo que quería levantar la pesca en Guerrero. No teníamos la forma de mantenerlos. Entonces él fue el único que se preocupó. Formó cinco cooperativas [en la Costa Chica de Guerrero]: Coyuca de Benítez, Tres Palos, Plan de los Amates, Barra Tecoanapa y Punta Maldonado. Fueron cinco cooperativas que se formaron. Al año, el hombre se mató, cayó de un helicóptero. Y ahí quedaron las cooperativas... Eso fue en el setenta más o menos (25 de septiembre de 2013).

En sus inicios, la cooperativa estuvo integrada por 35 socios, de los cuales una parte residía en la localidad desde los “tiempos del puerto”: Amadeo Valdiviez Pérez, José María Gutiérrez Martínez, Maurilio Gutiérrez Martínez, Adolfo Ávila Martínez, Pedro Peláez Martínez, Inocente Arroyo Martínez, Cirilo Marín Pastrana, Andrés Silva, Leónides Soto Peñaloza, Carlos Soto y Rafael Pérez. Los demás socios formaron parte de la ola migratoria que arribó a El Faro en los “tiempos de la apertura pesquera”, mayormente durante la década de 1960: Benito Bautista, Celestino Salinas Candela, Ezequiel Rivera, Miguel Ortega

Sandoval, Antonio Ávila Mendoza, Juan García Melo, Ernesto Prudente Hernández, entre otros (Adrián, 26 de julio de 2016; Armando, 10 de noviembre y 14 de diciembre de 2016; Evaristo, 21 y 25 de septiembre de 2013; Rina, 12 de agosto de 2016).

La conformación de la cooperativa implicó la introducción de una estructura organizativa que hasta entonces no operaba en la comunidad. A priori, era un modelo “democrático” basado en principios de igualdad de derechos y obligaciones, en el cual se designaban cargos administrativos mediante elección en una asamblea general de socios (Marín, 2007: 259). De este modo, los miembros de la cooperativa –todos ellos pescadores- escogían a los integrantes del consejo de administración que habría de fungir como órgano ejecutivo de la sociedad durante dos años, período tras del cual se llevaría a cabo una nueva elección. Dicha mesa directiva estaba conformada por un presidente que dirigía las asambleas, un secretario encargado de levantar las actas y un tesorero que resguardaba los fondos de la sociedad; otros cargos de gestión incluían al presidente, secretario y vocal del consejo de vigilancia –atentos al correcto desempeño de los cargos directivos antes enunciados- y al jefe de ventas –directo responsable de las transacciones comerciales en Acapulco- (Chano, 1 de mayo de 2016; Evaristo, 21 y 25 de septiembre de 2013).

La formalización de esta sociedad no escapó del paternalismo político ligado al partido en el poder (PRI). De hecho, para algunos de los primeros socios la cooperativa no fue otra cosa que un regalo desinteresado del gobernador de la época: “Pero te digo, el gobernador, que lo querían mucho, ese. Caritino Maldonado. Nos ayudó a nosotros acá. *Él nos la regaló a nosotros la cooperativa*” (Valerio, 28 de abril de 2016. Énfasis añadido). Ciertamente, hasta esa fecha -1970- el desarrollo de la pesca había dependido casi exclusivamente de los propios pescadores, aunque también habían sido significativos los nuevos saberes, técnicas y tecnologías introducidos por los primeros *campamenteros*. Pero a partir de entonces, el Estado –en sus niveles federal y estatal- dio un gran impulso que a la larga potencializaría la actividad pesquera en la zona. Dicho apoyo se dio a través de dos etapas.

En una primera etapa (1970-1974), el Estado otorgó a la cooperativa tres lanchas con motor integrado en el centro, que pese a su gran tamaño y resistencia ante las marejadas, eran pesadas y muy lentas: “Teníamos que entrar a las cuatro de la mañana, y allá llegábamos amaneciendo. Lo mismo, nos veníamos a la una de allá, pa llegar acá a las tres. Sí eran buenas

esas lanchas de centro, pero no para correr recio” (Abdón, 22 de septiembre de 2016). Más todavía, dichas embarcaciones no podían ser estacionadas en la playa; a esa altura, los *fareños* estaban habituados a *varar* a pie de orilla tanto las canoas de parota como las lanchas en fibra de vidrio, pero no podían hacer lo mismo con aquellas lanchas con motor de centro, puesto que a fuerza debían ser *fondeadas* en el mar y ello suponía un gran problema en el período de lluvias:

No servían esas embarcaciones. Vinieron el tiempo de las aguas y se hundieron. Fracasamos. Eran de esas con motor en el centro. Como si fueran barquitos. Eso no sirve. No pueden varar en la playa. Hay que dejarlas en el mar, ancladas con un grampín (Evaristo, 8 de abril de 2016).

En virtud de lo anterior, la sociedad cooperativa tuvo su primer gran problema con las “lanchas de centro”, que resultaban inconvenientes por varios motivos: la lenta velocidad del motor conllevaba a un ritmo de pesca pausado y poco productivo; la imposibilidad de *varar* las embarcaciones en playa se traducía en la inmensa dificultad para descargar el producto de pesca; finalmente, el uso de estas lanchas se limitaba a los meses de secas ya que en tiempo de lluvias corrían el riesgo de naufragar, como en efecto ocurrió con una de ellas. Así las cosas, hacia 1974 las dos embarcaciones restantes fueron vendidas en Acapulco y los *fareños* solicitaron un nuevo apoyo crediticio para la obtención de lanchas con motor fuera de borda: “Esas lanchas, anduvieron pescando pero a lo último se quebró, ya no funcionó, una ya no arrancaba, la otra estaba dañada, no sé qué pasó. Ya después... sacaron otro crédito, de embarcaciones menores” (Chano, 1 de mayo de 2016).

Esta segunda etapa de soporte gubernamental al desarrollo pesquero en Punta Maldonado tuvo dos momentos. En un primer momento (1975-1977), llegaron embarcaciones de la marca Yale, que aunque ligeras y de rápido desplazamiento, no podían *vararse* tan fácilmente en playa; de hecho, para lograrlo era menester aproximar la lancha a la orilla y arrastrarla –o alzarla- entre varias personas hasta la arena, cuidando de no mojar el motor (Armando, 10 de noviembre de 2016). En vista de ese enorme esfuerzo, hacia 1978 las embarcaciones Yale fueron sustituidas por otras de la marca Imemsa –que hasta el día de hoy son el tipo de lanchas que se utilizan en la localidad-, las cuales también operaban con motor fuera de borda pero que, a diferencia de las anteriores, sí podían ser estacionadas en playa sin por ello perder velocidad en la navegación: “Estas de ahora corren más recio. Ahora de volada llegas hasta

el *pescadero*. Las de ahora si les metes toda la velocidad, y si el mar está *quieto*, en veinte, treinta minutos estás llegando” (Abdón, 22 de septiembre de 2016). Se trataba, sin duda, de una importante innovación tecnológica.

En ese escenario, jugó un papel muy importante el entonces gobernador del Estado de Guerrero, Rubén Figueroa Figueroa (1975-1981) a quien los más viejos le atribuyen el gran impulso que tuvo Punta Maldonado durante esta segunda etapa de la cooperativa, no sólo en cuanto al devenir pesquero sino también en lo referente a la “dinamización” de la localidad. Durante la administración de Figueroa –o como consecuencia de su gestión-, la cooperativa recibió 25 lanchas, 25 motores fuera de borda de 25 caballos de potencia, una fábrica de hielo, un centro de recepción –o cuarto frío- para el almacenaje del pescado y una camioneta para el transporte terrestre del producto hacia el puerto de Acapulco, además de proyectos de infraestructura como la instalación de energía eléctrica, el suministro de agua potable, el mejoramiento de las vías terciarias y la adecuación de bungalós para el desarrollo de un sector turístico hasta ese momento inexistente (Armando, 10 de noviembre de 2016; Chano, 1 de mayo de 2016; Temístocles, 1 de mayo de 2016). Al respecto, don Evaristo, relata en detalle cómo fue la interacción que él y otros líderes de la época tuvieron con el gobernador en cuestión, lo que a posteriori desembocaría en el gran desarrollo que tuvo la pesca en el pueblo:

Cuando conocimos al ingeniero Rubén Figueroa Figueroa, este señor en México era local ejecutivo de la Comisión del Río Balsas, en la Ciudad de México. Pero nos platicaron unos amigos que ayudaba a la gente en impulsar cosas como desarrollo turístico, ese tipo de cosas. Ya le dijimos pues que teníamos aquí un balneario, que nos echara la mano. Le gustó, le gustó la propuesta. “Tienen un balneario ustedes”. “Sí, un balneario de mar, natural, de playas... bonitas. Se puede pescar, se puede...”. Ya quedamos así. Ya no lo vimos. Cuando supimos que se lanzaba Rubén Figueroa Figueroa como candidato al Gobierno del Estado, hijo de la chingada, ¡Este cabrón viene! Ahora sí va tar bueno. Ya lo empezamos a buscar pues, que era candidato, y vino a Cuaji y lo agarramos y platicamos. “Se acuerda que...” “Ah sí, sí, me acuerdo, sí me acuerdo, ¡cómo chingados no me voy a acordar!”. Así hablaba, así. Y llegó al gobierno del Estado. Ya estaban las cooperativas formadas allá. Entonces él, le platicaron pues la situación, que había una cooperativa y no había forma de que trabajaran. Entonces salió un programa de infraestructura pesquera, a todos los lugares donde había pesca, donde había cooperativa pues. Dieron un programa, para

dar lana. PIDER se llamaba el programa.⁸² Pero no sólo era las embarcaciones, vino un poco de chingaderas: la luz, el agua potable, esa comisaría [la comisaría antigua], el centro de recepción, seis bungalós... Eran obras de infraestructura a las cooperativas pesqueras, donde tenían que abrirle carreteras pa que sacaran sus productos, agua potable, luz eléctrica para los centros de recepción porque hicieron, iban a hacer esos centros de recepción y había motores eléctricos, esos centros era para guardar el pescado. Todo eso. Es necesario que las cooperativas pesqueras tengan eso porque si no, no van a poder trabajar, van a producir y ¿Cómo van a sacar el producto?, se necesita carretera. Se les van a hacer centros de recepciones para guardar sus productos pero ¿Cómo lo van a tener? ¿Con puro hielo? Pues no, necesita un cuarto de refrigeración se llaman. Hay cuartos de congelación, esos uno ahí mete y ahí se congela, y este es uno de refrigeración, como tener un refrigerador. También nos dieron lanchas. Eso fue el gobierno federal pero a través del gobierno del Estado. Pero no fueron regaladas sino que fue un crédito, un crédito de 850.000 pesos. Y lo pagamos. Y una camioneta. Fueron veinticinco lanchas y una camioneta Chevrolet, doble rodada; y se pagó de ahí del trabajo de todos (25 de septiembre de 2013).

Para académicos como Armando Bartra, funcionarios públicos del estilo de Rubén Figueroa Figueroa –también conocido como el “Tigre de Huitzucó”- encarnaban la política de “la mazorca y el chicote” pues, si por un lado representaban al Estado benefactor que otorgaba apoyos asistencialistas y fomentaba proyectos productivos –mayormente agropecuarios- para el desarrollo de las comunidades locales; por el otro lado personificaban al Estado punitivo que reprimía severamente cualquier manifestación social y recurría una y otra vez a la estigmatización, criminalización y sometimiento de los contradictores políticos (2000: 30-32).⁸³

⁸² El PIDER [Programa de Inversiones Públicas para el Desarrollo Rural] fue un programa de la Presidencia de la República entre 1973 y 1983, cuyo objetivo era “lograr un desarrollo rural integral que permitiera el aprovechamiento racional de recursos naturales y el arraigo de la población en sus lugares de origen” (Malthus, 2009). Concretamente, PIDER buscaba el incremento de la producción agropecuaria, la diversificación de las fuentes de empleo y la construcción de infraestructura social, a fin de que las poblaciones más marginadas alcanzaran niveles mínimos de bienestar en materia de alimentación, salud, educación y vivienda. El programa contó con el apoyo de organismos internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, e implicó la coordinación entre el Gobierno Federal y los estados así como la descentralización de recursos hacia las regiones marginadas del país.

⁸³ Textualmente, Bartra afirma: “El Tigre de Huitzucó combina chicote y mazorca: encarcela a los opositores pero expide una Ley de Amnistía por la que algunos guerrilleros presos salen de la cárcel; manda matar a los indoblegables y emplea en el gobierno a los arrepentidos. En el campo, Figueroa estorba la formación de agrupamientos independientes, pero aplica la línea federal en lo tocante a la organización. El modelo colectivo es para zonas de riego o de muy buen potencial y la pobreza agropecuaria del estado le permite escapar de la colectivización forzosa... Los campesinos se dejan “organizar” sin meter las manos a favor o en contra; el resultado son uniones sin proyecto ni militancia, registradas al vapor por la Secretaría de Reforma Agraria” (2002: 31-32).

Al parecer, los *fareños* sólo conocieron la versión “benigna” de aquel gobernador, “el único que nos ha echado la mano a los pescadores, un gobierno chingón de a de veras” (Evaristo, 8 de noviembre de 2016). Ciertamente, la administración de Figueroa fue percibida como la principal promotora del desarrollo pesquero y de la “dinamización” del pueblo. Pero, ¿En qué consistió esa “dinamización”? ¿Cómo se llevó a cabo y qué implicaciones tuvo tanto en el apogeo de la cooperativa como en el devenir mismo de la pesca ribereña?

Cuando empezó a crecer el pueblo: la “dinamización” de El Faro.

Si la apertura de la carretera federal Acapulco-Pinotepa fue el gran parteaguas del cambio social en la región “costachiquense”, no fue sólo porque favoreció la mayor integración de una región que hasta entonces estaba “al margen” (Lara Millán, 2008: 13-14; Luna, 1975: 24-25), sino también, porque desde ese momento –finales de la década de 1960- otras transformaciones importantes se producirían. En Cuajinicuilapa, la cabecera municipal, la culminación de la carretera “vino como a dar, a impulsar el desarrollo... de ahí vinieron cambios, se fue cambiando rápidamente el pueblo” (Sergio Peñaloza, 20 de noviembre de 2016). Por ejemplo, para este líder de la asociación civil México Negro, fue durante estos años cuando se introdujo la luz eléctrica a *Cuaji*:

Viene la electrificación y la carretera como muy cercanamente... Yo recuerdo el primer día cuando prendieron la luz en Cuaji; yo andaba en un terreno que teníamos para allá, y ya me venía de regreso era de nohecita cuando ya vi la luz prendida. Nunca en mi vida había visto la luz prendida. Entonces yo venía del terreno que teníamos pa allá, ya eran como las seis y media, y prendieron la luz. Fue una maravilla (Sergio Peñaloza, 20 de noviembre de 2016).

No obstante, la “maravilla” de la energía eléctrica tardaría algunos años en llegar a otras locaciones de la región. En El Faro, ello sólo ocurriría a finales de la década de 1970, en el marco del cooperativismo pesquero y de los proyectos sociales y de infraestructura asociados con el PIDER. Así las cosas, doña Rina recuerda que hacia 1979 la localidad gozó, por primera vez y luego de varios intentos infructuosos en el pasado, del servicio de energía eléctrica (12 de agosto de 2016).

La introducción de la electrificación supuso la sustitución del candil y el petróleo como forma de iluminación nocturna; también posibilitó el funcionamiento de un electrodoméstico que

al día de hoy sigue siendo de vital importancia para las familias del pueblo: el refrigerador. La creciente presencia de este aparato al interior de las unidades domésticas permitió resolver uno de los problemas más acuciantes de la cotidianidad, el de la preservación de los alimentos perecederos y, en especial, del pescado –que para la época ya no sólo era fundamental como fuente nutricional de las familias sino también como fuente de ingresos-. En ese sentido, el refrigerador permitió la conservación del producto pesquero por lapsos más prolongados, reemplazando al mismo tiempo anteriores técnicas de preservación como los hoyos con hielo y aserrín o el salado-asado del pescado. Por otra parte, la introducción de las neveras –y de otros aparatos como la licuadora- favoreció el auge de pequeñas iniciativas económicas basadas en la elaboración artesanal de ciertos alimentos (helados, gelatinas) y en su posterior comercialización –o trueque- a escala local; en estas iniciativas las mujeres –niñas y adultas- fueron las absolutas protagonistas:

Ya le empecé yo a entrar al negocio, de hacer los helados. ¡Habrías de ver cómo vendía yo! Vendía yo que, hasta me enfadaba de hacerlo. Me enfadaba. [Los hacía] en bolsita. Con azúcar. Mira, licuas el coco. Le echas aguüita y le echas azúcar y ya lo echas en bolsita y congélalo. De coco, de sandía, de piña, de melón, de nanche. De guayaba. De calabaza, de camote con leche... Estaba yo ya hasta acá. Ahora las gelatinas. De piña, de fresa, de uva, de limón, de grosella, de leche, de todo. Compraba por paquete ya, yo, de polvo. Era mi negocio (Rina, 12 de agosto de 2016).

Cuando era niña, preparaba gelatina de agua y de leche, y entonces yo era la encargada de irlo a vender; de llevarme mi charolita, de gelatina, para vendérselo a los señores que venían saliendo con el pescado, que venían saliendo de la mar. Y, entonces, esas gelatinas pues obviamente yo sí las vendía, pero pues no había lana, entonces pedía yo un pescado: “Bueno, pues dame tantos pescaditos”. Y prácticamente, eso que yo vendía, que al final era puro producto, puro pescado, era pues para comer, para la casa (Donají Méndez, 16 de noviembre de 2016).

En suma, la electrificación dinamizó la vida cotidiana en El Faro en varios sentidos. En primer lugar, suscitó importantes cambios en el devenir de la actividad pesquera al prolongar la durabilidad de un producto rápidamente perecedero –y ello sería todavía más notorio con la inauguración, hacia 1983, de un centro de recepción que permitiría el almacenamiento de toneladas de pescado cuyo destino inmediato era Acapulco-. En segundo lugar, fue capitalizada por las mujeres para la transformación primaria de ciertos alimentos que luego eran comerciados o trocados por pescado, en un escenario local que –vale reiterar- estaba

cada vez más marcado por la bonanza de una actividad potenciada por el Estado. Por último, modificó para siempre los ratos diarios de ocio, que pasaron de las pláticas, cuentos e historias orales vespertinas a la incorporación de la radio y, sobre todo, de la televisión:

Bueno, el radio, siempre había radio porque se utilizaba de pilas, pero cuando entró la luz era como que se distorsionó ese ambiente de la radio porque, no faltó quién llevara una televisión y todos corríamos a ver la televisión [...] Y entonces, ver la televisión era toda una ceremonia. Primero, estar sentado como, si se pudiera cinco metros, mucho mejor. Y luego, el dueño de la televisión, a la televisión, que era en blanco y negro, le tenían que poner un papel trasparente que se llama celofán; o era azul o era rojo o era verde [...] Era, como que toda una ceremonia ¿no?, ver en blanco y negro, con el fondo azul o rojo o verde, la televisión (Donají Méndez, 16 de noviembre de 2016).

De forma simultánea a la introducción de la energía eléctrica, el gobierno del Estado reactivó las obras de conectividad del creciente pueblo pesquero con la cabecera municipal. Hasta finales de la década de 1970, la ruta pavimentada para acceder a El Faro desde Cuajinicuilapa apenas llegaba al poblado de Montecillos, de tal suerte que sólo la mitad del camino podía transitarse en vehículos automotores mientras que la otra parte debía recorrerse a pie, a caballo o lomo de mula, o en camionetas de doble rodada que, en todo caso, muy difícilmente podían circular en los tiempos de lluvia: “Aquí era pura terracería. Aquí los carros los sacábamos jalándolos recio hacia una parte... íbamos todos, con mecate a jalarlo entre todos. Los sacábamos hasta Tejas Crudas” (Evaristo, 27 de noviembre de 2016). En ese mismo sentido, la señora Donají Méndez recuerda que:

Cuando era temporada, este, de lluvias, era un día llegar al Faro, porque, se atascaba la camioneta, había mucha lluvia, algunas subidas este... porque esas, esas, esos cerros creo, son de tierra roja, muy chiclosa. Y entonces, era, a las llantas de las camionetas ponerle cadenas para que pudieran moverse [...] Pero cuando empezó pues a crecer el pueblo con, lo que es infraestructura, pues primero fue la carretera, que tardó muchos años ese diseño; hicieron una brecha, después empezaron a hacer todo el proceso para poner una carretera. Obviamente que, pues los ingenieros no conocían muy bien pues lo que es la tierra de ahí, y cuando llovía pues se iban los pedazos... Y así se fue haciendo la carretera. Bueno, llegó la carretera y así llegamos más rápido a El Faro (16 de noviembre de 2016).

La carretera de Montecillos a El Faro fue terminada hacia el año 1981-82. Con ello, se facilitó notoriamente la circulación de personas y mercancías –pescado, en especial- desde y hacia

la cabecera municipal, y de ahí, desde y hacia los polos regionales por excelencia: Acapulco y Pinotepa. Hasta ese entonces, el flujo comercial que partía de Punta Maldonado era continuo en los períodos de seca pero muy interrumpido en los de lluvias, a causa de las graves alteraciones que sufría la única ruta de acceso –alteraciones que, dicho sea de paso, todavía suceden durante la época lluviosa en otros tantos caminos de terracería que conducen de El Faro a pequeñas locaciones de la Costa Chica de Oaxaca-.

Junto a la electrificación y la pavimentación de la carretera, el abastecimiento continuo de agua fue el tercer pilar de la “dinamización” de la vida social en Punta Maldonado. Durante los “tiempos del puerto”, los pobladores se dirigían a los arroyos más cercanos como el de La Huerta o el de Tecoyame, tanto para acarrear el agua de consumo doméstico como para lavar la ropa. Años más tarde, durante los “tiempos de la apertura pesquera”, los *fareños* captaron el agua de una gran poza ubicada en el vecino poblado de Tejas Crudas –a unos 8 km de distancia-, para lo cual debían recorrer largos trechos de ida y vuelta a lomo de burro o caballo. Empero, como parte del PIDER, hacia 1981 el gobierno estatal instaló un primer sistema de motobomba y mangueras que posibilitó la captación y distribución constante del recurso hídrico desde la poza hasta las unidades domésticas del pueblo:

Porque antes, para tomar agua, un poco más liviana, menos salobre, tenía uno que ir del Faro a Tejas Crudas, caminando o en burro o en caballo, para traer un agua más fresca. Y para lavar la ropa, era recomendable lavar allá en Tejas Crudas, porque, pues el agua estaba mucho menos salada. Entonces, mucha gente, las señoras pues que lavaban, se iban a lavar allá; se dedicaban a lavar ropa, se iban hasta allá, hasta Tejas Crudas. Y, bueno, entró el agua con la motobomba, aunque ya se ha dañado varias veces... (Donají Méndez, 16 de noviembre de 2016).

Finalmente, la “dinamización” de El Faro se vio reflejada en los primeros intentos por incentivar el turismo en tanto que actividad económica complementaria a la pesca, y teniendo en cuenta el atractivo natural de playas hasta entonces desconocidas. En virtud de ello, se construyeron siete bungalós por iniciativa del gobierno del Estado, además de un hotel regentado por el *cacique* de la época, José María Gutiérrez. De este modo, durante la década de 1980 y simultáneamente al desarrollo de la economía pesquera, el turismo tuvo un breve auge en la localidad: “Venía mucho turismo extranjero. Mucho gringo... Y ya decía mi papá que venía mucho chino, japonés” (Aurora, 12 de diciembre de 2016). En ese sentido, con el

impulso a esta actividad muchos *fareños* tuvieron un contacto intercultural a una escala más amplia a la que estaban habituados, pues por primera vez conocían gentes de otros países y nacionalidades; en cierta forma, gracias al turismo los habitantes de Punta Maldonado “se abrieron al mundo”, asunto que en décadas siguientes será mucho más evidente con la migración –temporal en algunos casos, permanente en tantos otros- de muchos pobladores locales hacia Estados Unidos.

En resumen, durante los “tiempos de la cooperativa” se conjugaron varios factores que dinamizaron la cotidianidad en El Faro. En su conjunto, la electrificación, las vías de acceso, el suministro de agua y el turismo fueron elementos que, además de mejorar la vida de los habitantes, produjeron cambios significativos en su día a día. En lo que respecta a la pesca, dichos aspectos incidieron de manera notable en su devenir; por ejemplo, la energía eléctrica permitió la conservación del pescado, tanto en el centro de recepción de la cooperativa como en los refrigeradores domésticos; el mejoramiento de las vías de acceso facilitó el transporte del producto de la localidad hacia Acapulco y viceversa, en cualquier época del año; y la presencia de turistas posibilitó el comercio y consumo local –ya no sólo al interior de las unidades domésticas- de pescados y mariscos cuyo principal destino se hallaba fuera del pueblo. Todo ello contribuyó al desarrollo de la economía pesquera en general y de la cooperativa en particular, que a su vez incidieron en la intensificación de las dinámicas migratorias, el crecimiento demográfico del pueblo y la consolidación de las diferencias socioeconómicas.

¿Cuál fue la importancia específica que tuvo la cooperativa durante este auge pesquero? ¿Qué tipo de dinámicas laborales y económicas se tejieron luego de su conformación? ¿Qué cambios ocurrieron en las prácticas cotidianas de pesca? ¿Qué nuevos relacionamientos se entablaron?

Es más fácil cuando uno tiene una asociación: cooperativa pesquera “Punta Maldonado”.

La conformación de la sociedad cooperativa produjo un cambio muy importante en la cotidianidad de los pescadores *fareños*, puesto que adquirieron una relativa independencia frente a los primeros *campamenteros* que, para finales de la década de 1960, eran dueños de los pocos medios de producción que había –lanchas en fibra de vidrio y motores fuera de

borda- y además controlaban los canales de comercialización hacia el puerto de Acapulco: “nos apoyó el gobierno con recursos y ya no trabajamos para ellos [los armadores], ya trabajamos para la cooperativa [...] En el setenta se formó la cooperativa y *empezamos a trabajar para nosotros mismos*” (Evaristo, 21 de septiembre de 2013. Énfasis añadido). En efecto, con el apoyo del Estado los pobladores se hicieron con embarcaciones, motores y un vehículo de transporte terrestre que, en su conjunto, no sólo les permitió recuperar un cierto control de la producción pesquera sino también participar de forma directa en la distribución del producto a una escala regional –aunque, como referiré más adelante, esta autonomía no duraría por mucho tiempo y tampoco se lograría por completo-.

La instauración del modelo cooperativista implicaba la propiedad conjunta de los medios de trabajo y la responsabilidad compartida en los gastos de operación, los cuales se cubrían con la misma venta del producto en el mercado regional:

Todos los socios éramos dueños de los equipos, las lanchas, los motores y con el producto se pagaba todo: la gasolina, el hielo, las carnadas. Cuando volvíamos del mar entregábamos el producto a la empresa y ya de ahí se guardaba el hielo y se despachaba pa Acapulco (Evaristo, 4 de septiembre de 2013).

En cuanto al reparto de los ingresos, al principio era *junto y parejo*, es decir, cada grupo de pescadores en una lancha dividía en partes iguales el total obtenido en la jornada, independientemente del monto individual que hubiera logrado cada quien. Por ejemplo, si una embarcación entregaba a la cooperativa 100 kilos de *guacho*, no importaba si de ese monto total 50 kilos habían sido aportados por el primer pescador, 25 por el segundo, 20 por el tercero y 5 por el cuarto, pues al final del día a cada uno le correspondía una misma parte: “se sacaba junto y se repartía parejo”. Sin embargo, esta dinámica no duraría por mucho tiempo; muy pronto, aquellos pescadores que capturaban una mayor cantidad de pescado mostraron su descontento al ver que algunos de sus compañeros obtenían la misma parte en las ganancias con un desempeño laboral ostensiblemente menor:

Cirina: Sí. Antes sacaban todos los pescados y lo pesaban juntos.

Evaristo: Todo el pescado se sacaba junto y ya se repartía parejo.

Giovanny: Ahhhh, ya lo repartían por partes iguales. ¿Y eso entre cuántas personas?

Moro: Si tú sacabas diez kilos y el otro sacaba cinco y el otro nada, como es por partes iguales se repartían entre todos. Los otros se llevaban, de tus pescados.

Evaristo: Como quiera ganaba [...] Yo sí dije después. Nooo, hermano si yo no saco nada pues no gano nada, pero juntos ya no. Ujúm.

Moro: Juntos pero no revueltos (4 de noviembre de 2013).

Así las cosas, dentro de la dinámica interna de la cooperativa la propiedad del producto pesquero se individualizó de manera tal que se hizo explícito quién obtenía qué y cuánto. De esta forma, los montos individuales se entregaban a los dirigentes de la cooperativa, quienes contrataban a un contador –procedente de Acapulco- que diariamente llevaba los registros correspondientes de cada socio-pescador. Al final de la semana, generalmente el día sábado, el contador daba un anticipo a cada uno de ellos en función de la cantidad entregada; dicho anticipo se generaba por las ventas totales del producto en Acapulco, que de igual modo cubrían los gastos de administración, de operación de las lanchas (gasolina, aceite, hielo) y de servicios médicos para los socios y sus familias. Más todavía, una parte del ingreso quedaba como utilidades que se repartían al final de año de manera proporcional a los montos de producto aportados por cada pescador durante el ciclo anual:

Funcionaba bien porque el socio iba a pescar y el lunes sacaba cincuenta kilos, el martes otro tanto, el miércoles tanto y así hasta el sábado; el sábado le daban su anticipo, que iba de acuerdo con lo que sacó en la semana. Era un anticipo, no un pago, porque como quiera parte de lo que el socio entregaba ayudaba a pagar la gasolina, el aceite, el hielo. O sea que a él le daban un anticipo el sábado, por decir la mitad de lo que entregaba y la otra parte, de eso se sacaba para los gastos y hasta quedaba; a final de año había utilidades para los socios. De eso se encargaba el contador, que decía cuánto le corresponde a cada uno según lo que hubiera sacado. Si por ejemplo, sacó quinientos kilos en la semana, le daban un anticipo por la mitad y con la otra parte la cooperativa pagaba los gastos de administración y hasta quedaba para final de año... Es que es más fácil cuando uno tiene así una compañía, una asociación, que cuando está solo (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

Empero, no todos los pescadores en El Faro eran socios de la cooperativa. A raíz de la intensificación de la actividad pesquera arribaron hombres de distintas partes que se vincularon en la dinámica productiva pero en calidad de pescadores no-socios: “Pero esos nada más se les pagaba su día de pesca, a precio. No alcanzaba a las ganancias de todo el año” (Evaristo, 21 de septiembre de 2013). Es decir, su posición dentro de la dinámica laboral de la cooperativa era muy diferente: no se les consideraba dueños de los medios de trabajo, no participaban en los gastos de operación de las embarcaciones, recibían un único ingreso

conforme a su aportación en el monto total de captura y no tenían los beneficios de los que sí gozaban los socios, por ejemplo, el servicio médico o el reparto de las utilidades a fin de año. A este tipo de pescadores se les denominó “asalariados”:

Los nombran asalariados, como los que van a pescar en la lancha y no son socios. Son asalariados. Esos tienen derecho a lo que saquen, por decir, sacaste veinte kilos, a cincuenta pesos, ten; y ese ya no tiene velas en el entierro. Ya no tiene utilidad de nada, porque no es socio. De esos había mucho: de Tecoyame, de Montecillos, igualito que ahorita, venían a pescar pero solamente se le pagaba por su día... a ese sí se le pagaba. El sábado. A todos el sábado. Pero ya ellos ya sabían que no tenían utilidad. La diferencia era que ellos, como no eran dueños, no llevaban utilidad (Evaristo, 25 de septiembre de 2013),

De este modo, con la conformación de la cooperativa se establecieron dos grupos de pescadores: los socios y los asalariados. Mientras los primeros eran dueños de los medios de trabajo y extendían su rol productivo al ámbito de la comercialización del producto en el mercado regional, los segundos sólo cumplían tareas específicas en cuanto a la captura de los recursos. Por otro lado, los primeros residían permanentemente en el pueblo –varios de ellos desde los “tiempos del puerto”-, mientras que los segundos provenían de distintas locaciones –tanto de los pueblos *morenos* de la planicie costera como de las locaciones *indias* de las montañas- y vivían por temporadas –sobre todo en los meses de seca, de mayor productividad. Sin embargo, la abundancia de pescado hizo que muchos pescadores “asalariados” se quedaran en el pueblo de forma permanente. Tal fue el caso de Abdón, oriundo de Milpillas, Ometepec:

Yo soy allegado. No soy de aquí. Aquí llegué por la pesca. Aquí me enseñé a pescar. Tenía doce años. Al llegar te regalaban tu carrete de cuerda de 1.000 metros, tus anzuelos, plomos y destorcedores y órale. Y ya con lo que sacabas de la pesca te comprabas tus anzuelos y tus plomos pa cuando se acabaran, y la cuerda sí regalada. Había mucho [pescado] en ese entonces (22 de septiembre de 2016).

Además de los pescadores socios y asalariados estaban las *bandejeras*, presentes en el pueblo desde los “tiempos de la apertura pesquera”. Después de Tía Berna y las mujeres procedentes de San Nicolás o Tecoyame, arribaron otras de lugares más distantes como *Cuaji*, Igualapa y Ometepec, sobre todo después de finalizada la carretera que comunicaba al pueblo con la cabecera municipal. Una de esas mujeres fue doña Chole, que a diferencia de las demás

bandejeras decidió quedarse en la localidad con su familia, la cual continuaría con las redes de distribución de pescado hacia *Cuaji* y pueblos vecinos. Otros comerciantes minoristas de la época fueron “Beto Jinete” –quien prefería comprar el pescado fresco y llevarlo a lomo de burro a El Tamale- y un par de hermanos conocidos como “Los Chiveros” –porque hacían barbacoa de chivo, si bien distribuían el pescado en locaciones pobladas mayoritariamente por indígenas, en las partes de montaña-.

La presencia de las *bandejeras* y los comerciantes minoristas no supuso un problema para los pescadores de la cooperativa, pues mientras que estos últimos distribuían el producto “de primera” –especialmente huachinango, pargo y langosta-, aquellas comercializaban la *charchina*, que además llevaban a las microrregiones y no al mercado de Acapulco como sí hacían los socios de la cooperativa. No ocurría la misma situación con los *campamenteros*, presentes desde finales de la década de 1960 y quienes, a diferencia de los y las comerciantes minoristas, sí pretendían los recursos de mayor valor comercial a la vez que establecían sus redes de distribución no sólo en los mercados regionales sino también en los extrarregionales –Guadalajara, Toluca, Ciudad de México-. En ese orden de ideas, su accionar reñía con los intereses de los pescadores socios y limitaba la autonomía alcanzada por éstos con el apoyo del Estado.

Durante las décadas de 1970 y 1980 varios *campamenteros* llegaron a Punta Maldonado, aunque son tres los que se recuerdan con mayor claridad: Daría, “El Puro” y Martín Vargas Romero (Armando, 16 de julio de 2016; Ramona, 14 de diciembre de 2016; Rina, 12 de agosto de 2016). Los dos primeros procedían de Acapulco e introdujeron las primeras lanchas Yale así como el chinchorro playero, aparejo de pesca que sería de gran importancia para la obtención de “recursos populares” a escasos metros de la playa. Por su parte, Martín Vargas era originario de Calimaya, municipio cercano a Toluca, y fue quizás el acaparador de pescado más prominente de la época: “Ese señor se puso rico, que la chingada. Cuando vino, él traía una carcachita de doble rodada, que venía vieja... Unos dos o tres viajes y este, luego trajo un carro de ocho toneladas. Y se lo llevaba llenito” (Evaristo, 27 de noviembre de 2016). Más aún, a *Calimaya* –como también se le conocía-, los más veteranos le reconocen el haber introducido la carnada de calamar para la pesca con cuerda y anzuelo, lo que efectivamente aumentaría los montos de captura de recursos tan valorados como el huachinango:

Y ese ya nos enseñó a meter carnada, porque era cabrón; nos enseñó a meter carnada. Nosotros, puro con barrilete. Y él, “nooo, hombre, métale calamar. Carajo, se mata solo el pescado”. Y ya nos trajo, esa chingada de calamar, la marqueta. Uff, noo. Le dábamos en la torre al pescado (Evaristo, 27 de noviembre de 2016).

La llegada de *Calimaya* y los demás acaparadores produjo una cierta competencia con la cooperativa por la apropiación, distribución y comercialización del producto pesquero. Como apunté antes, la formalización de esta sociedad y el apoyo tecnológico y crediticio recibido por el Estado empoderó a los pescadores locales al potenciar sus dinámicas de captura e introducirlos directamente en las redes mercantiles del puerto acapulqueño. No obstante, la presencia de los armadores antes mencionados minó en parte la estabilidad de la asociación, por un lado, porque aquellos podían llegar a mercados extrarregionales a los cuales los pescadores nunca tuvieron acceso; y por otro lado, porque ofrecían un precio más elevado por el producto, lo que incitaba a algunos socios a entregar sus pescas a los *frasteros* y no a la mesa directiva. Estos factores, aunados a ciertas tensiones internas entre los socios, provocarían la crisis de dicha sociedad pesquera hacia finales de la década de 1980.

Llenábamos toda la hielera: diversificación tecnológica y apogeo pesquero.

Pero antes de explorar en detalle los causales que propiciaron el declive cooperativista, vale la pena describir algunas cuestiones específicas sobre la dinámica productiva de la pesca durante ese período. Para ese entonces, la principal tecnología de captura seguía siendo la cuerda y el anzuelo, y el principal producto de comercialización el huachinango. Durante esta misma década llegaría al pueblo el chinchorro playero o de arrastre, artefacto pesquero que sería ampliamente utilizado en los meses lluviosos: “Ese chinchorro lo echas aquí, aquí, a la bahía, y lo jalas de la playa, de la playa. Y este... y él acaparaba todo eso: lo que es sierra, robalo, cuatete, malacapa” (Rina, 12 de agosto de 2016). La red se disponía a escasos metros de distancia enfrente de la playa y operaba a la manera de un cerco en forma semicircular que, después de ser extendido, era dejado durante un lapso aproximado de una hora, tras lo cual era arrastrado por entre seis y ocho hombres con rumbo hacia la ribera, llevando consigo todo el pescado que hubiera podido quedar en medio –y que, por lo general, era de escaso valor comercial: corvina, *cuatete*, *chivo*, *buzo*, *bocadenovia*- (Armando, 10 de noviembre de 2016; Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

En ese sentido, la red de arrastre resultaba de gran utilidad, por un lado, porque permitía la obtención de grandes montos de especímenes como el *cuatete* o la corvina, y por otro lado, porque no precisaba el uso de embarcaciones que, a la larga, generarían gastos de gasolina, aceite y hielo. Más todavía, dado que en aquel entonces el recurso era mucho más abundante que ahora, el chinchorro hacía innecesarios los viajes distantes de la playa, lo cual era provechoso sobre todo en las siempre penosas épocas de lluvia::

Sacábamos cuatete, curbina, cocinero, pargo a veces. Había mucho pescado. Muchísimo. En la playa hasta se veían tiburones en lo seco. ¡Ahí en la orilla era la tiburonada! Ese también lo pescábamos. Lo cortábamos en trozos y lo sacábamos. También lo llevaban a Acapulco (Temístocles, 1 de mayo de 2016).

Así las cosas, si las cuerdas y anzuelos permitían la captura de huachinango y otros recursos “de primera” como el pargo o el flamenco –cuyo destino era el puerto acapulqueño-, con los chinchorros de arrastre era posible la obtención de una gran cantidad de recursos de menor valor comercial, que eran llevados a otras poblaciones de la Costa Chica. De este modo, se consolidaba la articulación de las dos rutas de distribución del producto que se habían cimentado desde la década de 1960: de un lado, la circulación hacia el polo regional de Acapulco, y del otro, el flujo microrregional hacia pueblos y *cuadrillas* tanto de la llanura costera como de las zonas de montaña –dinámica localmente conocida como *ranchear*-. Con respecto a este último flujo, nos relata el señor Evaristo:

Cuando íbamos a ranchar po aquí rumbo a Putla, pa esos pueblos llevábamos pescado entonces sí echábamos el chinchorro; de un chinchorrazo llenábamos la camioneta y pura curbina, bocadenovia, chivo, todo eso, buzo; lo enyelábamos e íbamos a los pueblos, vendiendo. Vendíamos por kilo. De a un kilo, dos kilos, tres kilos. Íbamos a los pueblos, anunciábamos iiii, rodeaba la gente el carro. En esos tiempos ¿quién le llevaba un pescado po allá a esa gente? (25 de septiembre de 2013).

Con la constitución de la cooperativa pesquera se incorporaría el propio pescador como agente de intercambio, tanto en el flujo regional –en donde el único actor protagonista era el *campamentero*- como en el microrregional –en donde cobraban relevancia las *bandejas* y las mujeres en general-. Así, el auge del cooperativismo se tradujo en la participación directa de los pescadores en dinámicas en las que anteriormente no estaban tan inmersos. En ello tuvo mucho que ver la renovación tecnológica auspiciada por el Estado, que no sólo se

manifestó en la flotilla de 25 lanchas y la camioneta para el transporte terrestre del pescado, sino también en la utilización de artes de pesca hasta entonces desconocidas como los trasmallos y las cimbras –las cuales, valga decir, a día de hoy siguen siendo de uso común en el pueblo-.

La presencia de otros instrumentos de pesca brindó más posibilidades de captura a los pescadores. Por ejemplo, los trasmallos langosteros permitieron la obtención de ingentes cantidades de langosta a escasos metros de la orilla, más allá de lo que se podía lograr por la vía del buceo a pulmón: “langostas sacaban barbaridad. Las entregaban frescas, las entregaban hervidas. Para eso compraron sus tanques grandes de gas con sopletes. Sacaban muchísimas langostas. Y aquí nomás” (Rina, 12 de agosto de 2016). Una situación semejante ocurrió con las cimbras, que facilitaron la captura de toneladas de pargo y tiburón, o con los tramperos para huachinango –hoy día en desuso-,⁸⁴ que junto a las cuerdas y anzuelos contribuyeron al incremento de la pesca de dicho recurso durante las décadas de 1980 y 1990 (Abdón, 22 de septiembre de 2016). La confluencia de todas estas tecnologías generó un gran apogeo que llegaría a su punto álgido a mediados de la década de 1980: “En 1985 estábamos en el máximo de producción. Había mucho producto. Mucho” (Evaristo, 8 de abril de 2016).

Los cambios tecnológicos también se manifestaron en otros ámbitos de la cotidianidad pesquera. Por ejemplo, antes de la cooperativa las faenas nocturnas transcurrían en tinieblas totales y sólo cuando había *luna*, gracias al brillo que emanaba el astro, se solventaba parcialmente el problema de la poca iluminación en la lancha. Como bien recuerda don Chano, en esa época “pescábamos a oscuras. Después ya empezamos a comprar las lámparas, de gasolina. Le poníamos gasolina blanca, le decíamos la gasolina blanca. Y después, ya se metió la lámpara de gas, con un tanque de gas, prendía uno la lámpara” (1 de mayo de 2016). Tras la constitución de la cooperativa –y con la introducción de la energía eléctrica a finales de la década de 1970- los *fareños* dejaron de emplear luz a base de petróleo y gas para así poder utilizar luz generada por baterías eléctricas, que eran recargadas en el pueblo antes de empezar su jornada en el mar. Este tipo de iluminación permitió una mejor visibilidad dentro

⁸⁴ Los tramperos para huachinango eran jaulones de hierro con una carnada adentro –por lo general, de calamar- y una abertura que permitía la entrada del pez pero impedía su salida. Dejaron de emplearse en El Faro hacia finales de la década de 1990; hoy día, los pocos tramperos disponibles se encuentran enmohecidos y oxidados, empleados como galeras para gallinas y aves de corral.

de las embarcaciones pero, sobre todo, sirvió como señuelo para calamares que desde entonces serían empleados como carnada viva para la pesca con cuerda y anzuelo (Armando, 16 de julio de 2016; Chano, 1 de mayo de 2016).

A partir de la década de 1980 la principal técnica de captura en Punta Maldonado se modificó en un aspecto fundamental: el tipo de carnada a emplear. Los pescadores dejaron de lado los cebos de *zaramullo*, *cuatete* y barrilete al ver que con el calamar vivo tenían más éxito en la pesca del huachinango. Más aun, se trataba de una carnada de fácil obtención que sólo precisaba iluminación nocturna y un instrumento cóncavo para su recolección –hoy día nombrado *cuchara*, de elaboración artesanal-, lo que le otorgaba una ventaja comparativa frente a otros señuelos. Por otro lado, los *fareños* siguieron adquiriendo calamar congelado en Acapulco, adonde iban a comprar variados insumos de pesca como las cuerdas –de nylon monofilamento con distintos calibres-, los anzuelos –de acero con distintos tamaños- y los lastres –de plomo con distintos pesos- (Armando, 10 de noviembre de 2016; Chano, 1 de mayo de 2016). Todo este despliegue tecnológico aunado a la abundancia de un recurso muy poco explotado hasta ese entonces, devino en jornadas pesqueras sumamente provechosas:

Llenábamos toda la hielera, cada lancha tenía una hielera. Puro guacho sacábamos, puro guacho. Guacho, cruciento, puro rojo, puro rojo; con cuerda, carnada de calamar, ya congelada, porque también íbamos de día, de día; nos íbamos amaneciendo, como a las 6, temprano y volvíamos a las 12. Se llenaba luego (Armando, 14 diciembre de 2016).

Hacia mediados de esa misma década, antes de que la sociedad cooperativa entrara en declive, otro recurso altamente demandado en Acapulco comenzó a extraerse de la localidad: la almeja. Junto con el *guacho* y la langosta, se convirtió en uno de los principales objetivos de captura, al tratarse de un producto “de primera”. La obtención de la almeja supuso el perfeccionamiento de las técnicas de captura por la vía del buceo, que dejó de ser “a pulmón” y pasó a emplear compresoras de aire a fin de que el buzo pudiera durar más tiempo bajo el agua, en profundidades mayores a las que podía soportar sin ningún tipo de equipamiento. Para la extracción de este bivalvo, no hacía falta más que una varilla delgada para *picotear* la arena y así ubicar al objetivo, el cual se recogía con la mano y se depositaba en una *arpilla* o costal que luego era llevado a la lancha (Hernán, 27 de agosto de 2013; Tambo, 9 de noviembre de 2013).

En esta innovación tecnológica tuvo mucho que ver la presencia de otro *frastero*, Alfredo Cardozo, quien se desempeñaba como buzo profesional en Acapulco y había arribado a Punta Maldonado con la intención de comercializar un recurso que hasta entonces era totalmente inexplorado:

Llegó un señor de Acapulco que se llamaba... cómo se llamaba ese señor... ese era buzo y pidió permiso pa bucear aquí la almeja y sí, allí empezó. Cardozo. Alfredo Cardozo. Ese trajo el equipo de buceo y empezó a bucear la almeja... Y sí la hizo con la almeja. Hijuelachingada sacó un chingo de almeja ese hombre; hizo billete a lo cabrón. Hizo una casota en Acapulco, de material... A él le aprendieron muchos; le aprendieron. Se iban con él, ya empezaron a... y no era egoísta el señor, les decía cómo, cómo... (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

En resumen, para finales de la década de 1980 la actividad pesquera operaba de la siguiente manera: 1) los pescadores locales, organizados bajo la forma de una cooperativa que recibió el apoyo del gobierno para potenciar tanto la captura del recurso –mediante nuevas embarcaciones y aparejos- como su distribución y venta –mediante el mejoramiento de las vías de acceso, un vehículo de transporte terrestre y compradores fijos en el mercado de Acapulco-, lograron hasta cierto punto autonomía e independencia frente a los acaparadores *frasteros*; 2) estos acaparadores, sin embargo, nunca se fueron de la localidad, introdujeron nuevos saberes y tecnologías de pesca –verbigracia, los chinchorros de arrastre o las técnicas para el buceo de almeja- y compitieron con los socios-pescadores de la cooperativa por la apropiación y comercio de los recursos pesqueros, sobre todo de aquellos mejor valorados en el mercado regional; 3) tanto unos como otros emplearon a pescadores asalariados que, en su gran mayoría, provenían de otros lugares y arribaban al pueblo –de manera temporal o con la firme intención de asentarse- motivados por las inmensas posibilidades que brindaba una actividad en pleno auge; 4) las redes de intercambio y comercio intrarregional se modificaron, pues a la labor efectuada por *bandejeras* y comerciantes minoristas se añadió la participación de los propios socios-pescadores, quienes eventualmente se iban a *ranchear* producto de magro valor comercial a algunas de las localidades más alejadas de la región; 5) la “dinamización” que vivió la localidad durante las décadas de 1970 y 1980 propició la llegada de un nuevo actor, el turista, que a partir de entonces participará en la dinámica de compraventa y consumo de pescados y mariscos, mayormente en los períodos vacacionales o “temporadas altas” (Semana Santa, mitad de año, fiestas navideñas y de fin de año).

Sin embargo, cuando la pesca ribereña en El Faro alcanzaba su mayor apogeo, sobrevino una crisis productiva que se evidenció en la bancarrota de la cooperativa hacia 1990. ¿Cómo pudo ocurrir esto cuando, de acuerdo con uno de los testimonios presentados, apenas cinco años antes dicha sociedad había llegado a su pico máximo de producción? ¿Por qué su debacle fue, en apariencia, tan intempestiva? ¿Cuáles fueron, en últimas, los factores que propiciaron la crisis de la organización cooperativista en Punta Maldonado?

No le dieron manita de gato y la fueron dejando hasta que se quebró: crisis de la cooperativa y declive del auge pesquero.

La quiebra de la cooperativa pesquera en El Faro no fue del todo inesperada. En cierto modo, se presagiaba casi desde el momento mismo en que nació, primeramente, porque entre los socios nunca hubo una total separación con respecto a los acaparadores, quienes a la larga se quedaron con el control del proceso productivo en su conjunto. Tal fue el caso ya referido de Martín *Calimaya*, quien despachaba constantemente el producto que acumulaba durante sus continuas estancias en el pueblo: “Venía aquí también, acaparaba, hacía viajes y se lo llevaba a México, a Calimaya, se lo llevaba a Guadalajara... ya pasaba ocho, quince, a veces pasaba hasta veinte días. Y regresaba más, pero ya el pescado se lo estaban guardando” (Rina, 12 de agosto de 2016).

De este modo, la existencia de la cooperativa no evitó que algunos pescadores prefirieran entregar su monto de captura al *campamentero*, en gran parte, por el mejor precio que este les ofrecía. De ello dan cuenta dos antropólogos que visitaron brevemente Punta Maldonado a mediados de la década de 1980:

Además de la cooperativa hay permisionarios,⁸⁵ que son de otros lugares y han venido aquí a invertir su capital en la pesca. Bajo sus ramadas tienen gasolina, neveras y cerca de ellas están las embarcaciones que dan a trabajar a los pescadores libres. Estos prefieren trabajar con los permisionarios porque les pagan un poco más por el pescado

⁸⁵ El permisionario tiene aquí un significado equivalente al de “armador”, “acaparador” o *campamentero*. Es decir, hablamos de inversionistas o empresarios dueños de embarcaciones y artes de pesca, además de comerciantes, que compran la captura en puerto o en playa de cualquier pescador para revenderla en la ciudad de México o las grandes ciudades del país (Alcalá, 1999: 46-47). Para poder ejercer el derecho de compraventa del producto pesquero, requieren un permiso otorgado por la autoridad de pesca competente –de ahí el peculiar nombre-.

que la cooperativa. Por ejemplo, si ésta les paga a \$150.00 el kilo de guachinango, el permisionario se los paga a \$200.00. Asimismo, porque el permisionario les puede prestar dinero cuando se ven en apuros económicos (Rodríguez y García, 1985: 60).

Así las cosas, a pesar de la constitución de la cooperativa, la relación entre pescadores y armadores nunca se rompió. Antes bien, estos últimos crecieron económicamente a costa del trabajo de los primeros, como bien lo evidencia la recordada situación de Martín Vargas: “Se hizo grande él. Había mucho pescado, mucho. Grande se hizo. Al que le vendiera él le compraba. Yo le entregaba a él. Todos” (Armando, 14 de diciembre de 2016); “Ese señor se levantó de aquí. Cuando comenzó, comenzó con una camionetita... Él hizo fortuna, sus hijos quedaron bien parados por allá por donde vivía él” (Ramona, 14 de diciembre de 2016). Más todavía, con *Calimaya* se consolidó el vínculo asimétrico entre el patrón (*campamentero*) y el empleado (pescador), sobre la base de un salario que el primero pagaba al segundo en razón del monto de captura que este le entregaba, así como del precio que alcanzaba el producto en el mercado.

Pero al tiempo que el *campamentero* se alzaba, la cooperativa entraba en franco descenso. La razón era simple: si los socios no entregaban el producto de su trabajo a la sociedad, no se generaban ingresos para poder cubrir los gastos de operación de las lanchas, los insumos de pesca y las cuotas crediticias con las que se obtuvieron las embarcaciones, los motores y el vehículo de transporte terrestre:

Lo primero que uno tenía que hacer era entregar el producto a la cooperativa, pero ya habían unos que iban y vendían a otros o como quisieran, y ya no hubo producto y así ¿De qué se iba a pagar el combustible, el hielo, los anzuelos? Ya no funcionó más, y aun quedó la deuda, porque sólo la camioneta se pudo pagar, quedamos debiendo la lancha, los motores (Evaristo, 4 de septiembre de 2013).

En ese orden de ideas, al interior de la asociación se generó un gran problema en torno a la propiedad y el destino del producto pesquero. En teoría, los socios eran dueños de todos los medios de trabajo –lanchas, motores, trasmallos- y, por lo tanto, de la totalidad del producto que se obtenía con ellos; por tal razón, debían entregar sus pescas a los directivos de la asociación, quienes a su vez se encargaban de su distribución y comercialización, así como del reparto de los ingresos generados en función del monto de captura que cada miembro entregaba día tras día y semana tras semana. Pero en la práctica, los pescadores comenzaron

a desviar parcial o totalmente el producto hacia las manos de los *campamenteros* –y, en menor medida, las de las *bandejeras*–; de esta forma, el pescado, que en principio era de todos los socios, fue apropiado y destinado en procura de beneficios netamente individuales:

Funcionó bien como hasta el ochenta y ocho más o menos. Ahí se acabó. Se acabó. Se robaron el pescado los socios, ya el producto no lo llevaban. Llegaban: “No, no hay pesca. No, no sacamos nada”... Primero comenzó el uno, luego el otro y ya todos se robaron el pescado y lo vendían por otro lado. Imagínate, sin producto de dónde se iba a sacar para pagar que gasolina, que aceite, que todas esas chingaderas. Ya no había pa comprar combustible, ya no había pa darle mantenimiento porque hay que darle mantenimiento también a los motores, el motor se acaba... Y se fue acabando la cooperativa, ya no hubo recursos ¿De dónde? Si tiene algo y no produce, se acaba. Necesita que produzcas, que haiga de dónde, pero no. Nada. La cooperativa se quebró (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

Aunque el desvío del producto por parte de los socios fue una causa importante de la quiebra de la cooperativa, también fue perjudicial el mal manejo administrativo que llevaron a cabo algunos miembros del consejo directivo. A ese respecto, son numerosos los testimonios que dan cuenta del mal uso del ingreso que se obtenía por las ventas del pescado: “La cooperativa se perdió por la cuestión de que no saben administrarla” (Valerio, 28 de abril de 2016); “Está chiquita la bolsa, nunca se acaban las ganas de echar a la bolsa; nomás por eso se acabó” (Armando, 14 de diciembre de 2016); “Entre el presidente de la cooperativa y el presidente de vigilancia peleaban por ver quién sacaba más dinero... ¡Así cómo!” (Evaristo, 25 de septiembre de 2013); “Usted sabe que el dinero da comezón. Se sacaba pescado, toneladas; había dinero, pero el dinero a la bolsa” (Adrián, 26 de julio de 2016); “Eso se acabó porque echaban a la bolsa, echaban a la bolsa. Todos los socios” (Temístocles, 14 de mayo de 2016).

Concretamente, hay quienes recuerdan prácticas perniciosas en el manejo administrativo como, por ejemplo, la omisión deliberada de los ingresos por ventas en los libros de registro o determinados fraudes en la compra de motores fuera de borda, cuyo precio real de cotización estaba por debajo del valor que se presentaba ante la asamblea de socios (Chano, 1 de mayo de 2016). A lo anterior cabe añadir la progresiva falta de interés por mantener en funcionamiento a la asociación, lo que se evidencia en la pérdida de activos tan importantes como el centro de recepción y la fábrica de hielo:

No le dieron mantención, no le dieron manita de gato y la fueron dejando la fueron dejando hasta que se quebró. La fábrica de hielo está súper grande. Pero como las máquinas se dañaron, ya no hubo dinero para pagar, los socios se despartaron, se des... se desbarató la cooperativa. Los socios ya no trabajaban igual, ya cada quien se dedicó a hacer la suyo. La cooperativa ya fue dejando de producir. Cada quien tiró por su lado (Rina, 12 de agosto de 2016).

El desvío del producto y la mala administración fueron factores internos que sin duda alguna incidieron en la caída de la sociedad. Empero, también es importante considerar que no hubo un acompañamiento sostenido por parte del Estado en materia de gestión y buen gobierno en una organización cooperativista, cuestión que se antojaba esencial al tratarse de un modelo ajeno a la experiencia local y con el cual los pescadores nunca lograron familiarizarse. Dicho de otro modo, aunque el apoyo crediticio para acceder a tecnologías de navegación y pesca era necesario, también resultaban esenciales las asesorías técnicas y administrativas en aras de lograr que los pescadores tuvieran éxito en el manejo de un tipo de organización que les era extraña. Así, el desarrollo de la cooperativa estaba condenado al fracaso en la medida en que su lógica y sentido no fueran realmente apropiados por la población local.

En virtud de lo anterior, cabe señalar que el “viejo” modo de organización social en el cual sobresalían ciertas figuras de autoridad local conocidas como *caciques*, se extendió al interior de la estructura administrativa de la cooperativa. Para muchos habitantes actuales, durante las décadas de 1970 y 1980 don Chema Gutiérrez todavía era la principal figura de autoridad en el pueblo; cuando no asumía el cargo de comisario municipal designaba a la persona –por lo general, alguno de sus hermanos menores u otro poblador de su confianza- que habría de cumplir con dicho deber, el cual implicaba dirimir los conflictos, impartir justicia y gestionar obras públicas e infraestructura social –escuelas, puestos de salud, etc.-. Este modo jerárquico de organización se prolongó al interior de la cooperativa, de tal suerte que el proceso a priori “democrático” de elección de los roles directivos sucumbía ante la decisión final que tomaban los *caciques*. Por ende, los cargos administrativos siempre fueron desempeñados por las mismas personas, como bien apuntaba el señor Evaristo:

Nosotros decidíamos. O sea que cada año tocaba cambiar de presidente, secretario, tesorero y hacíamos el cambio, de nombre. El presidente pasaba a tesorero, el secretario a presidente de vigilancia y así. Íbamos pasando de puesto en puesto. Pero comoquiera era lo mismo. Ahí los que dirigían eran los mismos (2 de mayo de 2016).

En otras palabras, no había una verdadera democratización al interior de la cooperativa de la misma manera en que ni se vigilaba ni se sancionaba –en caso de que fuera pernicioso- el desempeño de los directivos. Por consiguiente, los malos manejos administrativos ocurrían sin penalización alguna y lo mismo pasaba cuando los socios vendían el producto por su lado sin rendir cuentas a la junta directiva. En suma, el modelo cooperativista y “democrático” que fue introducido por el Estado para la tecnificación y optimización de la actividad pesquera, chocó de frente con un tipo de organización basada en el control que ejercían determinadas figuras locales.

En consecuencia, el esfuerzo colectivo se vino abajo y la asociación se descapitalizó progresivamente hasta llegar a la bancarrota total. Los créditos apenas se terminaron de pagar, varios motores se descompusieron y quedaron sin arreglar y el centro de recepción quedó inutilizado para siempre. En cuanto a las embarcaciones, “ahí quedaron arrastradas unas, ya sin motor... algunas se vendieron, pero otras no; se les dieron a los socios, otros se las llevaron. Algunas, pero casi todas ahí se acabaron” (Evaristo, 25 de septiembre de 2013). La sociedad se deshizo y en los años siguientes cada pescador siguió por su cuenta, algunos como dueños de su propia lancha y otros en calidad de “asalariados” al servicio de los primeros o bien, de aquellos *campamenteros* que se asentaron definitivamente en el pueblo.

La historia de la cooperativa de El Faro es similar a la de otras tantas sociedades pesqueras en diversas partes de la República mexicana, que cayeron durante el mismo período y casi por las mismas razones: desorganización interna, irrespeto generalizado de las reglas, impericia administrativa de los directivos, dependencia frente a los armadores y ausencia de un acompañamiento técnico-pedagógico del Estado más allá de los créditos y el soporte tecnológico (Gatti, 1985: 49-50; Marín, 2007: 83-84). Aunado a ello, hay dos factores importantes que cabe referir: el primero, que se desprende del contexto nacional-internacional, tiene que ver con el proceso de acelerada descapitalización que empezó a vivir el país desde la década de 1980 –crisis de los precios petroleros, caída en los precios de exportación, disminución creciente de créditos e incentivos-, y que en un escenario de neoliberalismo en alza repercutió de forma negativa sobre el sector pesquero en su conjunto –reducción drástica de la inversión pública, venta y privatización de las empresas e instituciones estatales, desatención a las políticas pesqueras- (Marín, 2007: 84-89).

El segundo factor, situado en la escena local de Punta Maldonado, se asociaba a la prevalencia de una cierta organización sociopolítica que no seguía precisamente los principios de igualdad que se suponía debían regir en una cooperativa. Más todavía, a raíz de la primacía de ciertas figuras de autoridad –el grueso de ellas presentes desde los albores del pueblo-, los hasta entonces poco explotados recursos naturales que se obtuvieron por la vía del trabajo asociativo fueron capitalizados por unos cuantos que aprovecharon el ingente flujo de dinero para consolidar su posición económica frente a los demás. ¿De qué manera? A través de la extensión y acumulación de *encierros* –aun dentro del límite del ejido pero con uso y apropiación netamente individuales-, la obtención de cabezas de ganado, la renovación de viviendas, la compra de vehículos, la adquisición de determinados artículos domésticos que todavía no eran generalizados en la comunidad –en especial, el refrigerador y la televisión-, la incursión en nuevas actividades económicas –por ejemplo, servicios de hotel y restaurante dado el turismo incipiente- e, inclusive, la compra de lanchas por fuera de la cooperativa y para uso particular. Estas diferencias socioeconómicas, acentuadas con la captación individualizada de recursos monetarios que en principio debían beneficiar a toda una colectividad, en parte reflejan la debacle de una cooperativa pensada originalmente como una estrategia de “desarrollo” para todos y que, al final, sólo fue aprovechada por unos pocos.

A pesar de la caída de la cooperativa, una dinámica sociocultural había comenzado a gestarse desde los inicios de la misma. Me refiero al mestizaje, que incluso se haría mucho más intenso en los años siguientes. ¿Cómo se produjo esta dinámica? ¿Entre qué tipo de actores? ¿Qué implicaciones tuvo el mestizaje para el devenir del pueblo?

Son pura indiada: migración indígena y mestizaje en el boom de la cooperativa.

Durante los “tiempos del puerto”, el grueso de las familias residentes había migrado de locaciones cercanas a la bahía en las que el núcleo poblacional era “afrodescendiente” o *moreno*. La excepción más notoria a este patrón demográfico, según referí anteriormente, la constituía el tronco familiar de Candelaria Martínez, cuyos descendientes tenían diferentes orígenes. Tras el declive del puerto, durante los “tiempos de la apertura pesquera”, las pocas familias que permanecieron en la bahía –en su mayoría *morenas*- vieron la llegada progresiva de otros grupos familiares que provenían de zonas circundantes –de igual manera asociadas con la *gente morena*-, y que huían de la violencia agraria a la vez que buscaban tierras libres

y oportunidades de trabajo en una actividad en auge como lo era la pesca. Posteriormente, durante los “tiempos de la cooperativa”, comenzaron a llegar personas de lugares más lejanos. Tal fue el caso de la señora Rina, *güera* oriunda de la Tierra Caliente michoacana, presente en El Faro desde finales de la década de 1970. Desde su perspectiva, la migración al pueblo avanzó durante esos años “porque aquí hay mucho pescado, porque aquí la vida es barata, porque aquí hay formas de ganar dinero. Y una familia jala otra familia. Y así se fue haciendo grande este pueblo” (12 de agosto de 2016).

Empero, para muchos de los actuales pobladores el grueso de los flujos migratorios de esa época procedía de lugares menos distantes, asentados en las zonas de montaña de la misma región “costachiquense”, en los cuales la presencia indígena –en particular, *Nn’anncue* y *Ñuu Savi-* era muy significativa. A juicio de don Valerio: “Estos que están aquí es gente nueva. Estos son de Iqualapa, son de... de Xochis, de dondequiera. Son *pura indiada*, pura indiada... La mayoría pues, son puros *aindiaditos*” (28 de abril de 2016. Énfasis añadido).⁸⁶

¿Qué fue lo que motivó la llegada de estas personas, de la *pura indiada* a la cual se refiere don Valerio? Desde la perspectiva del migrante indígena, la principal razón era la búsqueda de mejores oportunidades de vida ante la dureza de las condiciones materiales de existencia en el lugar de origen; en ese contexto, el auge de la pesca en Punta Maldonado resultaba un polo atrayente para algunas familias indígenas que vivían en la pobreza. Por ejemplo, doña Lina es una *Ñuu Savi* oriunda de Acalmani (Iqualapa) quien reside en El Faro desde finales de la década de 1980, y cuya experiencia de vida evidencia la situación referida:

Nosotros semos muy pobres. Sí, vivimos bien, felices, pero muy pobres. Todos: mi papá, mi mamá, mis hermanos. Yo recuerdo que para ganarme un boli tenía que ir y acarrear agua dos veces. Dos veces. O para comerme un pan tostado nos íbamos a recoger del maíz que pizcaban, de lo que sobraba, nos íbamos y cambiaba mi mamá un litro de maíz por un pan tostado, que nos daba. En veces no comíamos. Si tantito un pan con te de jengibre al desayuno, en vez de café... Por eso fue que vinimos a dar acá, *buscando la vida* (14 de diciembre de 2016. Énfasis añadido).

⁸⁶ No deja de resultar paradójico que mi interlocutor, quien es hijo de una mujer tenida por *india* y cuyo apodo entre los más viejos es precisamente “El Indio”, se refiera a tales familias migrantes con términos como *pura indiada* o *aindiaditos*. Esto muestra, una vez más, la complejidad de las narrativas identitarias: aun cuando él no se asume *indio*, tanto por sus orígenes como por sus rasgos físicos es categorizado con dicho término por sus pares, y al mismo tiempo, utiliza tal categoría para definir –de manera algo despectiva- a familias y personas que proceden de lugares usualmente marcados como “indígenas”.

Esta idea de “buscar la vida” como principal motivo de la migración indígena hacia El Faro es compartida por algunos de los habitantes más antiguos del pueblo: “La gente vino porque de dónde venían no había cómo trabajar. Acá sí había antes con la pesca. Quizás uno le dijo al otro, el otro al otro y así fueron llegando” (Armando, 19 de julio de 2016). Para ese entonces, la bonanza pesquera había propiciado que algunos habitantes de Punta Maldonado –particularmente los socios prominentes de la cooperativa- ampliaran sus terrenos, cultivaran productos comerciales como el ajonjolí, adquirieran cabezas de ganado vacuno y extendieran así sus fuentes de ingreso hacia otras actividades productivas. En ese escenario, la mano de obra indígena y migrante encontró su principal nicho laboral puesto que el trabajo que en principio buscaban se relacionaba más con las tareas agrícolas a las cuales estaban habituados en sus lugares de origen: *chaponar*, sembrar, limpiar los cultivos y cosechar.⁸⁷ Asimismo, esos migrantes *indios* realizaron actividades como levantar cercas de alambre, repararlas o reemplazarlas cuando era necesario y, en algunos casos, alimentar y vigilar al ganado.

Al inicio, las migraciones eran de carácter temporal ya que una vez concluida la labor por la cual habían sido contratados –por ejemplo, desmalezar un área de cultivo o recoger el producto cultivado-, los trabajadores retornaban a sus pueblos de origen. No obstante, algunos hombres empezaron a probar suerte en la pesca y se emplearon para los socios de la cooperativa en calidad de “asalariados”; con el tiempo, se establecieron permanentemente en el pueblo junto con sus familias, o bien, conformaron unas nuevas al forjar vínculos maritales con las *fareñas*. También ocurrió lo contrario: mujeres indígenas que arribaron a la localidad –por lo general, a petición de los hermanos que ya laboraban allí en oficios tanto pesqueros como agropecuarios- y que luego de hallar trabajo en tareas domésticas –ayudando en la cocina, en la limpieza de los hogares y hasta en la crianza de niños- o comerciales –vendiendo y revendiendo pescado o alimentos en general: tamales, tortillas-, se unieron eventualmente con algunos *fareños* (Cirina, 19 de julio de 2016; Lina, 14 de diciembre de 2016). En virtud de ello, se gestó un proceso de mestizaje que poco a poco contribuyó al crecimiento demográfico de Punta Maldonado:

⁸⁷ A ese respecto, cabe señalar que en poblaciones aledañas como San Nicolás también hubo presencia, durante ese mismo período, de mano de obra “indígena” migrante que trabajaba fundamentalmente en las faenas agrícolas (Gutiérrez Ávila, 1988: 24).

A través de la pesca la gente empezó a regresar. Poco a poco. Poco a poco, poco a poco empezó a regresar, empezó a regresar, empezó a regresar. Y es la que tiene ahorita a El Faro así, pues, la pesca. Vino la gente, le gusta y si tiene ganas, se queda, se queda y le echa ganas. No, ahorita muchísima gente de muchísimos lugares. De todos. De Xochistlahuaca por ejemplo, una hermanita de los que están ahorita trabajando conmigo [en la *chapona*] que vienen de Xochis, ya está viviendo aquí. Esperanza, y como ella hay muchos. Nomás que no los conozco. Pero muchísima gente de toditos los lugares. Desde Xochis, desde Marquelia, Juchitán, todo eso... y todo lo que es alrededor de acá Oaxaca y todo eso. Así se van armando pues los pueblos, de los lugares más cercanos... (Evaristo, 2 de mayo de 2016).

En suma, tanto para los migrantes como para los *criollos* el desarrollo pesquero asociado al auge de la cooperativa fue lo que generó el arribo de familias y personas *frasteras*, la mayoría de origen indígena, que poco a poco se mezclaron con la población local e incidieron en el aumento demográfico de la localidad. Esta dinámica migratoria fue intensa al punto que hay quienes tienden a pensar que el grueso de la población actual es, en realidad, de origen *frastero*; cabe recordar el comentario de Santiago, citado en el epígrafe del capítulo, o la apreciación de don Armando, un moreno avecindado en El Faro desde hace casi cincuenta años:

Muchos de los que están aquí vienen de fuera. No son los meros de acá, sino que vinieron de otros lados... Yo mismo tampoco soy de aquí, pero fui de los primeros en venir. Cuando vine por primera vez todo esto era puro monte. Aquí no había otra cosa que monte... Pero ya los meros criollos ya son pocos... Pero, ¿Quién es mero de aquí? (14 de diciembre de 2016).

La interrogante formulada por don Armando es sumamente pertinente en cuanto muestra la incertidumbre inherente a las narrativas identitarias en El Faro. ¿Quién es mero de aquí? ¿Quiénes son *criollos*? Ciertamente, con la llegada de los *frasteros* se generaron intensos procesos de mestizaje que a la larga desestabilizaron –si es que alguna vez fueron realmente estables– categorías de identidad como *moreno* o *criollo*. ¿Hasta qué punto asumirse *moreno(a)* cuando alguno de los progenitores se percibe y es percibido como *indio(a)* proveniente de comunidades de Ometepec, Igualapa o Xochistlahuaca? ¿Cómo reivindicar una identidad *criolla* cuando el padre o la madre son originarios de otros lugares?

Aquí es donde cobra una gran importancia la pesca ribereña en el devenir de Punta Maldonado, pues no sólo dio pie a los trascendentales cambios en la vida diaria a los cuales

me referí antes –monetización, integración local-regional, “dinamización” de la cotidianidad, afianzamiento de las diferencias socioeconómicas internas, migraciones intrarregionales, crecimiento demográfico-, sino también incidió en los procesos de mestizaje que a la larga cimentarían nuevas categorías de autoidentificación colectiva estrechamente relacionadas: *revueltos/mestizos* (cuyo anclaje étnico-cultural diluye la frontera ente *moreno e indio*) y *fareños* (cuyo anclaje espacial reinterpreta la distinción entre *criollo y frastero*).

Recapitulando, durante “los tiempos de la cooperativa” se produjeron tres procesos relevantes que hicieron de la pesca ribereña un motor social en Punta Maldonado. Primero, la potencialización de la actividad en cuestión gracias al apoyo crediticio y tecnológico otorgado por el Estado, pero también, al continuo aprendizaje empírico de los pescadores y su descubrimiento de otros saberes y técnicas de captura. Segundo, el establecimiento de una serie de asimetrías sociales tras la formalización de la cooperativa, las cuales se resumen en tres ejes: a) el vínculo entre pescadores socios (*criollos*, mayormente *morenos*) y pescadores asalariados (*frasteros*, tanto *morenos* de zonas circundantes como *indios* de las partes altas de la región), en el cual los segundos eran empleados por los primeros, quienes a su vez poseían los medios de trabajo y obtenían ciertos beneficios materiales por el hecho de pertenecer a una cooperativa; b) la relación entre socios-pescadores y *campamenteros* (*frasteros* de origen blanco-mestizo), pues aun cuando los primeros lograron una cierta autonomía en cuanto a la captura y distribución del recurso pesquero, en esencia fueron los segundos quienes dominaron la comercialización regional y extrarregional del producto; y c) la división social de la comunidad entre quienes capitalizaron la bonanza de la pesca a través de la cooperativa –*caciques* locales, descendientes de los primeros pobladores- y quienes no lo hicieron.

Finalmente, el tercer proceso tuvo que ver con el mestizaje que se acrecienta en la localidad a raíz de las migraciones generadas por el boom pesquero; un mestizaje que en el curso de los años será cada vez mayor e incidirá en las narrativas colectivas de la identidad.

Los tiempos de la emigración, 1990-hoy.

La última etapa del “pasado reciente” de El Faro coincide con los fenómenos transmigratorios que han marcado al orden global desde el último cuarto del siglo XX. La economía neoliberal,

la precarización laboral y la crisis generalizada del sector productivo –en el ámbito nacional- aunadas a la sobreexplotación de los recursos marinos –en el plano local-, repercutieron en la bonanza pesquera del período anterior e impulsaron las emigraciones de los *fareños* hacia el vecino país del norte. Pero si bien estos procesos han reconfigurado las dinámicas sociales de la localidad, la pesca sigue vigente como el principal modo de subsistencia y los mestizajes continúan siendo parte activa de la cotidianidad.

Comenzaron a irse por montones: el Norte como destino y la nueva faceta de la migración.

La bancarrota de la cooperativa pesquera supuso un nuevo período en la vida de los pobladores de Punta Maldonado. Por un lado, marcó el fin de la gran bonanza vivida en las dos décadas anteriores; una bonanza que, a juzgar por los comentarios de varios habitantes, nunca volvería a darse con la pesca a pesar de que esta siguió siendo el motor del pueblo. Por otro lado, implicó la plena incursión de los pobladores en otras actividades económicas (agricultura comercial, ganadería, turismo) que servirán de complemento a una dinámica productiva afectada por la creciente disminución de los recursos naturales así como por la descapitalización del sector tanto en el ámbito local como en el regional y nacional (Alcalá, 2003; Marín, 2007). Por último, incidió en la emigración creciente hacia el *Norte* –término con el que coloquialmente es denominado Estados Unidos-, un fenómeno que desde la década de 1990 es cada vez más trascendental en la Costa Chica (Cárdenas Cisneros, 2004; Masferrer, 2014; Quecha, 2011a y 2011b; Quiroz, 2009).

De esta forma, en la actualidad El Faro transita por una época que denomino los “tiempos de la migración”. No obstante, a mi juicio esta migración hay que entenderla en una doble vía: por un lado, como movimientos poblacionales de entrada y a una escala microrregional, y por el otro, como movimientos poblacionales de salida y a una escala extrarregional, nacional e internacional.

En cuanto al primer tipo de migración, como bien han señalado otros autores, hay cuestiones nodales que han trazado los desplazamientos a lo largo del tiempo: colonización, necesidad de mano de obra temporal, rutas comerciales entre diferentes microrregiones (Lara Millán, 2008: 14-15; Quecha, 2015c: 162). A ese respecto, ya he referido cómo el origen y crecimiento de El Faro ha ido de la mano con diferentes flujos migratorios en la escena

intrarregional: primero, durante los “tiempos del puerto”, familias y personas procedentes de asentamientos cercanos de la planicie costera, que arribaron a la bahía para insertarse en el trabajo de carga y descarga de mercancías. Luego, en los “tiempos de la apertura pesquera”, familias y personas, algunas oriundas de locaciones más alejadas dentro de la misma región, que llegaron por motivo de conflictos familiares, búsqueda de tierras y fuentes de trabajo (pesca). Más tarde, durante los “tiempos de la cooperativa”, familias y personas, varias de ellas procedentes de las zonas altas o de montaña, que se asentaron en la localidad atraídas por la creciente bonanza de la actividad pesquera. Finalmente, en los últimos veinte años, familias y personas que continúan bajando de pueblos indígenas de la montaña y cuya presencia no sólo se traduce en mano de obra para las actividades pesqueras y agropecuarias, sino también, en la fuente de nuevos intercambios y mestizajes con la población local –un aspecto crucial sobre el cual volveré al final-.

Por su parte, los movimientos de salida o migraciones extrarregionales también han sido comunes en Punta Maldonado y la Costa Chica, y ello incluye los viajes internacionales. Según recuerda doña Ramona, cuando ella era niña ya se sabía de personas que se habían aventurado a viajar a Estados Unidos o a las zonas fronterizas con dicho país: “Desde cuando estaba viva mi abuela ya existía ese mentado Norte. Ya entonces se iban pa allá, pero más poquitos. No todo el mundo. Te hablo de unos cincuenta, sesenta años... No salía la gente. Pero ya luego comenzaron a irse por montones” (22 de octubre de 2016).

Sin embargo, como bien puede advertirse en el relato, pese a que la migración internacional ya existía,⁸⁸ ésta todavía no era común ni significativa para la población local. En ese orden de ideas, mucho antes de que los habitantes fijaran su destino en el vecino país del norte, hubo quienes formaron parte de la mano de obra que contribuyó a la primera ola del desarrollo de la infraestructura turística y hotelera de Acapulco durante las décadas de 1940 y 1950 (Cárdenas Cisneros, 2004: 60; Luna, 1975: 122). Bien rememora don Evaristo: “Acapulco era entonces como es ahora el Norte. Había mucho trabajo. En construcción, hoteles. Mucha chamba... Un año dilaté por allá” (18 de julio de 2016). Don Adrián fue otro

⁸⁸ A ese respecto, un antecedente importante en la emigración hacia Estados Unidos la encontramos en el Programa Bracero (1942-1964), que impulsó la salida masiva de “indígenas” oaxaqueños, en especial mixtecos y zapotecos (Quecha, 2015c: 162). No obstante, en lo relativo a los afrodescendientes de la Costa Chica, los flujos poblacionales al vecino país del norte sólo se darían con mayor fuerza hasta la década de 1990.

de los primeros pobladores de El Faro que residió durante algún tiempo en el puerto acapulqueño, en donde laboró como pescador y doblador –“el que trueno la piedra con la dinamita”- antes de regresar hacia 1960 (26 de julio de 2016). Además del factor laboral, y al igual que sucedió en otras partes de la región (Quecha, 2011a y 2011b), los desplazamientos fuera de la región obedecieron a cuestiones de estudio; tal fue el caso de Pedro Peláez –hijo menor de doña Cande-, quien partió hacia la Ciudad de México a fin de cursar estudios técnicos de mecánica y electrónica, entre finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 (Rina, 12 de agosto de 2016).

Empero, ni los desplazamientos por motivos académicos ni aquellos por razones laborales desembocaban en el asentamiento permanente de los lugareños fuera de su pueblo y de su región; se trataba, más bien, de estancias temporales tras las cuales los migrantes retornaban y se vinculaban a las actividades agropecuarias y/o pesqueras que se realizaban día con día. Ese fue el caso de don Evaristo: “Llegué y me puse otra vez a trabajar al monte de peón, pero con más ganas. Entonces ya se levantaba mucho ajonjolí, maíz, chile... Conseguí mujer. Después, con la cooperativa ya conseguí otro modo de vida con la pesca” (18 de julio de 2016).

Hacia mediados de la década de 1980 la lógica de las “migraciones externas” comenzaría a cambiar, pues las salidas eran cada vez más numerosas, frecuentes y prolongadas y los lugares de llegada se hacían cada vez más distantes. Si anteriormente el objetivo de destino era Acapulco y Ciudad de México –u otras ciudades del interior de la República-, a partir de esos años el *Norte* se incorporó de forma definitiva dentro del radar migratorio (Cárdenas Cisneros, 2004: 61). En ese tenor, plantea Citlali Quecha:

Los ajustes estructurales que a escala planetaria se llevaron a cabo para implementar el neoliberalismo, los países en desarrollo tuvieron que someterse a los dictados de los grandes organismos financieros globales que pretendían priorizar el libre mercado. Con ello, las economías regionales se vieron mermadas en el marco de la caída de los precios del petróleo, lo que originó que los pobladores de las regiones afectadas buscaran opciones de manutención de sus territorios de origen, ya que se encontraba en marcha la internacionalización de la producción. Este hecho sostenía fuertes procesos de pauperización principalmente en los países en desarrollo, lo que motivó la emigración hacia las ciudades y naciones donde el capital se concentraba (Quecha, 2015b: 94).

En fin, las migraciones han signado la historia de la región y los crecientes desplazamientos al *Norte* constituyen la nueva etapa de una dinámica estructural. Esta etapa se enmarca en el contexto del neoliberalismo global y las crisis económicas locales, en las cuales se gestaron las condiciones que precisamente motivaron la salida creciente de los habitantes de la Costa Chica hacia Estados Unidos (Quiroz, 2009). En lugares como Corralero, Collantes y El Ciruelo, el abaratamiento de los productos agrícolas a consecuencia de la caída en los precios del petróleo, fue un factor clave en la emigración de sus pobladores a partir de la década de 1990 (Quecha, 2006, 2011a, 2015c). En Punta Maldonado, hay una razón adicional sobre la que abundaré a continuación: el agotamiento progresivo de los recursos pesqueros.

Quiéramos o no quiéramos el pescado se va a ir escaseando: sobreexplotación, tecnologías depredadoras e incidencias en la emigración.

Gran parte de la bonanza pesquera que hubo durante los “tiempos de la cooperativa” fue posible gracias a la abundancia de recursos naturales, que hasta entonces no habían sido explotados con intensidad. A ese respecto, Abdón recuerda con añoranza aquellos tiempos en que “se podía escoger el pescado”, dada la gran disponibilidad de especies que ofrecía el entorno inmediato:

Había mucho pescado. Uno lo escogía. Nos íbamos atrás, por acá, al pescadero; andábamos en la lancha y sacábamos de este tamaño pequeño: “No, de este no. Vámonos pa acá”. Salía ya así de este tamaño. “No, vamos por otro más grande”. Y nos movíamos más y listo. “Ya, ora, de este”. Pescados así de grandes que uno escogía. Corvinas de tres y cuatro kilos, aquí cerquita, como a cuatro brazadas de hondura. O hasta menos. Sí, había mucho (22 de septiembre de 2016).

Como referí previamente, el aprovechamiento de los recursos fue potenciado por los cambios tecnológicos acaecidos a comienzos de la década de 1970, tras la creación de la cooperativa. Por ejemplo, la sustitución de las canoas de parota por las lanchas en fibra de vidrio impulsadas por motor fuera de borda, propició una mejor y más rápida navegabilidad; la introducción de tecnologías pesqueras como chinchorros playeros, trasmallos, cimbras y compresoras de aire (para practicar el buceo), favoreció el incremento de la captura tanto en cantidad como en diversidad de especies a explotar; la generalización del hielo permitió la prolongación de las jornadas en el mar –pues ahora era posible conservar fresco el producto

por más tiempo- y la instalación de energía eléctrica junto con la llegada de objetos de uso cotidiano como el refrigerador, posibilitaron la preservación y acumulación de recursos rápidamente perecederos. A raíz de estos cambios tecnológicos, la producción pesquera se incrementó y de igual modo creció la comunidad, la cual comenzó a recibir progresivamente población migrante que se vinculó día a día en la dinámica de la pesca.

Sin embargo, esta articulación de elementos –alta oferta de recursos naturales, novedades tecnológicas en el ejercicio de la pesca, incremento demográfico- devino en la creciente sobreexplotación del entorno circundante y en un paulatino agotamiento de especies otrora abundantes: “Aquí ya no hay ese mero grande. Lo acabamos... Así como la [tortuga] machincuepo. Le dábamos y le dábamos hasta que la extinguieron por acá; ya no sale... Así igual ese mero grande. Ahora nomás puro chiquito. No crece más” (Kevin, 14 de julio de 2016). Quizá el caso más dramático fue el de la tortuga laúd (*Dermochelys coriácea*), localmente conocida como *garapacho* o *machincuepo*, la cual fue explotada intensivamente hasta comienzos de la década de 1990: “Sacaban toneladas de tortuga. El gobierno les daba permiso, para que sacaran la tortuga. Pero después como ya se, se vino esto que se está perdiendo y todo eso, ya cortaron esos permisos. Pero sacaban chingueros de tortuga” (Rina, 12 de agosto de 2016).⁸⁹

Como bien lo señala don Evaristo, anterior a la conformación de la cooperativa los recursos pesqueros eran abundantes y la cantidad de personas que subsistía de ellos no era tan grande; esta situación empezó a cambiar con la migración impulsada por la puesta en marcha de dicha asociación: “Se sacaba harto pescado, pero ahora ya somos muchos en el pueblo. Se ha ido acabando, ya no hay como antes” (4 de septiembre de 2016). En gran medida, el incremento de las unidades productivas aunado a la falta de regulación ambiental, condujeron a un aprovechamiento desmedido de los recursos que incluso llevaba a que los socios-pescadores regalaran aquellos especímenes con menor salida comercial a fin de evitar su pudrición:

⁸⁹ Sin embargo, la explotación del quelonio no solamente se encauzó hacia la comercialización regional puesto que también tuvo usos festivos: “Hacían barbacoa con su carne, que para las bodas, que para los quince años” (Kevin, 14 de julio de 2016), e incluso, también se le empleó como carnada para el ejercicio mismo de la pesca: “La matábamos pa encarnar una cimbra pal tiburón. Como carnada, como carnada, le entrábamos al machincuepo, pun, ahí lo trozábamos. A ponerlo en la cimbra, a encarnarla, ¿me entiende? Por eso el animal se fue, se espantó. Se fue. Lo mataban en la playa” (Feliciano, 1 de mayo de 2016).

Cirina: Había mucho pescado. Regalaban el blanco.

Evaristo: Todo lo que es el jurel, el buzo, la bocadenovia, ¿Quién te compraba eso? Eso ahí se quedaba. Lo regalaban. Porque con la cooperativa nosotros escogíamos el pescado. Nos llevábamos el puro grande, el guacho grande, el blanco grande, y ese pequeñito lo dejábamos aquí. Aquí lo regalábamos. Venían de Montecillos, de San Nicolás, de El Tamale, de Cuaji, ¡eso de dónde no venían!, por ese pescado. Había muy mucho (16 de abril de 2016).

Otro factor que sin duda incidió negativamente en la disponibilidad de los recursos pesqueros fue la introducción del trasmallo de fondo, hacia mediados de la década de 1990. De acuerdo con don Chano, este artefacto llegó a Punta Maldonado procedente de la vecina localidad de Barra Tecoanapa (municipio de Marquelia), en donde a su vez había sido introducido por un empresario de la pesca oriundo de la Costa Grande de Guerrero; como puede advertirse en su relato, los pescadores *fareños* muy rápidamente notaron el efecto nocivo de esta red:

Ese trasmallo lo trajeron por acá una gente que venían de Petacalco, abajo por la Costa Grande, por allá, llegaron a esta zona por La Barra; de este lado por allí acamparon, y un señor que le decíamos, se llamaba Ranferi. Ahí tuvimos nosotros problemas con este señor. ¿Por qué razón? Porque, en la época de lluvia, cuando él llegó, a las seis de la tarde, cinco de la tarde tiraba su equipo, trasmallo. Y se regresaban a la orilla allá. Iban a revisarlo hasta el otro día. A las cinco de la mañana, en veces iba a las cuatro, a las cinco, a revisar el trasmallo; ese trasmallo lo dejaban toda la noche. Lo que pasaba ahí, que ellos, no lo revisaban, por decirlo, a las diez, once de la noche, todo ese pescado que se enganchaba, de seis de la tarde a once de la noche, se dañaba, se echaba a perder. ¿Por qué? Porque el agua del mar caliente, caliente en la noche, y ese pescado caía temprano. Todo ese que caía temprano, todo, ya estaba... Se podría. Entonces, ahí nosotros veíamos que el trasmallo ese que cargaba ese hombre, estaba dañando el pescado; lo estaba echando a perder. Al otro día que iban a revisar, tiraban pescadales de guachinango... maaaaanchas de pescado muerto. Y ahí empezamos nosotros a meterle este, pleito, que sacaran esa red. Porque era más lo que tiraba que lo que aprovechaba. Anduvimos, anduvimos, anduvimos, anduvimos peleando, anduvimos peleando... Ehh, le ganamos. Le ganamos ese pleito... ganamos el pleito, se fue el señor. Volvió a haber muuucho guachinango de nuevo (1 de mayo de 2016).

A pesar de este aparente “triumfo”, la red agallera de fondo no desapareció de la cotidianidad pesquera en la zona; de hecho, al decir de los *fareños* esta es la principal arte de pesca entre los *barreños*. En lo que respecta a Punta Maldonado, aunque su uso ha sido exiguo y limitado a los meses de lluvia [ver Capítulo 6], de todas formas ha habido consecuencias perniciosas

para el entorno marino, “porque ese trasmallo, si se revientan las boyas, se queda abajo, ese trasmallo sigue matando, sigue matando” (Chano, 1 de mayo de 2016). Don Chano da cuenta de la capacidad destructiva de estas redes al relatar lo que personalmente ha encontrado entre las mismas: “Y ahí en esas piedras, había trasmallo de lo que no te imaginas, cargaba pescado vivo, pescado muerto, esqueleto, huesos, hasta hueso de tortuga cargaba el trasmallo... todo lo que se trababa y se quedaba, así andaba matando el pescado”.

Aunque la utilización del trasmallo de fondo contribuyó a la depredación de diversas especies, el incremento de las unidades productivas y el empleo incesante de otras tecnologías de pesca –cimbras, cuerdas, trasmallos langosteros, chinchorros playeros- también incidieron en el agotamiento progresivo de los recursos; como bien señala don Evaristo, “ahorita hay muchísima lancha y muchísima gente. No hay pescado” (16 de abril de 2016). En ese orden de ideas, la llegada del trasmallo de fondo agudizó una problemática que, por lo visto, ya venía gestándose a raíz de las migraciones, el incremento poblacional y la presión sostenida sobre los recursos pesqueros:

Con trasmallo es peor, pero sin trasmallo [el pescado] igual tiene que irse acabando. ¿Cómo era antes? Había muchísimo pescado al principio, porque no se pescaba, salía hasta la playa. Posteriormente comenzamos a pescar en canoa. ¿Qué podíamos sacar en esa chingada canoa? Casi nada. Después: dos, tres, cuatro, cinco embarcaciones. Después seis, después siete. En esos tiempos, si entraba un cardumen de guacho, que todo el tiempo había ¿Por qué? Porque era poquito el producto que se estaba capturando. Pero ora, Punta Maldonado tiene como cien lanchas; La Barra otras cien, en Marquelia otras cien. Entonces, si entraran cien toneladas de guacho, repártalo en trescientas embarcaciones, en cuatro días se los lleva la chingada. Ya lo tienen en la playa. Y eso también, poniéndose a pensar, ha bajado la situación de la pesca; porque hay muchísima gente. En cambio nosotros, con cinco embarcaciones, ¿Qué podíamos sacar? Entraban cien toneladas, teníamos pa estar sacando toda la seca: estaba lleno de huachinango... Por eso, quiéramos o no quiéramos el pescado se va a ir escaseando. Con trasmallo o sin trasmallo (Evaristo, 16 de septiembre de 2016).

La creciente escasez de pescado fue un hecho puntual que, sumado a otros factores como la quiebra de la cooperativa y la descapitalización del sector, motivó a muchas personas de la comunidad a migrar hacia Estados Unidos. En consecuencia, la emigración se tornó en una realidad visible que a día de hoy incide de forma notable en la cotidianidad de los actores locales, y de ahí la relevancia de comprender la especificidad de estos flujos poblacionales:

¿Quiénes fueron los primeros en migrar? ¿A qué se dedicaron durante su estancia en el *Norte*? ¿Por qué regresaron, los que lo hicieron? ¿Qué importancia tuvo esa experiencia migratoria para aquellos que sí se quedaron? ¿Cómo incidió en las prácticas de la pesca?

Se quedó pobre El Faro de gente: las experiencias de la migración hacia Estados Unidos y los efectos en la cotidianidad.

No existe total certeza sobre la primera persona de la comunidad que viajó hacia Estados Unidos para quedarse. En mis pláticas cotidianas, varios nombres eran mencionados: Valente Sosa, Nacho Barreño, Andrés Chupín, Martha Gutiérrez, además de los integrantes –casi siempre varones- de algunas de las familias más antiguas del pueblo (Candela, Bernal, Valdiviez, Soto, Gutiérrez). Eran, en su mayoría, hombres jóvenes –casados y solteros- que salieron a mediados de la década de 1990, algunos de ellos acompañados de sus esposas.⁹⁰ Los destinos de los migrantes eran diversos –California, Georgia, Texas, Virginia y Nueva York-, pero paulatinamente convergieron en torno a un lugar: Raleigh, Carolina del Norte.

Aunque es difícil saber con exactitud la cantidad de personas que emigraron a Raleigh –o a cualquier otra ciudad en Estados Unidos-, sí es posible advertir la magnitud del fenómeno en los testimonios de quienes permanecieron en la zona.⁹¹ Doña Cirina, por ejemplo, recuerda que a raíz de estos flujos poblacionales “se quedó pobre El Faro de gente” (29 de septiembre de 2016). En efecto, tanto ella como otros habitantes perciben que las constantes salidas hacia Estados Unidos, en muchos casos sin retorno a la vista, mermaron la afluencia de gente que había en la localidad hacia finales de la década de 1980: “Muchos se fueron pal Norte. De por sí que ya comenzaban a irse. Se fueron pal Norte a buscar la vida, a buscarla del otro lado. Mucha gente se fue” (29 de septiembre de 2016).

⁹⁰ En ese sentido, la trayectoria histórica de la emigración al *Norte* es similar a la descrita por Citlali Quecha para el caso de Corralero, en donde los primeros en salir fueron hombres casados, después hombres solteros y finalmente mujeres. A su vez, las primeras mujeres en emigrar fueron las casadas –que fueron al encuentro de sus maridos o incluso viajaron al mismo tiempo con ellos-, seguidas de madres solteras y separadas, y finalmente, de jóvenes sin hijos (Quecha, 2015c: 99-102).

⁹¹ Uno de los mayores problemas es conocer con exactitud cuántas personas se fueron y cuántas aún no han retornado. Infortunadamente, no hay censos o estadísticas locales que permitan obtener un conocimiento aproximado –en términos numéricos o porcentuales- de la situación poblacional en El Faro a raíz de la migración creciente hacia Estados Unidos. De ahí la importancia de las narrativas orales, que aunque no aportan cifras sí vislumbran un acercamiento cualitativo a la magnitud del fenómeno migratorio en la localidad.

Ahora bien, la experiencia migratoria produjo efectos tanto en quienes salieron como en quienes se quedaron. El caso de Baco ejemplifica la situación de los primeros. En octubre de 1999, él migró a Raleigh junto a su entonces esposa, Marcela. A lo largo de su estadía, trabajó en diferentes actividades informales: *roofing* (composición y arreglo de tejados), *gardening* (limpieza de jardines), *house-building* (carpintería), *fences* (construcción y reparación de cercas), entre otras tareas a las que dedicaba un promedio de 40 a 50 horas a la semana, y por las cuales recibía una paga de US \$8 a 12 la hora:

Allá [en Raleigh] recibí el año 2000. Hasta el 2009 me vine de regreso... En todo eso tuve oportunidad cuando andaba por allá: en el *roofing*, el *gardening*. Sí, tuve oportunidad... en veces me echaba las 48, las 50 horas a la semana. Porque también trabajaba los fines de semana. De ahí luego me fui a trabajar a Virginia, Georgia, Winston Salem (29 de agosto de 2016).

El relato de Baco es similar al de muchos pobladores de Punta Maldonado que partieron al *Norte* y encontraron su espacio laboral en el sector informal de la construcción. Algunos aún viven en Raleigh o en ciudades cercanas como Winston Salem y parecen haberse asentado definitivamente en territorio estadounidense; otros, como Baco, retornaron por distintos motivos. En su caso, los problemas familiares y la disminución progresiva del ganado que había dejado al partir fueron las razones que lo llevaron a volver: “Yo no me quería venir de allá. Estaba bien allá, seguro. Si no porque mi terreno acá se estaba viniendo abajo. Las vacas que había dejado no abundaban, se morían y todo eso se iba perdiendo. Por eso me vine” (29 de agosto de 2016). Empero, también hubo situaciones como las de Juan, quien nunca logró acoplarse a los ritmos de la vida en un país extraño:

Un año y tres meses duré yo allá. Con la mujer me fui, pero no me jallé, no me jallé. Me enfadé rápido. Allá es otro ritmo, el gabacho tiene otra manera de hacer las cosas. Puro del trabajo al departamento, del departamento al trabajo y así todos los días hasta el domingo. Quien tenga su carrito sale un rato a las tiendas a comprar comida para la semana y ya se regresa a la casa. O va a visitar a un amigo o algo... Pero noo, eso se aburre uno. Se siente uno esclavo: del trabajo a la casa de la casa al trabajo. No es como aquí, que está uno más libre; puede uno llegar, pendejear un rato, estarse aquí... más libre, ¿me entiendes? “Noo, vámonos a la chingada. Vámonos de vuelta”, le dije a la vieja. Nos vinimos más pa acá (23 de abril de 2016).

Así, las experiencias de los migrantes fueron –y son- diversas. Aquellos que se quedaron en el *Norte* y llevan veinte o más años de residencia, abandonaron para siempre las prácticas pesqueras y agro-ganaderas que constituían su modo de subsistencia en El Faro; en vez de eso, consolidaron su nicho laboral en Raleigh y pasaron de ser obreros a contratistas que acogen a más migrantes y los integran en distintas tareas de la construcción. Con hijos e hijas nacidos en suelo estadounidense, estos “migrantes asentados” no regresaron a su lugar de origen, a excepción de las cortas y poco frecuentes temporadas de visita tras las cuales viajan de vuelta a Raleigh, en donde han forjado una nueva vida.

Por su parte, entre quienes sí regresaron a Punta Maldonado, los “migrantes retornados”, hay una variedad de situaciones: desde aquellos que *la hicieron* –es decir, aprovecharon su estancia para ahorrar dinero que después a habrían de gastar en el pueblo-, hasta aquellos que por desgracia fueron deportados y volvieron sin mayor éxito económico:

Algunos que han ido, después compran su terreno, sus vacas. Otros compran lanchas, motor. Unos también han llegado con su camioneta con placas de allá... O su casa también: llegan y construyen. Pero hay otros que así como van se vuelven: sin nada. Agarran vicio allá, alcohol o mariguana y se lo gastan todo. Llegan llenos de tatuajes. Otros regresan pero se aburren, no aguantan más y tratan de volver más allá (Capi, 29 de abril de 2016).

En virtud de lo anterior, entre aquellos migrantes que retornaron al cabo de un cierto tiempo (de 1 a 10 años), es posible delinear varios perfiles. Por un lado, están los hombres adultos (de 25 años en adelante) cuyo propósito de viaje consistía en obtener los ingresos suficientes para poder realizar proyectos puntuales en el lugar de origen: construir una casa, comprar un terreno o una *troca* (camioneta), adquirir una lancha o un motor para pescar. Para este tipo de migrantes, desde un principio la salida al *Norte* fue pensada como una estadía temporal y acotada a ese objetivo particular; no existía entonces la intención de residir de forma definitiva. En algunos casos, la estancia supuso un “choque” cultural que confrontó los valores y maneras de vivir de los migrantes con los del país de destino, lo cual generó una sensación de descolocación y desconcierto, un “no hallarse” que, como bien relata Caín, fue causal de retorno aun cuando no se hubieran cumplido las metas trazadas:

Allá es diferente todo. Es un delito andar alegre. Allá no anda uno con la misma libertad que aquí. No puedes ir a beber, o sí puedes, pero debes estar en tu casa...

Vives muy limitado, muy encerrado; si te sacas la camisa es un problema. Allá no puedes tú andar libre, cotorrear como lo hace uno acá. Pierdes tu libertad. Es otro estilo de vida. No me acostumbré yo allá. Tardé un año y ocho meses. Me daba congoja, sentimiento, ¿sí me entiende? Ya me vine más para acá... Es que no, no me hallé, Colombia. Simplemente no me hallé (29 de abril de 2016).

La experiencia de Caín, un joven nacido y criado en Punta Maldonado que viajó a Estados Unidos a una edad adulta, es muy diferente a la de quienes salieron al *Norte* a una corta edad o que, incluso, nacieron en dicho país y por ende crecieron en un contexto sociocultural ajeno al de sus padres y abuelos. Estas personas, nacidas en las postrimerías del siglo XX o a inicios del siglo XXI, constituyen otro perfil del migrante que ha retornado. Al haberse criado en el país de destino, su ligazón socio-afectiva con El Faro no es tan fuerte y, por tanto, no suelen experimentar sentimientos de desconcierto ni deseos de viajar al pueblo de los padres. Por el contrario, dado que muchos de ellos son jóvenes deportados que no lograron adaptarse a su nueva realidad como pescadores o labriegos, al poco tiempo de volver han intentado viajar una vez más hacia Estados Unidos.

¿Qué pasó con aquellos que nunca salieron de El Faro? ¿Cómo incidió la migración en su cotidianidad? Evidentemente, para quienes se quedaron el cambio más notorio se dio a partir de las remesas que enviaban los parientes migrantes, puesto que con este dinero pudieron construir o remodelar viviendas, adquirir terrenos de cultivo, obtener cabezas de ganado, comprar *trocas*, nivelar los egresos de las unidades domésticas y, en general, dar un nuevo soplo a las alicaídas economías locales. En efecto, este fue el primer motivo que impulsó la emigración: la necesidad de hallar fuentes de trabajo y de ingreso que hicieran frente a las crisis productivas desatadas por el neoliberalismo –y, en el caso puntual de la pesca ribereña, también por el decremento progresivo de los recursos naturales-. Por tal razón, para algunos pobladores locales hoy día la migración internacional resulta sencillamente imprescindible: “México no se sostiene por sí mismo. Se sostiene por los migrantes. A diario. No nada más aquí. En todo el país, y a diario, a diario” (Evaristo, 28 de noviembre de 2016).

Además de ser relevantes para el sostenimiento de las economías domésticas, los envíos de dinero han sido importantes en la revitalización de tradiciones festivas que paulatinamente habían dejado de efectuarse ante la falta de recursos monetarios. En asentamientos cercanos como San Nicolás, los ingresos aportados por los migrantes reavivaron eventos como la Feria

de San Nicolás o las Fiestas al Señor Santiago (Solís, 2009: 114); del mismo modo, en Punta Maldonado las remesas fueron fundamentales para revivir las Fiestas Patrias (15 y 16 de septiembre) y la Fiesta de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), elementos de cohesión social que poco a poco habían dejado de celebrarse en el pueblo.

Por otro lado, las migraciones al *Norte* reconfiguraron el ámbito familiar y doméstico. Los llamados “hogares dona” –o sea, aquellos en los que la generación intermedia está ausente-, tendieron a aumentar a causa de la continua salida de hombres y mujeres jóvenes que dejaron a sus hijos en el pueblo (Quecha, 2011b: 125). A su vez, este hecho produjo varios cambios significativos: 1) modificó el patrón de residencia y el tutelaje de los niños –quienes ahora pasan de una unidad doméstica a otra y alternan su crianza entre distintos parientes (Quecha, 2015b: 103)-; 2) redefinió ciertos roles sociales: las madres migrantes, ausentes en el proceso formativo de sus hijos, asumieron un papel cada vez más importante como proveedoras materiales a la distancia, mientras que las denominadas “niñas cuidadoras” se volvieron un agente fundamental en el proceso de crianza, al encargarse del cuidado y la protección de sus hermanos menores ante la ausencia de la madre (Quecha, 2015b y 2015c); y 3) incidió en las relaciones cotidianas intergeneracionales, por ejemplo, en el mayor vínculo socioafectivo que existe entre abuelos –tercera generación- y niños –primera generación-, mismo que se advierte en la transmisión de determinadas creencias y valores culturales como el *tono* (Quecha, 2015a: 165-166).

Finalmente, la experiencia migratoria complejizó las dinámicas identitarias en la región y la muestra más fehaciente de ello son los *cholos* (Cárdenas Cisneros, 2004: 180-194). Para los *fareños*, se trata de todos aquellos jóvenes que nacieron, se criaron o radicaron durante un largo tiempo en ciudades del *Norte*, en donde adquirieron determinados códigos corporales y de vestimenta (tatuajes, ropas anchas, holgadas y caídas), preferencias musicales (rap, hip-hop), maneras de andar (pausadas, desenfadadas) y prácticas sociales (consumo de drogas ilícitas, desafío a la autoridad), que luego fueron imitadas por otros jóvenes de la localidad. Así, el *cholismo* –como es denominado este singular proceso cultural e identitario- incluye tanto a los jóvenes “migrantes retornados” –en su mayoría deportados- como a aquellos que aunque nunca viajaron sí adoptaron los estilos de actuar, hablar, vestir y caminar que los primeros llevaron tras su estadía en el *Norte*. Sobre este asunto, Felipe recuerda:

Ese cholismo me acuerdo muy bien de cuándo empezó. Llegaban los vatos, todos pelones, con los calzonzotes hasta acá y camisuuuuudos, anchas que hasta ya les llegaban a las rodillas esas playeras. Los pantalones todos caídos que hasta se les iban cayendo al correr. Casi no podían correr por lo mismo... Cuando ese tiempo, nooo, ¡una garrotera que cargaban! No podía haber fiesta porque luego la acababan. No más llegaban con sus garrotes y lo dañaban: piedras, palos, botella, garrote, lo que fuera. Si veían a los chamacos jugando fut en la playa, allá les llegaban con los garrotes. Estaban locos de más. “¿Oye, te acuerdas que cuando estábamos allá me pegaste? Pues ahora te voy a garrotear acá”. Y a correr los chamacos. Nooo, hacían feo. Y eso no sólo acá en El Faro: en Tecoyame, Montecillos, Tejas, por dondequiera había esos mentados cholos, haciendo su desmadre. Había boda en Montecillos, y allá llegaban con sus garrotes. No más se bajaban y empezaban su desmadre... Y, ira, ellos se fueron de aquí [Al Norte] y volvieron sin nada; volvieron peor a como se fueron. Regresaron sin dinero, sin nada, y sí con toda esa pendejada. Y como trajeron esa moda, muchos aquí les copiaron. Nunca fueron, pero les copiaron cómo se vestían, cómo andaban, se tatuaban (Felipe, 16 de noviembre de 2016).⁹²

En síntesis, la migración internacional ha sido un fenómeno social de gran impacto en la cotidianidad local de Punta Maldonado, no sólo por sus implicaciones en el sostenimiento de las unidades domésticas y la revitalización de las actividades productivas por la vía de las remesas, sino también por las reconfiguraciones socioculturales manifiestas en el fortalecimiento de los eventos festivos y comunitarios, en la modificación de la organización familiar, las relaciones intergeneracionales y los procesos de crianza, o en la generación de nuevas dinámicas identitarias entre los jóvenes (*cholismo*). Las salidas al Norte son, hoy por hoy, un fenómeno que no parece cesar en el horizonte próximo. A ese respecto, reflexionaba don Evaristo: “Es que muchos se ponen a pensar: ‘Mano, no hay pescado, no cae el agua pa sembrar, no hay nada. Vámonos pal Norte’. Porque de veras ya no hay manera acá. Toca buscarle por otro lado” (18 de julio de 2016). Opinión que también comparten los más jóvenes como Plácido: “Está muy duro acá, es mucha chinga. En cambio allá está un poco mejor. Hay más feria” (27 de septiembre de 2016).

⁹² La presencia de jóvenes *cholos* parece ser un fenómeno común en toda la Costa Chica. A ese respecto, Haydée Quiroz plantea: “Se vuelve una manera de ser diferente en las poblaciones, que los distingue por un modo de vestir, de hablar y de actuar frente a su propia sociedad. Es producto de una mixtura cultural del allá y del acá. Hay que mostrarse distinto, sin dejar de ser de la comunidad. Por otro lado, ser cholo también puede implicar consumo de drogas y actitudes violentas y rebeldes frente a las normas” (2009). Lógicamente, las identidades *cholos* no se reducen al uso de sustancias ilícitas ni a la alteración del orden público. Sobre este tema, ver Cárdenas (2004) y Quiroz y Ortiz (2013).

Juntos pero no revueltos: el resurgimiento de las cooperativas pesqueras.

A mediados del nuevo siglo, tras más de diez años de abandono, un grupo de pobladores encabezado por Vicente Arroyo decidieron reactivar la sociedad cooperativa “Punta Maldonado”, que formalmente no había sido liquidada. Dentro del grupo figuraban miembros de las primeras familias que se asentaron en la bahía (Valdiviez, Arroyo, Gutiérrez, Polanco, Ávila), algunos de los cuales habían tenido una participación preponderante durante la primera etapa de la asociación. Paralelamente, se gestó en el pueblo el nacimiento de otra organización, “Porvenir Social”, la cual fue conformada por *campamenteros* que habían arribado en la década de 1980 (Eliseo Camacho y su sobrino Jorge Camacho, procedentes de Ometepec; Alejandro Suástegui y su esposa Cheli Romualdo, originarios de San Marcos) y por la familia Sosa (José Luis, su hermano Enrique y su hijo Tomás), presente en la bahía desde finales de la década de 1960. Posteriormente, hacia el año 2008-2009, Vicente Arroyo y varios de sus hermanos decidieron salir de la cooperativa original y formar una nueva organización que llamaron “Bahía El Faro”, y unos años más tarde, Narciso Gutiérrez haría lo propio al fundar la cooperativa “Protectores del Océano”.

El resurgimiento de la cooperativa “Punta Maldonado” y la creación de otras tres asociaciones similares,⁹³ obedeció a una razón fundamental: acceder a los apoyos que el gobierno federal todavía concedía a quienes se encontraban agrupados en este tipo de organizaciones; apoyos como financiamiento de lanchas y motores, despensas para tiempos de crisis invernal y, en raras ocasiones, dinero en efectivo. Por consiguiente, en contraste con la primera experiencia cooperativista, los miembros de las diferentes asociaciones pesqueras han optado por trabajar bajo la máxima de “juntos pero no revueltos”. ¿En qué consiste esto? En esencia, implica que, ante la autoridad de pesca (hoy día representada por la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca, Conapesca, y por el Instituto Nacional de Pesca, Inapesca), los pescadores aparecen como miembros de un colectivo organizado en el cual se unen esfuerzos individuales en pro de un beneficio común. No obstante, como comenta don Chano:

⁹³ Durante los últimos meses de mi estadía en campo, me enteré de una quinta sociedad cooperativa que recién se había formado: “Barrita de El Faro”. Esta asociación la integraban el maestro Dario Noyola Morgas (descendiente de una de las fundadoras del pueblo, Rosita Morgas), sus hijos, y el señor Tomás Loeza Candela (originario de San Nicolás).

Es cooperativa, pero nomás pa representar al gobierno. O sea que son socios pero ellos trabajan sus lanchas, aparte... Pero nomás, aquí, cada quien trabaja por su cuenta. Nada más para recibir los apoyos del gobierno, que si les dan un motor, que si les dan una lancha a todos, pero, aquí cada quien va a lo suyo, trabaja por su cuenta. Así está trabajando, así trabaja (1 de mayo de 2016).

En segundo lugar, “juntos pero no revueltos” significa que las asociaciones ya no funcionan bajo una lógica en la cual los medios de trabajo son propiedad de todos y en donde cada pescador contribuye al sostenimiento de la cooperativa y recibe su ingreso de manera proporcional al monto de su captura. Por el contrario, desde el principio fue claro que cada quién iba a ser dueño de su lancha y de su motor, y que por tanto, el kilaje de pescado o marisco que obtuviera por su cuenta iría a su entero beneficio:

Como quien dice “juntos pero no revueltos”. Cada quién saca lo que quiera y ve qué hace, a quién le vende. Nooo, antes no, antes todo era de todos, no había patronos porque nosotros mismos, todos, éramos dueños del equipo. Eso era bonito. Es algo bueno, pero trabajándole, chingándole entre todos. En cooperativa no hay patrón de nada ni nada, y nadie es patrón porque todos son dueños de las lanchas, motores, trasmallos, de todo. No es como ahora, que las lanchas tienen dueño y las cooperativas están pero de pura apariencia porque en verdad cada quien tiene su lancha y vende por su lado y lo que gana se lo lleva a la bolsa (Evaristo, 25 de septiembre de 2013).

De esta manera, la proliferación de cooperativas en El Faro no necesariamente respondió a la consolidación de un modelo organizativo cooperativista puesto que, como bien plantea don Evaristo, en el fondo se ha tratado de asociaciones de “pura apariencia”. En ese sentido, Gustavo Marín Guardado se refirió a muchas de las cooperativas de la costa michoacana como “sociedades pantalla”, pues sólo existían de nombre y eran controladas por unas pocas personas que acaparaban la captura y utilizaban a la asociación para obtener permisos de pesca y algún beneficio institucional (2007: 260-261). Dicha situación es bastante similar a la que se ha vivido en El Faro durante los últimos diez a quince años. En principio, porque quienes dirigen las cooperativas del pueblo han sido los descendientes de los antiguos *caciques* locales, o bien, los armadores que se asentaron de forma definitiva en la localidad, personas que en última instancia forman parte del reducido grupo de *campamenteros* que controlan la distribución regional del pescado, o de algunos dueños de lancha con cierta influencia y reconocimiento en el pueblo por su pasado familiar. En segundo lugar, porque aun cuando algunos pescadores sin lancha figuran como miembros de dichas sociedades, en

la práctica no tienen obligaciones como socios ni gozan plenamente de los beneficios que llegan de parte del Estado, y su relación con quienes controlan la asociación es a todas luces asimétrica en el día a día [ver Capítulo 7].

En el plano jurídico, la constitución de estas sociedades ha generado una clara diferenciación entre *pescadores ambulantes* –o sea, los que no tienen permiso- y aquellos que, por el simple hecho de pertenecer a alguna de esas asociaciones, sí cuentan con una autorización oficial para ejercer su actividad en el mar. Aunque en la práctica ambos tienen un mismo perfil ocupacional –ninguno es dueño de embarcación y los dos ofrecen su tiempo y destreza al servicio de un *campamentero* o dueño de lancha-, quienes no tienen permiso pueden enfrentar problemas jurídicos en el caso de un encuentro con “La Marina” (Armada de México). Esta situación también aplica para los propietarios de embarcación –también llamados *ambulantes*- que no pertenecen a ninguna de las cooperativas ni cuentan con la autorización oficial para pescar:

Es que aquí hay una patrulla, en el mar. Hay patrullaje en el mar, hay una patrulla que te pide el permiso, de las embarcaciones y los pescadores pa poder pescar. Así que ellos cargan ahí un registro de todas las cooperativas que hay, ya sea Bahía El Faro, Punta Maldonado o la Porvenir Social, y así saben quién está y quién no en una cooperativa. Ahora, debe tener su permiso de pesca, vigente. Si está vencido, no, ahí hay problemas, le pueden detener la embarcación, lo pueden infraccionar (Evaristo, 19 de septiembre de 2016).

Así las cosas, la activación de las cooperativas en El Faro supuso un nuevo relacionamiento entre los actores locales de la pesca –en particular, los *campamenteros* y dueños de lancha que manejan las cooperativas- y ciertas instituciones del Estado como Conapesca, Inapesca y la Armada de México, encargadas de elaborar las normatividades pesqueras, vigilar su cumplimiento y castigar a los infractores. Para los actores locales de la pesca, esta relación con el Estado ha implicado una serie de prohibiciones y obligaciones –no matar especies protegidas como la tortuga, respetar las vedas de recursos como la langosta, tramitar los permisos de pesca y realizar las refrendaciones anuales, informar periódicamente sobre los montos de captura- así como de derechos y beneficios –financiación parcial o total de motores y lanchas, apoyos monetarios eventuales, bonos para la compra de enseres en

almacenes de cadena, despensas en tiempos de escasez o cuando hay “Marea Roja”⁹⁴-, que también han formado parte de su devenir cotidiano durante los últimos años.⁹⁵ De este modo, la reimplantación de las cooperativas supuso un acercamiento cada vez más estrecho entre los *fareños* y los entes gubernamentales.

En fin, el resurgimiento de las sociedades cooperativas ha sido un hecho relevante en las dinámicas contemporáneas de la pesca en Punta Maldonado. Junto a él se encuentran los reajustes generados en la actividad a raíz del neoliberalismo y la migración internacional. ¿Cuál ha sido la incidencia de estos fenómenos en el ámbito de la pesca? ¿Qué ha pasado con los pescadores en el curso de las últimas dos décadas?

El pescador es el que le da la fuerza al patrón: dinámicas contemporáneas de la pesca y reajustes de la vida social.

Tras la quiebra de la cooperativa, en un panorama en el que se comenzó a advertir la merma progresiva de los recursos pesqueros, los *fareños* se encontraron ante dos caminos: uno, al cual ya me referí, era viajar al *Norte* y hallar nuevas oportunidades laborales; la otra alternativa implicaba permanecer en el pueblo y seguir subsistiendo de una actividad que debió reajustarse ante los cambios económicos y ecológicos suscitados. Pero más allá del resurgimiento del modelo cooperativista –cuyo accionar, según acabo de mostrar, perdió su esencia original-, hubo reajustes en la estructura misma del proceso de captura y distribución del pescado.

El auge del neoliberalismo propició sendos cambios en la organización del sector pesquero a nivel nacional. Paralelo al retiro progresivo del Estado en la planificación de las políticas

⁹⁴ La “marea roja” es un fenómeno ambiental generado por la concentración de microorganismos en un cuerpo de agua determinado, lo cual produce un nivel de toxinas elevado que afecta tanto a la fauna marina –en especial, a los moluscos: almejas, ostras, ostiones- como al consumo humano.

⁹⁵ Sin duda alguna, las relaciones entre el Estado y los actores de la pesca son un tema fascinante cuyo análisis amerita reflexiones más profundas que las que elaboraré aquí. Por un lado, resultan interesantes las percepciones o puntos de vista que tienen pescadores y *campamenteros* frente a las políticas pesqueras y las instituciones o actores institucionales encargados de su ejecución, y que reflejan actitudes que van desde el rechazo total hasta la aceptación, pasando por la desidia o la resignación. Por otro lado, llama la atención ver cómo los actores locales reinterpretan las normatividades oficiales según sus intereses; una muestra de ello es, precisamente, la cooptación de las cooperativas por acaparadores que buscan bajar apoyos institucionales para su provecho particular, o el hecho de que se agreguen socios que nunca en su vida han pescado –situación que aparentemente no ocurrió durante las décadas de 1970 y 1980- pero que de todos modos se benefician de los apoyos en cuestión.

pesqueras, se dieron dos fenómenos simultáneos: por un lado, la desarticulación de las sociedades cooperativas, y por el otro, el mayor protagonismo de los empresarios privados de la pesca, mejor conocidos como permisionarios, armadores o –en el caso de El Faro, *campamenteros*- (Alcalá, 2003; Marín, 2007: 90). Con la bancarrota de la cooperativa, estos últimos controlaron de manera absoluta el circuito regional de distribución y comercio del pescado. Se trataba, en especial, de *frasteros* blanco-mestizos procedentes de algunas de las cabeceras más importantes de la Costa Chica (Ometepec, San Marcos, Copala); a diferencia de los armadores de las décadas de 1960 ay 1970 (Martín Vargas, Daría, *El Puro*), los nuevos acaparadores decidieron radicarse en El Faro, en donde echaron raíces y tejieron alianzas con los *caciques* locales –descendientes de los primeros colonizadores-.

Disuelta la cooperativa, las embarcaciones y motores fueron vendidos para saldar los adeudos con el Estado, abandonados a causa del deterioro o apropiados por algunos miembros de la junta directiva que a la par fungían como figuras de autoridad local (Armando, 14 de diciembre de 2016; Chano, 1 de mayo de 2016). Al mismo tiempo, la propiedad colectiva sobre los medios de producción dejó de operar y dio paso a la individualización de los mismos. De esta manera, entre los antiguos socios de la cooperativa se presentaron dos situaciones diametralmente opuestas: en una orilla, quedaron aquellos pescadores que capitalizaron las ganancias acumuladas durante el funcionamiento de la sociedad y adquirieron o ampliaron sus equipamientos de navegación y pesca; en la otra, aquellos socios que no lograron hacerse con ningún medio de trabajo y debieron laborar para los primeros, o bien, para los *campamenteros*. Es decir, a partir de la década de 1990 el grupo de pescadores se dividió entre los hoy llamados “dueños de lancha” (pescadores propietarios de embarcación, motor y, eventualmente, alguna red como el trasmallo) y los pescadores “a secas” (cuyos únicos activos son su tiempo, fuerza de trabajo y conocimiento empírico), ambos subordinados al armador o *campamentero*: los primeros, porque le venden el producto de su pesca al precio que este les impone, y los segundos, porque deben entregarle el fruto de su trabajo a cambio de un bajo salario [ver Capítulo 7].

Aun cuando los *campamenteros* dominaron los flujos de huachinango, pargo, langosta y marisco hacia Acapulco, los intercambios microrregionales nunca cesaron. En ese sentido, el rol de las mujeres siguió siendo tan importante como lo fue durante los “tiempos de la

cooperativa”. Algunas de esas *bandejeras* se asentaron definitivamente en el pueblo y consolidaron sus redes de distribución en mercados municipales como el de *Cuaji*; otras en cambio, se han encargado de la distribución del producto pesquero en sus lugares de origen y/o residencia (Montecillos y San Nicolás). En ambos casos, el modo de obtención del producto ha sido por la vía de la compra –intercambio de pescado por dinero- o por la del trueque –intercambio de pescado por otros productos: maíz, pan, carne de res o *cuche*-.

Durante los últimos veinte años, los pioneros que “descubrieron” el arte de pescar hacia las décadas de 1950 y 1960, entraron a una edad en la que el oficio de pescador les resultaba cada vez más complicado y riesgoso. Quienes pudieron hacerse con alguna embarcación la pusieron a trabajar a fin de obtener ingresos que solventaran sus carencias; se trató, en este caso, de “dueños de lancha” que ya no pescaban pero todavía subsistían de la actividad que otros realizaban en su embarcación. Quienes no lograron obtener ningún medio de trabajo o quienes debieron venderlo por diferentes circunstancias –enfermedad, calamidad doméstica, disolución de sociedad conyugal-, se quedaron con pocas alternativas de subsistencia. Fue ahí donde surgió la figura del *fritero* como aquel que recibe una ración mínima de pescado (la *frita*) a cambio de ayudar en alguna tarea menor –descargar el pescado o trasladarlo hacia el sitio de almacenaje-, o simplemente, como un gesto de solidaridad por parte del pescador y del “dueño de lancha”. De esta forma, la *frita* se instituyó como una suerte de “pensión” para el adulto mayor que en su juventud fue pescador pero que, en sus condiciones actuales, carece tanto de medios de subsistencia como de ingreso.

En resumen, *campamenteros*, pescadores, dueños de lancha, *bandejeras* y *friteros* se erigieron, en el curso de los últimos años, en los cinco actores más relevantes de la actividad pesquera. Junto a ellos se integraron las *restauranteras*, mujeres de la comunidad que levantaron enramadas a pie de playa a fin de ofrecer pescado y mariscos a los viajeros que comenzaban a arribar desde la década de 1980. Cabe recordar que, durante esos años y como parte de las iniciativas de desarrollo que los pobladores atribuyeron al entonces gobernador del Estado, se construyeron siete bungalós para impulsar el turismo en la localidad; aunque dicho proyecto corrió la misma suerte de la cooperativa pesquera (las construcciones cayeron o se deterioraron), se mantuvo la visita, por motivos de recreación y descanso, de personas ajenas a la comunidad. Estos visitantes ocasionales en su mayoría procedían de localidades

de la región y solían llegar durante temporadas vacacionales o en fines de semana; por lo general, permanecían por cortos lapsos –muchas veces de tan sólo unas cuantas horas- y consumían peces y mariscos que los *fareños* sacaban del mar. En ese escenario, algunas mujeres del pueblo –esposas de *campamenteros* o de dueños de lancha- se volvieron *restauranteras* y dinamizaron la economía local al darle valor agregado a un producto primario que, transformado en alimento para el turista, supuso una entrada de dinero antaño inexistente.

La relación turista-*restaurantera* fortaleció un comercio local de pescado que en los períodos anteriores había sido casi inexistente. Si desde los “tiempos de la apertura pesquera” se habían cimentado las redes del comercio regional y microrregional del pescado, con la llegada de turistas a la propia comunidad empezó a desarrollarse un comercio local que va más allá de los trueques y ventas entre pescadores, *bandejeras* y *campamenteros* e implica la necesaria transformación de recursos naturales en productos comestibles que serán directamente consumidos en el pueblo.

Ahora bien, al igual que ocurrió en otros ámbitos de la cotidianidad, la realidad de la pesca se vio afectada de distintas maneras por la migración internacional. A grandes rasgos, los migrantes y sus remesas facilitaron a los pobladores locales el acceso a tecnologías de navegación y pesca, supliendo de este modo el importante rol que a ese respecto había jugado el Estado en las décadas de 1970 y 1980. Con el dinero que enviaban los migrantes, algunos pescadores tuvieron la posibilidad de adquirir lanchas, motores y aparejos (trasmallos, cimbras, equipos de buceo) con los cuales continuaron su actividad e hicieron frente a la descapitalización que sobrevino con la bancarrota de la cooperativa; en otras palabras, por la vía de las remesas tanto los ex socios que se quedaron sin medios de trabajo como los “pescadores asalariados” que nunca tuvieron acceso a los mismos pudieron, eventualmente, convertirse en “dueños de lancha”. Por supuesto, los giros de dinero también beneficiaron a los acaparadores, que aumentaron sus embarcaciones y ampliaron sus equipamientos de pesca, consolidando aún más su control sobre la actividad. Finalmente, los “migrantes retornados” introdujeron un dispositivo que hoy por hoy es usado ampliamente por los pescadores, el navegador o GPS, que ante la creciente escasez del recurso resulta muy útil a la hora de detectar con precisión los bancos de pescado.

Las reconfiguraciones familiares y domésticas que se dieron con la migración al *Norte* también repercutieron en el ejercicio cotidiano de la pesca, sobre todo, en los procesos de aprendizaje [ver Capítulo 5]. El aumento de los “hogares dona” y la ausencia de los padres llevaron al niño aprendiz a encontrar otros “maestros” (el abuelo, el tío mayor, el vecino) y a reforzar otros canales o medios de aprendizaje (auto-experimentación, juego con los pares generacionales), de tal manera que la dinámica de enseñanza no se redujo al vínculo padre-hijo que sí suele ser común en otros contextos (Marín, 2000).

Por su parte, la migración interna o microrregional –que, valga recordar, siempre ha estado presente en el devenir histórico tanto de El Faro como de la región “costachiquense” en su conjunto- ha implicado la llegada de personas que encontraron en la pesca un nicho laboral el cual representa una mayor fuente de ingresos a la que usualmente obtenían en sus sitios de origen. Como bien decía Epifanio, originario de Milpillas (Ometepec), “si allá uno se gana cien pesos por ir al campo, al machete, acá con la pesca van a ser los doscientos, trescientos, cuatrocientos, por una noche” (30 de noviembre de 2016). En ese tenor, Hipólito, joven originario de Quetzalapa (municipio de Igualapa) platicaba lo siguiente:

Allá no hay casi qué hacer. Sí sale trabajo, pero no todos los días. Como es puro trabajo del monte, la chapona, la milpa, la fumigada. Pero no es de todos los días. Hay chamba de dos, tres días, pero luego se acaba y ya no hay feria. Aquí no. Aquí aunque sea trayendo hielo, enhielando pescado, llevando la carga a Pino [Pinotepa Nacional]. Trabajo nunca falta (1 de diciembre de 2016).

En consonancia con lo anterior, pese al agotamiento progresivo de los recursos naturales, la pesca en El Faro continuó siendo un polo de atracción para los trabajadores agrícolas de otros poblados de la región. En algunos casos, como el de Hipólito, la estancia en el pueblo se hizo permanente porque era constante el trabajo en el mar o en tareas asociadas a la dinámica pesquera como el almacenamiento del producto y su transporte a los mercados regionales. De esta forma, los desplazamientos microrregionales incidieron en la cotidianidad de la pesca al aportar mano de obra que de uno u otro modo se ha insertado en el proceso productivo.

Por otro lado, ante la disminución de los recursos, algunas prácticas pesqueras se han visto modificadas en el correr del nuevo siglo. Aparejos como el trasmallo de fondo muy poco se emplean a causa de las repercusiones ecológicas anteriormente referidas, y otros como el

chinchorro playero dejaron de usarse porque ya no es posible obtener altas cantidades de pescado en la orilla. Relacionado con esto, se hizo necesario explorar lugares cada vez más distantes de la playa, pues en los sitios próximos el pescado comenzaba a escasear: “Nos íbamos ya llenos: guacho, langosta, pargo, cruciento, también... la camioneta llena, llena. Pero nos íbamos aquí no más, cerca, no como ahora que cada vez es más lejos” (Armando, 10 de noviembre de 2016). Finalmente, si antes la oferta ambiental permitía a los pescadores escoger el tipo de pescado que habrían de vender y/o consumir –ejemplares de gran tamaño y mejor valor comercial-, con la sobrepesca ello se tornó cada vez más complicado; como bien lo sentencia don Armando, “el pescado ahora no se tira. Cuatete o lo que sea, no se tira con lo escaso que está” (18 de septiembre de 2016).

En consecuencia, cada vez más personas alternan la pesca con otras labores, principalmente agrícolas y ganaderas. Aquí influye el calendario ecológico anual, que puede favorecer o no el desarrollo de tales actividades. En los meses que van de noviembre a abril el mar está calmo y las condiciones atmosféricas suelen ser favorables para la pesca, pero la ausencia de lluvias provoca la sequía de los pastos –con el consiguiente déficit alimentario del ganado- e imposibilita cualquier tipo de siembra –pues al no haber *chagües* ni regadíos los cultivos dependen enteramente del agua que cae en los meses lluviosos-. En cambio, de mayo a octubre la situación es inversa: son tiempos adversos para el ejercicio de la pesca, pues suelen presentar aires y lluvias que dificultan tanto la navegación en el mar como el proceso mismo de captura del pez [ver Capítulo 5]; a su turno, las prácticas agrícolas y ganaderas se ven beneficiadas puesto que con las aguas los cultivos crecen y los pastos reverdecen.

En vista de ello, la estrategia adaptativa en la comunidad ha implicado alternar la pesca –en los meses de secas- con la agricultura y la ganadería –en los de aguas-. Por supuesto, esta “complementariedad productiva” no se originó de la noche a la mañana ni responde a un proceso adaptativo exclusivo de la actual época. En los años anteriores a los “tiempos de la emigración” la pesca se había erigido en una actividad de tiempo completo –día tras día, semana tras semana, mes tras mes- y casi en el único renglón de la economía local, por las razones ya señaladas: abundancia de pescado, apoyo gubernamental, nuevas tecnologías de navegación y captura de especies y articulación con el mercado regional. Entretanto, las prácticas agro-ganaderas eran ocasionales y se orientaban más hacia el autoconsumo: de un

lado, se hacían milpas que entreveraban maíz, chile y tomate, y del otro lado, se criaban vacas que producían leche y queso. En pocas palabras, la complementariedad en ese entonces operaba de manera tal que una actividad (la pesca) se orientaba hacia el mercado y constituía la principal fuente de ingresos, mientras que las otras (agricultura y ganadería) se realizaban para suplir ciertas necesidades del consumo doméstico –maíz para las tortillas, chile y tomate para los guisos, leche y queso como suplemento de la dieta familiar-.

No obstante, la sobreexplotación de las especies marinas, los embates del neoliberalismo y la crisis generada tras la desarticulación de la cooperativa debilitaron la dinámica pesquera local y auparon a las actividades agropecuarias, que hasta entonces no trascendían el ámbito del consumo doméstico y/o de autosubsistencia. Ante ese escenario de incertidumbre, la complementariedad productiva se estableció como una estrategia adaptativa idónea, que en parte ha sido sostenida por las remesas enviadas desde el *Norte* –en tanto posibilitan el acceso a todo tipo de medios de producción, desde tierras y ganado hasta lanchas y motores-. Sin embargo, la participación en la tríada pesca-agricultura-ganadería no se ha dado de manera homogénea al interior de la población.

De un lado, quienes tienen mayores tierras y ganado suelen ser también quienes fungen como acaparadores locales de pescado. En cualquiera de las tres actividades, estos actores –hijos de los *caciques* de antaño, de los armadores *frasteros* que se avecindaron en tiempos recientes, o de ambos- controlan los medios de trabajo y los canales de distribución y comercialización: en el ámbito pesquero, reciben el pescado que capturan aquellos que trabajan en sus lanchas, lo acumulan y lo despachan a Acapulco, Pinotepa Nacional o algún otro mercado importante de la región (Marquelia, Cortijos); en el ámbito agrícola, dirigen y vigilan el cultivo de productos comerciales (sandía, calabaza, ajonjolí) que luego habrán de vender a compradores regionales y nacionales; y en el ámbito ganadero, mantienen cuando no aumentan las cabezas de ganado tanto para la venta en pie (becerros de engorde que satisfarán el mercado cárnico nacional) como para la producción y comercialización de lácteos y quesos en el mercado local-regional. En ninguna de estas tres actividades, los *campamenteros*-ganaderos-dueños de cultivo participan de la fase productiva en sí; es decir, no pescan ni suelen realizar labores agrícolas –desmalezar, sembrar, fumigar, cosechar- o ganaderas –ordeñar, pastorear, vacunar, reparar *encierros*-.

Del otro lado están quienes no tienen medios de producción pero efectúan las labores tanto pesqueras como agropecuarias. La mayor parte del tiempo son pescadores que se emplean en las lanchas de los *campamenteros*, de los cuales reciben una paga en función de la cantidad y el tipo de pez que les entregan: “El pescador vive de los medios que le dan para trabajar. Nomás de eso vive... si no va a pescar no come porque no tiene lancha. *Él es el que le da la fuerza al patrón*, el que lo hace rico” (Coronado, 19 de septiembre de 2016. Énfasis añadido). Eventualmente, cuando el pescado está muy escaso o las temporadas invernales complican en demasía la actividad en el mar, algunos se vuelven peones o vaqueros que ganan un jornal por cada día de trabajo que realicen a lo largo del ciclo agrícola o en las tareas concernientes al cuidado y la ordeña del ganado. En la medida en que no son dueños de tierras, animales ni lanchas, y dado que no participan de la comercialización del producto primario (sea pescado, leche o alimentos de la tierra), su lugar dentro del proceso productivo es marginal en comparación al del primer grupo de actores (los *caciques*).

Finalmente, entre estos dos polos hay sectores intermedios que disponen de algunos medios de producción y cuentan con cierta capacidad adquisitiva, pero no al nivel de los ganaderos, *campamenteros* o dueños de cultivo. Por ejemplo, quienes tienen tierra pero no ganado y se sostienen de la agricultura de autoconsumo –por lo general, maíz-, de algún cultivo comercial –como la sandía o la calabaza- y, eventualmente, de la pesca en lanchas que tampoco les son propias. Estos *milperos* sacan adelante sus cultivos por su propio esfuerzo o el de sus familiares cercanos (mano de obra no remunerada), y en determinadas tareas –sobre todo aquellas relativas a la cosecha-, contratan peones o jornaleros para lo cual destinan el ingreso que han obtenido de las remesas o de su trabajo en el mar. También están quienes tienen embarcaciones pero no así tierras o ganado y se dedican fundamentalmente a la actividad pesquera: son los “dueños de lancha” que pescan por su propia cuenta pero también emplean pescadores –familiares o no- que por el contrario carecen de embarcación. Por último, está el caso poco usual de aquellos que tienen ganado pero no tierras, por lo cual rentan o piden prestado lotes ajenos a fin de garantizar el sostenimiento de sus animales, sin dejar de lado el trabajo en el mar que contribuye a elevar el nivel de ingresos.

Comentario aparte merecen las mujeres que participan del comercio del pescado y/o del turismo: son las *bandejeras* y *restauranteras*, cuyo esfuerzo resulta imprescindible en el

sostenimiento de las unidades domésticas. Al igual que ocurre con los hombres, hay distintas escalas: desde aquellas que están a la par con los ganaderos-*campamenteros* (pues acaparan pescado, tienen ganado, son dueñas de cultivos comerciales y administran un restaurante en la playa), hasta aquellas que viven de la distribución microrregional del pescado y de las ventas eventuales de comida a vacacionistas. En todo caso, hay también una estrategia de adaptación basada en la complementariedad o alternancia de actividades, que es a mi juicio uno de los signos más visibles de la cotidianidad en los recientes “tiempos de la emigración”.

Acá el mar es lo más importante para nosotros: la pesca y el mestizaje en la actualidad.

Aunque en la actualidad muchos pobladores de El Faro son conscientes del agotamiento del pescado y consideran que las mejores épocas de la actividad ya pasaron, en el fondo siguen pensando que el mar es su principal modo de subsistencia: “es que allí está, pues, el dinero. En el mar” (Marco, 30 de abril de 2016); “acá el mar es lo más importante para nosotros. Si no hay pescado sufrimos porque es nuestra fuente de recursos” (Mauro, 10 de septiembre de 2013); “me alegro cuando están sacando pescado. Es el sostenimiento de la familia” (Evaristo, 5 de mayo de 2016). En ese sentido, aun cuando la pesca por sí sola no sostiene a las más de mil personas que habitan la localidad –y de ahí la relevancia de las remesas y de las demás dinámicas productivas que se llevan a cabo-, al día de hoy sigue siendo la mejor opción de empleo e ingresos, a tal punto que ha sido la principal razón por la cual han arribado personas de distintas partes de la región “costachiquense”, desde hace más de cuarenta años.

Al ser el principal factor de la inmigración –de los desplazamientos microrregionales a los cuales aludía antes-, la pesca ha sido y sigue siendo un elemento clave del mestizaje en El Faro. Por vía de la actividad pesquera arribaron mujeres de origen indígena –muchas de ellas provenientes de poblaciones en la montaña como Igualapa, Ometepec o Xochistlahuaca-, quienes primero encontraron trabajo como *bandejeras* o ayudantes de *restauranteras*, y luego, en el curso de los años, entablaron relaciones maritales o de queridato con hombres *morenos*. Del mismo modo, han arribado hombres de las más diversas procedencias –San Marcos, Copala, Marquelia, Cuajinicuilapa, Cacahuatpec, Pinotepa Nacional- quienes, después de encontrar su espacio laboral en la pesca, se unieron en nupcias con mujeres *morenas* del pueblo y contribuyeron, de esta forma, al mestizaje sobre el cual se cimienta la narrativa del *Nosotros revuelto*.

La pesca y el mestizaje son dos procesos estrechamente relacionados del “pasado reciente” de Punta Maldonado, que ayudan a entender las narrativas de la identidad colectiva en dicha localidad. En retrospectiva, los dos elementos estuvieron presentes en los distintos períodos históricos del pueblo: en la primera etapa, la pesca fue marginal en comparación a la estibación –actividad generada por el tráfico mercantil marítimo desde y hacia Acapulco- y la predominancia de familias *morenas* de la zona no prefiguraba aún dinámicas intensas de mestizaje. En la segunda etapa, la pesca se erigió en la base de la subsistencia local y la llegada de familias procedentes de lugares más distantes –en parte por la apertura de la carretera federal, en parte por la búsqueda de tierras y trabajo- aumentó las mezclas con la población local. En la tercera etapa, gracias al apoyo gubernamental y a la “dinamización” técnico-tecnológica la pesca se consolidó de manera definitiva en el pueblo, al tiempo que la inmigración de más familias –muchas de ellas de origen indígena- contribuyó a profundizar las mezclas y los intercambios. Por último, en la cuarta etapa, la pesca continuó siendo la base de la subsistencia pese a los embates neoliberales y el agotamiento de los recursos naturales, en un escenario signado por la migración –tanto externa como interna- que intensifica los mestizajes y las dinámicas identitarias.

Aquí termina el recorrido por el “pasado próximo” de Punta Maldonado. Al realizar este acercamiento quería notar la estrecha relación entre dos procesos –pesca y mestizaje- que han signado la historia reciente del lugar de estudio. Por otro lado, la concatenación de todas estas memorias y recuerdos, aunada a la revisión del “pasado lejano” y a la inmersión en el “pasado mítico” de los *fareños*, permiten comprender por qué la gente elabora narrativas de identidad que, al hablar de un *Nosotros revuelto, cruzado o mestizo*, exaltan las mezclas. Pues ya sea en los mitos de origen, en los procesos históricos de largo aliento o en las dinámicas socioeconómicas más cercanas al presente, el mestizaje figura indudablemente como un elemento clave.

SEGUNDA PARTE

“Des-folclorizar la afrodescendencia”. El universo económico y simbólico de la pesca en Punta Maldonado

La vida del pescador es una vida muy sana
Comienza con el domingo, los seis días de la semana
Unos se van a la pesca, otros se quedan tomando
Esperando al compañero, para seguir parrandeando
Conjunto Mar Azul

En la primera parte de esta tesis destacué cómo en la localidad de Punta Maldonado, Cuajinicuilapa, emergió la narrativa de un *Nosotros revuelto* que enfatiza el mestizaje —en particular, entre *morenos* e *indios*- como una identificación colectiva particular. En efecto, el mestizaje es un elemento fundamental para entender las dinámicas socioculturales de los actores que hoy denominamos “afromexicanos”. No sólo es posible observar su presencia en la tradición oral que explica los orígenes de la población local (“pasado mítico”) o en la memoria colectiva que informa del devenir del pueblo en cuestión (“pasado próximo”), sino también, en los análisis históricos mediante los cuales varios académicos han tratado de explicar la configuración de la Costa Chica desde los tiempos coloniales (“pasado lejano”).

Pero esta idea de un *Nosotros cruzado, revuelto o campechano*, cada vez más frecuente en la actualidad de Punta Maldonado, resulta impensable sin aludir a un proceso específico que signó la historia reciente de dicha locación: la pesca. Como referí en capítulos precedentes, la actividad pesquera fue el principal factor de la inmigración regional hacia la zona, lo que a su vez propició los intercambios y mestizajes que hoy dan lugar a esas narrativas colectivas. De ahí la necesidad de explorar con mayor detalle las dinámicas que giran en torno a la pesca y a quienes la ejercen: los pescadores —muchos de los cuales producen dichos discursos del mestizaje y se proyectan a sí mismos como *revueltos*-.

En ese orden de ideas, los siguientes capítulos presentarán una etnografía de la pesca y los pescadores. El propósito es, retomando los versos del Conjunto Mar Azul, describir y analizar

“la vida del pescador”. Si en la primera parte de la tesis subrayaba la noción del *Nosotros cruzado*, en este bloque temático pretendo abordar otra noción, la del *pescador fareño*, quien encarna la experiencia específica de la pesca ribereña en El Faro. En el fondo, me interesa realizar un análisis cuyo punto de partida sean aquellas prácticas cotidianas que, como la pesca, revisten importancia simbólica y son de utilidad para comprender la realidad actual y las narrativas identitarias de los “afrodescendientes” o “afromexicanos”.

En esa medida, la aproximación etnográfica que presentaré a continuación constituye un intento por “des-folclorizar” los estudios sobre los *morenos* en la Costa Chica, a partir de la experiencia particular de los pescadores de El Faro. Con esto no pretendo demeritar ni menospreciar las pesquisas que han contribuido a un mejor entendimiento de los aspectos festivos, musicales y dancísticos que forman parte de la realidad de los “afromexicanos” en esta región,⁹⁶ sino desarrollar una veta investigativa que tenga en cuenta elementos igual de relevantes –y no tan explorados- como son las prácticas de subsistencia. El análisis de este tipo de “campos” de observación va más allá de las cuestiones estrictamente tecnológicas y económicas –o lo que en una jerga marxiana típica podría catalogarse como “infraestructura”-, pues como bien argumentan Godelier (1989) y Reygadas (2002), los ámbitos laborales o productivos no están desprovistos de una dimensión ideática y simbólica que de igual forma reproduce lógicas culturales concretas.

En el caso puntual de Punta Maldonado, la actividad de subsistencia por excelencia ha sido y sigue siendo la pesca. Más todavía, la pesca es ese motor de la vida económica y social desde el cual es factible advertir diversos aspectos de la cotidianidad de los sujetos de estudio: sus saberes empíricos y la adaptación al entorno que habitan; las relaciones –de género, de clase, de generación- y algunas prácticas que transcurren en su día a día; las narrativas que legitiman determinados status o roles al interior de la localidad, y que proyectan ciertas identificaciones colectivas. Vista de esta manera, la etnografía de la pesca es una ventana a través de la cual es posible conocer y comprender variados aspectos de actores sociales que, como he dicho, cada vez más se asumen como *campechanos* o *cruzados*. Estos actores, dicho sea de una vez, son los pescadores y en torno suyo haré el mayor énfasis descriptivo.

⁹⁶ Una vez más, valga decir que las “etnografías del folclor” ensancharon a los estudios afromexicanistas desde la década de 1990, motivo por el cual han sido muy relevantes para la reflexión antropológica respectiva.

La pesca: tres perspectivas para su estudio antropológico.

Los estudios etnográficos sobre la pesca conforman un campo relativamente joven al interior de la disciplina antropológica. Aunque hay abordajes tempranos (Firth, 1946), sólo hasta la década de 1970, con el auge de las pesquerías a nivel mundial y el desarrollo creciente de esta industria económica, surge lo que podríamos llamar “antropología de la pesca”, que desde ese entonces se ha dedicado a documentar y explicar los procesos sociales y las lógicas culturales que giran alrededor de la explotación de los recursos pesqueros (Marín, 2007: 41).

A este respecto, se han desarrollado dos grandes corrientes teóricas: por un lado, aquellos trabajos que, desde la ecología cultural, centran sus análisis en la adaptación de las poblaciones pescadoras a su entorno marino; por otro lado, los estudios de clara orientación marxista, más interesados en abordar la pesca desde su relación con el capitalismo y la desigualdad de clases. Mientras que los primeros tienden a examinar, en una escala micro o de comunidad, aspectos como la cotidianidad de los pescadores, su saber empírico, las técnicas y procedimientos que utilizan en el ejercicio de su actividad, o los mecanismos socioculturales que regulan el acceso y control de los recursos; en los segundos se adopta una escala macro que sitúa a la pesca en el ámbito del capitalismo mundial y se interesa por explorar cuestiones como la división social del trabajo, las formas de explotación y “precarización” o las interacciones de los pescadores con los agentes del Estado y del mercado (Marín, 2000: 23-27).

Más que antagónicas, las dos vertientes pueden leerse como complementarias. Por un lado, abordo a la pesca en tanto estrategia de adaptación que posibilita la subsistencia de un grupo social en un entorno físico-biótico particular. Por el otro lado, la considero como una actividad económica atravesada por relaciones de poder y desigualdad a su vez conectadas con ámbitos que rebasan a la comunidad local (mercados regionales, nacionales e internacionales del producto pesquero). Tener en cuenta ambos enfoques me permite desarrollar una etnografía que examine aspectos tales como los saberes empíricos, las destrezas técnicas adquiridas o las formas de organización socio-productiva en torno a la pesca, a la vez que las relaciones simétricas y asimétricas que entablan los pescadores entre sí y con otros actores sociales que también participan en el conjunto del proceso pesquero (los acaparadores, las comerciantes minoristas, los dueños de los medios de trabajo).

Sin embargo, hay otra dimensión analítica que vale la pena considerar: la simbólica. Es decir, la actividad pesquera en cuanto referente de significación para las personas que de un modo u otro tienen que ver con ella, especialmente, quienes la ejercen en el día a día: los pescadores. ¿Qué significa el acto de pescar para un pescador? ¿Qué significa la pesca para los y las que no pescan? ¿Por qué es importante esta actividad para todos estos actores? Tales interrogantes remiten por lo menos a dos cosas relevantes: primero, la producción de narrativas que “naturalizan” una posición determinada –los “pescadores”, los “acaparadores”, las “pequeñas comerciantes”, los “ayudantes”, etc.-; y segundo, la elaboración de nociones que en ciertos contextos se erigen en categorías de identificación colectiva, como pasa con la del *pescador fareño*.

En síntesis, para el abordaje etnográfico de la pesca y los pescadores de El Faro adoptaré tres grandes perspectivas: la ecológica, relativa a los procesos de adaptación al entorno marítimo, los modos de aprendizaje del oficio y las ideas sobre el medio natural y social; la económica, concerniente a las relaciones laborales simétricas y asimétricas, la apropiación desigual de los medios de trabajo y la conexión con los mercados regionales; y la simbólica, referente a los significados y percepciones sobre la actividad, así como a las narrativas de identificación y distinción. Estos tres enfoques, valga decir, no están separados uno del otro y tampoco existe entre ellos un vínculo determinista (el ámbito ecológico determinando al económico y este último al simbólico); por el contrario, están interrelacionados y en su mutuo vínculo es factible lograr un panorama amplio y a la vez profundo de la pesca en Punta Maldonado. Pero, ¿Qué tipo de pesca se practica específicamente en este lugar? ¿Cómo podría analizarse?

El Faro y la pesca “ribereña-artesanal”: una conceptualización.

Uno de los debates nodales de los antropólogos interesados en el estudio de la pesca es el de su delimitación conceptual; es decir, ¿a qué aludimos cuando hablamos de pesca? ¿Cómo la entendemos y analizamos? En principio, me parece importante diferenciar entre el “sentido estricto” y el “sentido general” de la pesca. El primero alude, a mi modo de ver, al conjunto de prácticas, técnicas, tecnologías y relaciones a través de las cuales un grupo de personas logra la captura de una determinada especie marina; en cambio, el segundo remite a dinámicas que van más allá de la captura del recurso e incluyen su distribución y comercio. Si en el “sentido estricto” los protagonistas absolutos son los pescadores, en el “sentido

general” intervienen otros actores productivos como, por ejemplo, los acaparadores, las pequeñas comerciantes, los ayudantes de pescador, entre otros. En los capítulos por venir, ambas connotaciones serán abordadas aunque con un mayor énfasis en el “sentido estricto”.

En segundo lugar, es preciso diferenciar las dinámicas que han sido denominadas “pesca artesanal”, “riberaña” o “a pequeña escala”, de aquellas definidas como “pesca industrial”, “de altura” o “a gran escala”. Para trazar la distinción, los académicos han apelado, en mayor o en menor medida, a alguno de los siguientes cinco criterios: 1) espacial, referente a las zonas en que se lleva a cabo la actividad; 2) ecológico, relacionado con la clase de especies que se persiguen y la selectividad o no de su captura; 3) tecnológico, asociado al tipo de instrumentos o aparejos que se requieren tanto para la navegación como para la captura de los recursos; 4) laboral, que remite a la organización del trabajo y al tipo de relaciones que se establecen durante el proceso; 5) económico y comercial, concerniente al destino del producto capturado en función del mercado, y a los costos e ingresos que genera la actividad (Alcalá, 1985, 1997 y 1999; Delgado, 2011; Díaz, 1985; Gatti, 1986; Iturbide, 1985; López, 2004; Marín, 2002 y 2007; Morán, 2011; Rodríguez y García, 1985; Villerías, 2009). El siguiente esquema muestra las diferencias entre uno y otro modo de pesca:

Cuadro 2. Pesca ribereña y pesca de altura

| Criterios | Pesca ribereña, artesanal o a pequeña escala | Pesca de altura, industrial o a gran escala |
|------------------|--|---|
| Espacial | Ríos, esteros, lagunas, aguas interiores y zonas marítimas próximas al litoral | Zonas de alta mar, alejadas del litoral costero |
| Ecológico | Baja selectividad de especies, captura de muchos recursos en función de las condiciones del entorno | Alta selectividad de especies, focalización en la captura de muy pocos recursos a lo largo del año |
| Tecnológico | Embarcaciones pequeñas de madera o fibra de vidrio Artes de pesca manuales/de uso manual y menor capacidad de captura Ausencia de infraestructura portuaria y de equipo de refrigeración | Embarcaciones de mediano y gran calado, usualmente de acero Artes de pesca mecanizadas y de gran capacidad de captura Infraestructura portuaria y equipo de refrigeración |
| Laboral | División del trabajo poco marcada Jerarquías laborales difusas Repartición equitativa de tareas e ingresos | División del trabajo claramente marcada Jerarquías laborales bien establecidas Especialización en las tareas y asimetría en la repartición de ingresos |
| Económico | Autoconsumo, mercado local y regional Bajas inversiones de capital Márgenes de ganancia bajos | Mercados nacionales e internacionales Altas inversiones de capital Márgenes de ganancia amplios |

Fuente: Elaboración propia basada en la literatura antropológica consultada.

De acuerdo con el anterior esquema,⁹⁷ la pesca en Punta Maldonado se enmarca en el rótulo de “ribereña” o “artesanal”. En primer lugar, esta se ejerce en aguas interiores y dentro de los límites del mar territorial y su zona contigua.⁹⁸ Efectivamente, casi todos los pescadores trabajan en aguas costeras, a no más de 25 kilómetros de distancia respecto a la línea de costa; eventualmente, durante las épocas de *secas*, se adentran un poco más puesto que el tiempo y las condiciones climáticas lo permiten, y se da la oportunidad de capturar peces de gran tamaño, en mayor cantidad y con mejor valor de mercado –como es el caso del *guacho jaibero*-. Sin embargo, no es una actividad que normalmente realicen más allá de las aguas territoriales, entre otras cosas porque no cuentan con los suficientes recursos económicos y tecnológicos para emprender tal aventura. Por otra parte, dada la ausencia de lagunas y ríos importantes, El Faro difiere de otras comunidades de la Costa Chica Guerrerense como Tecomate, Los Tamarindos y Chautengo (Quiroz, 2008), y de la Costa Chica Oaxaqueña como Chacahua (Espitia, 2011) y Corralero (Quecha, 2016), en donde la base de la actividad recae en la explotación lacustre.⁹⁹

En virtud de lo anterior, la pesca ribereña en El Faro es enteramente marítima, siendo el huachinango, el pargo, el flamenco, la sierra, el blanco, y mariscos como la langosta y el caracol, los recursos que los *fareños* prefieren extraer debido a su mayor valor comercial. No obstante, esta “preferencia” también está dada en función de la disponibilidad natural de los recursos en cuestión; en otras palabras, hay varios aspectos ecológicos –desde las condiciones climáticas, atmosféricas e hidrológicas del entorno marítimo hasta los patrones migratorios y alimentarios de los animales que en él habitan- que sin duda inciden en los tipos de peces

⁹⁷ Por supuesto, siempre existen casos atípicos que desafían los intentos de conceptualización. De este modo, hay situaciones como las referidas por Graciela Alcalá: pescadores “artesanales” que aunque tienen embarcaciones de pequeño calado y utilizan artes tradicionales, deciden faenar en el mar abierto y destinar su captura al mercado nacional e internacional; o también, aquellos que laboran en aguas ribereñas pero emplean algunas artes mecanizadas. A la inversa, está el caso de pescadores “industriales” con embarcaciones automatizadas y de mediano calado, que sin embargo trabajan en zonas costaneras (1999: 42).

⁹⁸ De acuerdo a la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar (Convemar), firmada y ratificada por el Estado mexicano, las aguas interiores son aquellas situadas en el interior de la línea de costa de un Estado costero, mientras que el mar territorial y su zona contigua comprenden una franja oceánica de hasta 24 millas náuticas mar adentro (44.4kms), contadas desde esa misma línea de base, en la cual el Estado ejerce plena soberanía –lo que incluye tanto al espacio aéreo como al lecho marino y el subsuelo- (Naciones Unidas, 1982: 31-33).

⁹⁹ En ocasiones, y por causa de los influjos marinos y las fuertes lluvias de septiembre, en la playa de Punta Maldonado se forman pequeños charcos temporales en los que los niños atrapan camarones y sardinas que luego utilizan de carnada para la pesca con cuerda. De todos modos, estos charcos desaparecen cuando pasan tres días sin llover, o en las semanas en que no hay luna llena y el mar ya no se adentra en la playa.

que es posible capturar. En este punto entran en juego los tiempos meteorológicos (Gatti, 1986), que en Punta Maldonado alternan dos ciclos semestrales opuestos (uno de secas y otro de lluvias), los cuales determinan qué, cuándo, dónde y cómo puede pescar un *fareño*. Ciertamente, a diferencia de los pescadores “industriales” de Baja California, Sonora o Sinaloa, quienes durante todo el año persiguen a muy pocas especies –atún, sardina, camarón, anchoveta- por todo el Océano Pacífico, los *fareños* se amoldan al medio que los circunda y, por tal razón, pretenden todos los recursos que están disponibles en su medio físico-biótico de acuerdo con los tiempos meteorológicos.

En tercer lugar, la tecnología de pesca en Punta Maldonado es relativamente simple si se le compara con aquella que despliegan las pesquerías “de altura”, las cuales disponen de barcos grandes capaces de movilizarse en altamar y bien dotados para la captura y almacenamiento de varias toneladas de pescado durante semanas e incluso meses. Por el contrario, en El Faro las embarcaciones son lanchas de fibra de vidrio que no resisten más de 1.2 toneladas de peso neto –capacidad que, valga decir, muy rara vez se logra-, y cuyas magnitudes no sobrepasan los 8mts de eslora (o longitud), 2mts de manga (o anchura) y 1mt de puntal (o altura). Las lanchas vienen equipadas con motores fuera de borda de la marca Yamaha –y en menor medida Evinrude-, de entre 60 y 75 caballos de fuerza, que hacen frente al movimiento de las olas pero no siempre son garantía de seguridad en el mar –y menos en las épocas de lluvias, cuando las condiciones atmosféricas dificultan la navegación-. Por otra parte, en contraste con la “pesca industrial”, la actividad en El Faro no necesita infraestructura portuaria, toda vez que el desembarco del producto se realiza directamente en la playa.

En cuanto a los aparejos para pescar, no son confeccionados “in situ” con materia prima local sino fabricados con material sintético y adquiridos en los centros regionales de Acapulco y Pinotepa Nacional; pese a ello, su uso sigue siendo manual y totalmente dependiente de la destreza que tengan los pescadores. En concreto, los *fareños* emplean las siguientes artes: cuerdas, cimbras, trasmallos, redes de altura, atarrayas e instrumentos para el buceo. La utilización de cada una de estas tecnologías responde a condiciones ecológicas particulares así como a las preferencias específicas de captura, a su vez motivadas por los valores del mercado; si, por ejemplo, un pescador opta por el trasmallo y no por la cuerda, será porque hay determinados factores ambientales –vientos, corrientes, fases lunares, etc.- que favorecen

su empleo, pero también porque prefiere ciertos recursos –por ejemplo la sierra o el blanco- cuya captura es más factible con ese artefacto y no con los otros. Por otra parte, cada arte de pesca entraña técnicas de manejo, formas de organización del trabajo y acuerdos sobre la distribución de los ingresos que, como expondré más adelante, son muy particulares.

Aun cuando cada tecnología de pesca tiene su peculiaridad, en Punta Maldonado la división del trabajo pesquero no supone el establecimiento de asimetrías marcadas; al menos no en lo que respecta al proceso de captura. En este sentido, la diferencia con los “pescadores de altura” es notable puesto que entre estos existen jerarquías claramente definidas en las cuales cada tripulante cumple un rol asignado desde antes de zarpar, mismo que determina su ingreso; así ocurre en los barcos camaroneros de Nayarit (Iturbide, 1985: 186-190), en los sardineros de Sinaloa (Díaz, 1985: 62-64) y, en general, en todas las embarcaciones de mediana y gran altura dedicadas que pescan en altamar (Gatti, 1986: 58-60). En contraste, los pescadores “ribereños” de la comunidad estudiada realizan prácticamente las mismas tareas antes, durante y después de una jornada en el mar, y su remuneración no se define de antemano como sí ocurre en la pesca a gran escala; para decirlo en otros términos, las tecnologías de pesca que emplean los *fareños* suponen un cierto equilibrio tanto en el reparto de las tareas como en el de los ingresos.

En cada lancha hay un pescador que funge como capitán al ser quien conduce la embarcación y decide el sitio de pesca; empero, ello no desemboca en autoritarismo o en tratos desiguales hacia los compañeros, toda vez que en cualquier grupo de pescadores se parte de la premisa de reconocer al otro como a un igual, independientemente de si la persona es o no la encargada de llevar el motor. En ese sentido, la jerarquía laboral es difusa y la asimetría que se entabla, si es preciso nombrarla así, sólo se da en razón de la experiencia con la que cuentan algunos y de la que carecen otros –lo cual motiva la actitud respetuosa o deferente que los últimos suelen profesar a los primeros-. Sin embargo, en la práctica esto no se traduce ni en una menor carga de trabajo ni en mejores ingresos para aquéllos: en el curso de las jornadas, todos realizan tareas similares y en el trato cotidiano, todos se asumen como iguales.

Referente a la comercialización, muy rara vez los recursos que los *fareños* extraen del mar se dirigen al mercado nacional e internacional, a diferencia de las pesquerías “a gran escala” que sí están orientadas, de suyo, hacia dichas instancias. En Punta Maldonado, en cambio, el

producto pesquero tiene tres destinos bien definidos: 1) los mercados regionales de Acapulco, Marquelia o Pinotepa Nacional; 2) los mercados locales de Cuajinicuilapa, Cortijos (Oaxaca) o de poblaciones cercanas como San Nicolás, Montecillos y Tejas Crudas; y 3) las propias unidades domésticas del pueblo. En relación a ello, hay tres categorías con las cuales los pobladores clasifican las especies de acuerdo a su valor de mercado: a) *rojas* o “de primera” como huachinango, pargo, robalo y langosta, que son altamente demandadas en Acapulco y Pinotepa Nacional y tienen el mejor precio de venta;¹⁰⁰ b) *blancas* o “de segunda” como sierra, salema, blanco y cazón, cuyo valor de mercado no se equipara al de los anteriores ejemplares pero sigue siendo significativo al punto de que dichos productos tienen salida comercial en los escenarios regionales así como locales; c) *charchina* o *pedazada*, especies “de tercera” como cocinero, jurel, pámpano, chivo, chancleta, lisa o bagre, cuya poca demanda regional y magro valor de venta son compensados con su transcendental valor de uso en las unidades domésticas de El Faro y localidades vecinas, en tanto constituyen fuentes importantes de alimento.¹⁰¹ En ese orden de ideas, los pescadores *fareños* sustentan su subsistencia a partir de una miríada de recursos que no sólo constituyen la base de su alimentación sino que representan diferentes niveles de ingreso a lo largo del año.

Finalmente, la pesca en Punta Maldonado no requiere de una alta inversión de capital para poder operar; en comparación a las pesquerías “industriales”, las tecnologías de navegación y captura son menos sofisticadas y costosas. A mediados de 2016, un pescador *fareño* podía adquirir en Acapulco una lancha de fibra de vidrio y un motor fuera de borda de 75 caballos de fuerza, completamente nuevos, a un costo aproximado de \$100.000 y \$145.000, respectivamente, para un total de \$245.000; esta cifra, en apariencia elevada, se quedaba corta ante el precio casi cinco veces mayor de los barcos camaroneros de segunda mano que

¹⁰⁰ Los *fareños* emplean el término *rojo* para clasificar a las especies valoradas como “de primera”, dado que la mayoría de ellas –huachinango, flamenco, pargo, *cruciento*- son de ese color. No obstante, hay recursos como el robalo, la boba o la langosta que no tienen un color rojo pero son clasificados como tal en virtud de su alto valor comercial –que es igual, la mayoría de veces, al de las especies referidas-. Una situación similar ocurre con las especies “de segunda”, que suelen ser denominadas con el término genérico de *blanco* o *sierra* ya que esos son los recursos más comunes que corresponden a tal categoría; ciertamente, un cazón o una salema no son lo mismo que un blanco, pero en virtud de su valor comercial semejante son tratados como si lo fueran.

¹⁰¹ Un joven residente del pueblo acotaba lo siguiente: “Se le dice charchina porque es pez pequeño, pescado que ni se pesa. Nadie lo quiere porque son muy pequeños. Así como el chivo, el cuatete, rayadita, prietita, chancleta. Y van todo revuelto” (Moro, 21 de septiembre de 2013).

atracaban en Salina Cruz, Oaxaca.¹⁰² Por otra parte, si bien los *fareños* son beneficiarios de diversos apoyos gubernamentales en pro de su actividad, tales incentivos son ínfimos si se les compara con los que reciben las pesquerías a gran escala que operan en Estados como Sonora o Sinaloa.¹⁰³ En esa misma medida, los montos de captura y el volumen general de ingresos que emanan de las pescas “de altura” son considerablemente mayores a los producidos por pesquerías “ribereñas” como la que opera en Punta Maldonado.

Hasta aquí he referido los criterios que definen a la pesca en El Faro como un conjunto de prácticas de carácter “artesanal”, “ribereño” o “a pequeña escala”. Empero, hay un punto adicional que debo recalcar: esta actividad no sólo es significativa para quienes pescan día a día sino para la población local en su conjunto. Los *fareños* en general –hombres, mujeres, niños, adultos mayores, de distintas procedencias y condiciones sociales- están involucrados en el proceso pesquero, desde la captura del producto (el “sentido estricto” de la pesca) hasta su distribución y comercialización (el “sentido general”). En ese tenor, hay una dependencia generalizada con respecto a esta actividad de tipo “artesanal”, que quizás no sería igual a si se fuera una de tipo “industrial” –en primer lugar, porque esta última siempre se desarrolla en agregados urbanos costeros más grandes y densamente poblados, y en segundo lugar, porque en tales escenarios la actividad pesquera no integra a toda la población como sí ocurre en las locaciones costaneras que practican una pesca “a pequeña escala”-.

En consonancia con lo anterior, emerge la noción de *pescador fareño* como una categoría de identificación a la cual se adscriben los habitantes de Punta Maldonado, independientemente de si son o no pescadores; se trata, en este caso, de un proceso simbólico en virtud del cual la pesca y quienes la ejercen son proyectados como referentes identitarios a nivel colectivo.

¹⁰² En efecto, el costo de las embarcaciones para la pesca de altura suele ser bastante elevado, aun si ya han pasado por otros dueños. Un barco camaronero de acero con 24.8mts de eslora y 6.5mts de manga tenía, para la fecha indicada, un precio de venta de \$1.050.000, mientras que un barco atunero con capacidad de 1.100 toneladas costaba US 3.200.000.

¹⁰³ De hecho, el financiamiento del gobierno federal al sector pesquero es –y siempre ha sido- mayor para la pesca de altura. Consecuente con la tendencia histórica, en 2013 el Fondo de Garantía y Fomento para las Actividades Pesqueras, (FOPESCA), tan solo destinó \$230.542.000 para el desarrollo de la pesca ribereña en todo el territorio nacional, mientras que para la pesca de altura invirtió \$1.342.457.000, lo que supuso más de un billón de pesos de diferencia. En El Faro, quienes han logrado adquirir lanchas y artes de pesca son aquellos que mantuvieron el capital económico acumulado en los “tiempos de la cooperativa”, o que ahorraron dinero proveniente de las remesas en los actuales “tiempos de la migración”; los apoyos gubernamentales en cuanto a créditos y/o financiamientos ha sido más bien escaso.

Pescador fareño: categoría de identificación colectiva para el análisis etnográfico.

La categoría de *pescador fareño* establece, en el imaginario local, un punto de contraste frente a localidades vecinas de la región en donde la pesca es inexistente. Si la noción de *Nosotros revuelto* se basa en la idea de un mestizaje intenso del cual carecerían otras locaciones de la Costa Chica –percibidas, pues, como menos *cruzadas* o *revueltas* que Punta Maldonado-, el rótulo de *pescador fareño* sirve para marcar la especificidad de El Faro al tratarse de uno de los pocos lugares en donde la pesca no sólo es la principal actividad de subsistencia sino, además, el motor de la vida diaria y el centro de las interacciones sociales.

A diferencia de la cualidad *mestiza* o *campechana* que muchos habitantes, en mayor o menor medida, suelen destacar como un rasgo típico de sus identidades, hablar de pescadores es aludir a un grupo más delimitado de actores sociales: hombres de ciertas edades quienes dedican la mayor parte de su tiempo a una sola cosa: pescar. No todas las personas en El Faro lo hacen y, por tanto, en principio no todas se asumen pescadoras. No obstante, la vida cotidiana de estas personas está ligada de una u otra manera con quienes sí pescan a diario: son sus esposas e hijas, que les esperan a su regreso del mar, les preparan el alimento de cada día con el producto que aquellos llevan, y les ayudan a comercialarlo a pequeña escala a fin de generar algunos ingresos para el hogar; son sus hijos menores, quienes se están iniciando en el oficio por cuenta propia o de la mano de otros pescadores; son otras mujeres de la localidad o de emplazamientos vecinos (llamadas *bandejeras* o *gaviotas*), quienes les compran el pescado y lo distribuyen a escala zonal o microrregional; son otros hombres adultos de origen *frastero* (llamados *campamenteros*), quienes les han empleado para que pesquen y entreguen el producto de más valor comercial, mismo que luego venden en los mercados regionales; son, en fin, hombres de la tercera edad y niños aprendices (conocidos como *friteros*) que se benefician del pescado que aquellos regalan eventualmente.

En ese sentido, aunque no todas las personas en Punta Maldonado son pescadoras, su vida diaria ha tenido que ver con el pescado, la pesca y los pescadores, y tal cual lo reconocen: “este pueblo no sería nada si no fuera por el pescado”, “la pesca fue lo que hizo crecer a El Faro”, “acá el que quiera puede ser pescador, porque hasta el más jodido le entra [a pescar]”, fueron algunos de los muchos comentarios que registré a ese respecto. En adición, hay un reconocimiento generalizado de la actividad pesquera como la principal fuente de empleo,

de ingresos y de chismes; de hecho, son los temas de conversación típicos del día a día: quién pescó qué y cuánto, cuál es el precio del pescado, qué anécdotas o contratiempos ocurrieron en el curso de la jornada, cómo se vislumbra el panorama de faenas próximas, etcétera. En realidad, todos los habitantes en El Faro tienen algo que ver con la pesca, ya sea que se dediquen a pescar o no. De ahí la suma relevancia tanto de la actividad pesquera en cuanto motor de la vida cotidiana, como del *pescador fareño* en cuanto figura representativa del pasado y presente del pueblo.

Ciertamente, según relaté en capítulos precedentes, el trabajo de los pescadores fue esencial en el devenir de Punta Maldonado, por lo menos desde la década de 1950, y hoy día su labor sigue siendo tan importante como lo fue en los “tiempos de la cooperativa” –más aun ante las épocas de carestía y decrecimiento económico que hoy por hoy propician las migraciones constantes hacia el *Norte*-. Asimismo, en contraste con casi todas las localidades de la región, la pesca se ha configurado en un signo distintivo de El Faro, propio de su historia y de su actualidad; en esa medida, independientemente de si un individuo concreto de esa población trabaja o no en la pesca (en su “sentido estricto”), la noción del *pescador fareño* funge como un referente de identificación colectiva. Es una marca que, como la del *Nosotros revuelto*, reviste un gran valor simbólico-identitario para los sujetos estudiados.

Sumado a lo anterior, a través de esta categoría se trazan diferenciaciones con locaciones cercanas a la zona pero que no viven de la pesca (San Nicolás, Montecillos, Tecoyame, La Culebra), y al mismo tiempo, se establece una distinción con respecto a otras comunidades de pescadores que, sin embargo, se perciben distantes en el espacio (Corralero, Barra de Tecoaapa, Marquelia). De esta manera, el término en cuestión proyecta la idea de un “Nosotros” en la cual se intersecta un referente de trabajo (la pesca) con uno de lugar (El Faro); en una región usualmente concebida como *morena* (referente de adscripción físico-cultural) o *costeña* (referente de adscripción regional), el rótulo del *pescador fareño* concede una cierta especificidad a la experiencia de los pobladores de Punta Maldonado –sin que por ello se nieguen o eludan las otras identificaciones más generales-.

Ahora bien, si para entender al *Nosotros revuelto* era menester explorar la dinámica del mestizaje –misma que se resalta en la tradición oral (pasado mítico), en los estudios históricos de la región (pasado lejano) y en la memoria colectiva de los habitantes de Punta Maldonado

(pasado cercano)-, para comprender la figura del *pescador fareño* es necesario examinar el universo ecológico, económico y simbólico de la pesca. A ese respecto, hay cuatro dimensiones que me parecen relevantes: primero, el “saber pescar”, concerniente a los conocimientos empíricos, la aprehensión del entorno marino y el aprendizaje de este oficio en particular; segundo, la “praxis pesquera”, que alude al ejercicio diario de una serie de prácticas en el mar, asociadas al empleo de determinadas técnicas y tecnologías las cuales desembocan en la captura de variados especímenes marinos; tercero, el “vivir de la pesca”, que remite a las relaciones simétricas y asimétricas entre todos los actores locales que forman parte del proceso pesquero, tanto en su “sentido estricto” como en su “sentido general”; y cuarto, la “eficacia simbólica de la pesca”, relativa a las narrativas que apuntalan la categoría del *pescador fareño* y dan cuenta de las percepciones, discursos o significados sobre la actividad y quienes la ejercen.

Los cuatro aspectos mencionados son fundamentales para entender a profundidad el universo de la pesca en El Faro y, por esa vía, la noción de *pescador fareño* en tanto que categoría de identificación local. Cada uno de estos elementos será abordado a detalle en los siguientes cuatro capítulos. En el fondo, una pregunta subyace a todos ellos: ¿qué es ser pescador en El Faro y por qué resulta significativo? Al tratar de dar respuesta a esta interrogante, me interesa recorrer una ruta distinta para el estudio de las “afrodescendencias” en la Costa Chica; una que, al etnografiar dinámicas particulares como la pesca “ribereña”, esponga y discuta sobre prácticas cotidianas y dimensiones identitarias no tan conocidas entre los “afromexicanos” de esta región.

Capítulo 5

“Saber pescar”: conocimiento empírico, aprendizaje y aprehensión del entorno natural y social

Nosotros no semos profesionales como tú... Pero sí lo semos.
Semos profesionales en las artes de la pesca (Gerardo, 7 de noviembre de 2013).

¿Así que vas a ir con el Zurdo a pescar? Qué bueno, así verás cómo trabajamos nosotros aquí. Acá vino un biólogo una vez, no hace mucho, que a enseñarnos a pescar... Terminamos enseñándole a él porque el hombre no sabía nada de nada (Abdón, 30 de octubre de 2013).

Las frases precedentes fueron dichas por dos pescadores que valoraban altamente su trabajo y se enorgullecían de sus saberes y destrezas. Gerardo, en el curso de una faena nocturna, repensó su comentario inicial y concluyó que, a pesar de no contar con estudios superiores ni tener un título profesional, la pesca era su profesión y por tanto él era un “profesional en las artes de la pesca”. Por su parte, Abdón aludía a una ocasión en la que biólogos enviados por alguna institución gubernamental –tal vez Sagarpa-, arribaron a la localidad con la intención de “enseñar” a los pobladores la manera correcta de pescar; al término de dicho encuentro, él y tantos otros *camaradas* coincidieron en que fueron los técnicos y no ellos quienes recibieron las lecciones de pesca. Juan, refiriéndose a esa experiencia, también comentó: “Aquí vino un biólogo a decirnos cómo pescar. Estuvo por acá, diciéndonos cómo hace... Pero no, él como que no sabía muy bien cómo es el jale” (27 de septiembre de 2013).

Menciono estos comentarios no con el ánimo de desprestigiar a los biólogos o desconocer los importantes aportes que otros tantos profesionales académicos (geógrafos, geólogos, zoólogos, biólogos marinos) han realizado con respecto al entorno físico-biótico la Costa Chica –y el litoral guerrerense en general-. El propósito, más bien, es subrayar el saber local de los *pescadores fareños*, pues si hay algo que estos estiman de sí mismos y de su oficio es

justamente eso. En ese sentido, me parece importante dar cuenta de los conocimientos empíricos de los actores locales, por un lado, porque el grueso de los estudios antropológicos sobre la región, salvo contadas excepciones, ha preferido centrarse en otras temáticas dejando de lado aspectos que para los pobladores –al menos, los de Punta Maldonado- suelen ser muy relevantes. Por otro lado, porque una indagación etnográfica sobre la pesca y los pescadores estaría incompleta si se omiten las percepciones que los sujetos tienen con relación a su entorno; sin estas aprehensiones, la pesca sería simplemente imposible de ejecutar.

Siguiendo esa línea argumentativa, el objetivo del capítulo es dar cuenta del “saber pescar”, o aquello que Maurice Godelier ha denominado “medios intelectuales” del trabajo (1989: 160-161). Estos comprenden tanto las representaciones y principios que organizan el desenvolvimiento de las actividades materiales (taxonomías sobre las plantas, animales, suelos o fenómenos climáticos; reglas en torno a la fabricación y uso de las herramientas de trabajo), como las representaciones que definen y explican el lugar de los actores –hombres, mujeres, jóvenes, ancianos- en el proceso laboral, de modo que legitiman el lugar y estatus de cada cual. Para el caso de El Faro, ello implica tres acercamientos etnográficos. Primero, a los conocimientos empíricos del entorno natural, o sea, cómo los *fareños* perciben y se relacionan con el mar, los fenómenos atmosféricos y la fauna que capturan. Segundo, a los mecanismos de aprendizaje del oficio pesquero, esto es, cómo los *fareños* adquieren las destrezas y saberes por medio de los cuales devienen en pescadores. Tercero, a las representaciones sociales relativas al proceso laboral, es decir, cómo los *fareños* definen el lugar de los pescadores y de otros actores locales inmersos en la dinámica de la pesca.

Pero antes de efectuar estos acercamientos, es necesario echar una mirada al medio físico-biótico en el que se desenvuelven los pescadores de El Faro. Para tal efecto será útil el acervo que han producido ciertos profesionales de las ciencias, en especial, los geógrafos y biólogos. Dar a conocer estos saberes “expertos” no sólo permitirá una aproximación al entorno natural del cual se han apropiado los pescadores para el ejercicio de su actividad, sino también, una mejor valoración de las percepciones y conocimientos de estos últimos. Como espero mostrar, no siempre los saberes “empíricos” divergen de, o se contraponen a, los acervos técnicos y académicos –incluso, algunas veces coinciden en sus conclusiones aun cuando sean diferentes los términos o categorías que se emplean-. De este modo, la breve revisión

de los aspectos geográficos y biológicos de Punta Maldonado –y, por extensión, de la Costa Chica de Guerrero- servirá para contextualizar el caso concreto de estudio pero, sobre todo, para mostrar la relevancia del conocimiento local como parte de los “medios intelectuales” o “ideáticos” del trabajo pesquero.

El litoral de Punta Maldonado y la Costa Chica de Guerrero: los saberes “expertos”.

La Costa Chica de Guerrero se ubica en la parte sureste de la entidad, entre los 16° 15´ y 17° 15´ de latitud norte y los 98° 00´ y 99° 30´ de longitud oeste. Localizada en la porción baja de la Sierra Madre del Sur, vertiente del Pacífico, su relieve presenta zonas mayormente semiplanas con algunos sistemas de lomeríos situados en partes específicas como el oeste de San Marcos, el sureste de Copala y el suroeste de Cuajinicuilapa. Morfotécnicamente, el litoral presenta una plataforma continental muy angosta, cuya área más extensa (34 km de prolongación, 0° a 20° de pendiente en promedio) se sitúa precisamente en frente de Punta Maldonado; en esta área, además, hay una terraza submarina con un salto de 50m (Rojas, 2001: 12; Villerías, 2009: 47-51).

Geológicamente, la mayor parte de la Costa Chica de Guerrero está formada por rocas de origen metamórfico, cuyo basamento se prolonga con salientes en zonas como Playa Ventura (Copala) o Punta Maldonado. En el caso de este último, el basamento metamórfico favorece el asiento de peces demersales de la familia Lutjanidae (huachinangos, pargos, flamencos) que constituyen el principal objetivo de pesca (Villerías, 2009: 52; Villerías y Sánchez, 2010: 43). Climatológicamente, la región se localiza en la parte septentrional de la Zona Intertropical de Convergencia, que en verano y otoño (junio a noviembre) genera la llegada de vientos del sudeste con las consiguientes lluvias y ciclones tropicales; por su parte, en los meses de invierno y primavera (diciembre a mayo), los vientos del noroeste y la relativa calma tropical propician un clima mayormente seco (Sánchez, 1978: 39; Widmer, 1990: 26).

Esta división anual entre dos ciclos climatológicos diametralmente opuestos, uno lluvioso y otro seco, es una condición básica para el ejercicio de la pesca en El Faro. En el período de secas, que los pescadores sitúan de noviembre a abril, se presentan las condiciones óptimas para el ejercicio de su actividad: aires calmos que favorecen la navegación, corrientes migratorias de especies muy pretendidas como el huachinango (*Lutjanus peru*), y un descenso

de la temperatura del mar que conlleva al progresivo acercamiento de otros tantos peces hacia las orillas (Gutiérrez y Cabrera, 2012: 31-32). Entretanto, en el ciclo de lluvias, que los *fareños* ubican de mayo a octubre, sucede todo lo contrario: aires violentos e intempestivos que dificultan la navegación, ciclones y tormentas que imposibilitan la actividad, y un aumento de la temperatura de las aguas que implica la poca presencia de especímenes que sí abundan en el período de secas.

En cuanto a las temperaturas, ya que la región tiene un clima tropical subhúmedo, estas oscilan entre 26°C y 28°C (promedio 27.5°C) y alcanzan un grado máximo de 34°C que suele darse en el mes de mayo. Por su parte, la precipitación media anual es de 1.200mm, con pluviosidades que se concentran en un 90 a 95% entre los meses de junio a octubre (Gutiérrez y Cabrera, 2012: 18-19; Sánchez, 1978: 43-45; Villerías, 2009: 54; Widmer, 1990: 26-27). Estos factores meteorológicos influyen, sin lugar a duda, en el día a día de los pescadores; la intensidad de las lluvias llega a afectar el curso de sus faenas nocturnas, del mismo modo en que temperaturas elevadas inciden en el desarrollo de las jornadas durante el día. Por otro lado, las pluviosidades afectan la salinidad del mar (35,31% en abril, 33,55% en octubre), lo que a su vez influye en la disponibilidad de determinados recursos pesqueros (Gutiérrez y Cabrera, 2012: 18).

Hidrográficamente, la Costa Chica de Guerrero cuenta con afluentes de gran importancia como el Papagayo –que reúne las aguas de los ríos Omitlán y Azul o Petaquillas-, el Nexpa o Ayutla, el Copala, el Marquelia, el Quetzala y el Ometepec –también denominado Grande- y el Santa Catarina (Aguirre Beltrán, 1989: 23-24; Sánchez, 1978: 47-49; Villerías, 2009: 56). Este último irriga algunos pueblos pertenecientes a los municipios de *Cuaji* y Marquelia –es el caso de la Barra de Tecoanapa, en donde de hecho desemboca-. En Punta Maldonado, en cambio, no hay grandes afluentes o riberas; sólo cuenta con dos arroyos –el De la Huerta y el de Tecoyame- que en meses de secas desaparecen casi por completo, y en meses de lluvias arrastran depósitos aluviales al mar los cuales atraen a ciertos pescados hacia las orillas. Por otro lado, la localidad carece de lagunas o albuferas que sí están presentes en otros pueblos de la región como, por ejemplo, Tecomate Pesquería (laguna de Tecomate), Los Tamarindos y Chautengo (laguna de Chautengo) y Las Salinas (laguna de Pozahualco), adscritos respectivamente a los municipios de San Marcos, Florencio Villareal y Copala

(Quiroz, 2008: 26-32; Sánchez, 1978: 52). En esa medida, la ausencia de cualquier forma lacustre o lagunar en El Faro determina el hecho de que, a diferencia de los poblados antes referidos, la pesca allí sea exclusivamente marítima.

En relación con los movimientos oceanográficos, los geógrafos han establecido dos grandes corrientes que afectan al litoral guerrerense: la de California, que se mueve en dirección norte-sureste, y la Costanera de Costa Rica –a su vez derivada de la contracorriente Norecuatorial (CCE)-, que sigue la dirección opuesta hacia el noroeste. Mientras la primera predomina en los meses de diciembre a mayo y lleva consigo aguas frías a las costas de Guerrero, la segunda es dominante en los meses de junio a octubre y arrastra las aguas cálidas del trópico (Gutiérrez y Cabrera, 2012: 19-21; Rojas, 2001: 11). Estas corrientes marinas inciden en la oferta natural de determinadas especies de peces; algunas, como el huachinango, arriban al litoral junto con la corriente de California y otras, como la sierra, suelen ir de la mano de la de Costa Rica. Por otra parte, el régimen de mareas es mixto, con dos pleamares y dos bajamares diarias que se desplazan desde cabo Corrientes –en el Estado de Jalisco- hacia el sur (Rojas, 2001: 11). Las olas, tan importantes para la navegación y la pesca, no sólo se forman por efecto de las corrientes marinas antes referidas sino también como consecuencia de los vientos costeros locales y las tormentas estacionales (Gutiérrez y Cabrera, 2012: 19).

Para completar el panorama del medio físico-biótico en Punta Maldonado, es preciso dar cuenta de la fauna marina presente en el litoral. En este punto, el saber “experto” incluye tanto a biólogos como a científicos sociales –economistas, sociólogos, antropólogos-. Los primeros identifican las especies sobre la base de criterios morfológicos, fisiológicos y filogenéticos; estudian su comportamiento e interacciones con otros animales y plantas; y establecen su disponibilidad natural de acuerdo a los ciclos ecológicos. Por su parte, los segundos analizan la relación de esa fauna marina con los grupos humanos: por qué estos animales son importantes para una comunidad dada, cuál es su relevancia para la subsistencia local, cómo se transforman en mercancías y se insertan en circuitos mercantiles, qué significados culturales les son atribuidos, y un largo etcétera. Así las cosas, para dar a conocer el repertorio faunístico de Punta Maldonado bien valdría la pena considerar ambos criterios, el de los biólogos y el de los científicos sociales, aunque con acotaciones precisas. En cuanto

al primer ámbito, me interesa mencionar las formas en que son identificadas las especies por los biólogos –esto es, sus nombres científicos-, así como su oferta natural en la zona de estudio de acuerdo con los ciclos ecológicos antes mencionados. Referente al segundo aspecto, doy prelación al valor comercial que adquieren los especímenes con respecto a las leyes de oferta y demanda, pues a mi juicio, los mercados juegan un papel importante en el devenir diario de la pesca en El Faro.

Siguiendo ese razonamiento, presento a continuación un listado de las principales especies de peces, crustáceos y moluscos que forman parte del entorno natural de Punta Maldonado y que, al mismo tiempo, son parte del proceso pesquero. Por un lado, como ya he anotado, la pesca depende de las condiciones ambientales, en especial, del calendario ecológico que alterna cada seis meses dos tiempos meteorológicos opuestos, uno de lluvias y otro de sequías; estos tiempos inciden en la presencia de determinadas especies, que puede ser abundante –cuando se les aprecia con mucha frecuencia y en grandes cardúmenes-, regular –cuando la afluencia es menor pero aún constante- o poca –cuando muy rara vez se les observa-.¹⁰⁴ Por otro lado, puesto que los recursos faunísticos son susceptibles de intercambio comercial y adquieren un carácter de mercancías que los hace ser mejor o peor valorados según las leyes de oferta y demanda, existen ciertas categorías económicas mediante las cuales tales recursos son clasificados; en la jerga *fareña*, se habla entonces de productos “de primera” –altamente demandados en Acapulco y Pinotepa Nacional-, “de segunda” –cuyo valor es menor a los anteriores aunque siguen siendo importantes en los mercados regionales- y de *charchina* o *pedazada* –destinados sobre todo al consumo local y el comercio microrregional-.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Como puede apreciarse, los criterios usados para señalar la disponibilidad de la fauna marina no obedecen a estimaciones cuantitativas –en gran parte, por la ausencia de datos exactos y confiables- sino a apreciaciones cualitativas que fueron producto de mi estancia etnográfica. En el Cuadro 3 incluyo otra categoría: “nula (por veda)”. En este caso, aludo a recursos que aunque están disponibles en el entorno, no suelen ser objetivos de captura debido a disposiciones extracomunitarias –gubernamentales, para ser más precisos- como son las vedas o prohibiciones.

¹⁰⁵ Estas tres categorías, como se recordará, están presentes desde el momento mismo en que la pesca en El Faro se insertó a los circuitos regionales de distribución y comercialización del pescado (mayormente con el polo urbano de Acapulco), a mediados de la década de 1960. Aunque se trata de términos locales acuñados por los propios protagonistas del proceso productivo, aluden claramente a esa escala “macro” señalada al inicio: la vinculación de una actividad local con mercados que remiten a escenarios y relaciones mucho más amplias.

Cuadro 3. Especies marinas en Punta Maldonado

| Categoría comercial | Especies | | Disponibilidad natural según la época del año | |
|--------------------------|-------------------------------|----------------------------------|---|-----------------------------|
| | Nombre común | Nombre científico | Meses de secas (nov-abr) | Meses de lluvias (mayo-oct) |
| Especies de primera | Guacho o huachinango | <i>Lutjanus peru</i> | Abundante | Poca |
| | Flamenco | <i>Lutjanus guttatus</i> | Regular | Abundante |
| | Pargo negro | <i>Lutjanus jordanis</i> | Regular | Regular |
| | Pargo de piedra | <i>Lutjanus novemfasciatus</i> | Regular | Regular |
| | Pargo cruciento | <i>Lutjanus argentiventris</i> | Regular | Regular |
| | Robalo | <i>Centropomus robalito</i> | Poca | Abundante |
| | Boba baqueta | <i>Hyporthodus acanthistiuis</i> | Regular | Poca |
| | Langosta de piedra o roja | <i>Panulirus inflatus</i> | Regular | Nula (por veda) |
| | Langosta playera o verde | <i>Panulirus gracilis</i> | Regular | Nula (por veda) |
| | Caracol de uña | <i>Malea ringens</i> | Abundante | Regular |
| | Caracol chino | <i>Phyllonotus regius</i> | Poca | Poca |
| | Caracol chireta | <i>Pleuropoca princeps</i> | Poca | Poca |
| | Especies de segunda | Blanco | <i>Haemulon flaviguttatum</i> | Regular |
| Sierra | | <i>Scomberomorus sierra</i> | Regular | Abundante |
| Coconaco | | <i>Hoplopagrus guentherii</i> | Regular | Regular |
| Salema | | <i>Kyphosus ocyurus</i> | Poca | Abundante |
| Medregal | | <i>Seriola dorsalis</i> | Regular | Regular |
| Dorado | | <i>Coryphaena hippurus</i> | Poca | Poca |
| Bocadenovia | | <i>Larimus effulgens</i> | Poca | Regular |
| Corvina | | <i>Cynoscion reticulatus</i> | Poca | Poca |
| Cazón | | <i>Mustelus lunulatus</i> | Regular | Regular |
| Cornuda | | <i>Sphyrna lewini</i> | Regular | Regular |
| Tiburón gata | | <i>Ginglymostoma cirratum</i> | Regular | Regular |
| Rayas | | <i>Rajiformes</i> | Regular | Regular |
| Charchina ¹⁰⁶ | Cocinero | <i>Caranx caballus</i> | Regular | Abundante |
| | Frel (jurel) | <i>Caranx hipos</i> | Regular | Abundante |
| | Frel (jurel) correlón | <i>Caranx caninus</i> | Regular | Abundante |
| | Pámpano | <i>Peprilus medius</i> | Poca | Regular |
| | Palometa | <i>Trachinotus rhodopus</i> | Poca | Regular |
| | Cabrilla | <i>Epinephelus labriformis</i> | Regular | Regular |
| | Ronco | <i>Anisotremus interruptus</i> | Regular | Regular |
| | Bacoco o mojarra blanca | <i>Haemulon sexfasciatus</i> | Regular | Regular |
| | Rayada | <i>Genyatremus dovii</i> | Poca | Regular |
| | Chancleta | <i>Selene brevoorti</i> | Poca | Abundante |
| | Carecaballo | <i>Selene oerstedii</i> | Poca | Abundante |
| | Lisa | <i>Mugil cephalus</i> | Poca | Abundante |
| | Ojotón | <i>Selar crumenophthalmus</i> | Poca | Regular |
| | Cuatete | <i>Ariopsis guatemalensis</i> | Poca | Regular |
| | Malacapa | <i>Diapterus peruvianus</i> | Poca | Regular |
| Gallo | <i>Nematistius pectoralis</i> | Poca | Poca | |

¹⁰⁶ El listado de los peces agrupados en la categoría de *charchina* es mucho más extenso: prietita, rayadita, gallina, cucaracha, chilviejo, pijeguacho, diablo, buzo, son algunos de los nombres comunes de pescados “corrientes” y cuyas denominaciones científicas me son desconocidas.

| | | | | |
|--|-----------|-----------------------------------|---------|-----------|
| | Chivo | <i>Pseudupeneus grandisquamis</i> | Poca | Poca |
| | Ratón | <i>Polydactylus approximans</i> | Poca | Poca |
| | Agujón | <i>Tylosurus crocodilus</i> | Poca | Poca |
| | Cuche | <i>Balistes polylepi</i> | Poca | Poca |
| | Barrilete | <i>Euthynnus lineatus</i> | Regular | Abundante |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Hasta aquí la descripción del entorno natural en que se desenvuelven los pescadores de Punta Maldonado, según el acervo técnico producido por los académicos. Regresando a Godelier y su llamado sobre los “medios intelectuales” o “ideáticos” del trabajo, una primera cuestión que se antoja pertinente desarrollar es, justamente, la del conocimiento empírico y la aprehensión local de ese medio natural: ¿cómo los *fareños* perciben y se relacionan con el mar, los fenómenos atmosféricos y la fauna que capturan?

Saberes empíricos y aprehensión del entorno natural.

La captura de pescado es un proceso que, en sí mismo, encierra una gran complejidad. En su desarrollo se conjugan una serie de conocimientos –meteorológicos, hidrológicos, etológicos-, con el aprendizaje de ciertas destrezas o habilidades. Es esta complejidad la que en buena medida explica declaraciones como las de Abdón, quien insiste en la distancia que habría entre la teoría de los biólogos y la práctica de los pescadores “Esos amigos, los biólogos, sí saben mucho, pero de lo teórico. Allá en los libros, pero acá ya es otra cosa (22 de septiembre de 2016). En realidad, este discurso de aparente oposición constituye, desde mi perspectiva, una manera de exaltar el gran insumo del cual dispone un pescador: su saber empírico. Insumo que en muchas ocasiones representa su único capital real, pues aun cuando pueda carecer de capital económico o de medios de trabajo (lanchas, aparejos), lo que siempre llevará hasta el final de sus días es el conocimiento y la experticia acumulados en el curso de su vida.

En ese orden de ideas, los conocimientos de los pescadores *fareños*, tan “expertos” como los del biólogo o el geógrafo, se basan, no obstante, en la aprehensión cotidiana del entorno: la observación, exploración y experimentación, día con día, del medio físico-biótico que les circunda. Se trata de un conocimiento empírico adquirido en el ejercicio mismo de su oficio –a partir de la interacción estrecha con la naturaleza circundante- y transmitido de generación en generación (de padres a hijos), pero también entre pares sociales (de vecino a vecino, o de

amigo a amigo). Lo significativo aquí es que este saber experiencial, cotidiano, es una de las cosas que más valoran de sí mismos. Ya sea que se autodenominen *morenos*, *indios* o *revueltos*, lo cierto es que en tanto pescadores han hecho del conocimiento local uno de sus referentes simbólicos de identificación más relevantes. Pero, ¿en qué consiste esta aprehensión del entorno?

Vientos, lluvias, mar y luna: el conocimiento meteorológico

En su clásico trabajo sobre la pesca en México, Luis María Gatti (1986) destacaba el profundo conocimiento que tenían los pescadores sobre su entorno inmediato. Para el caso de Punta Maldonado, este saber empírico sigue siendo imponderable al día de hoy. De entrada, los pescadores han aprendido a conocer las trayectorias de los vientos, lo cual es importante tanto para la navegación como para la utilización de los instrumentos de pesca.

Desde la experiencia *fareña*, a lo largo del año se perciben cuatro tipos de aires.¹⁰⁷ En el período de sequías son comunes los de *tierra* y los de *seca*, vientos suaves del norte y oeste cuyas presencias no implican mayores riesgos para el ejercicio de la pesca, con la excepción del denominado *aire copalteco*, viento de *tierra* que se origina durante los meses de lluvia en la municipalidad de Copala –ubicada a 81 kilómetros al noroeste de El Faro– y que ocasionalmente produce tempestades. Los otros dos aires, el *de adentro* y el *cirueleño*, se generan en la época lluviosa y tornan mucho más riesgosa la actividad pesquera, por causa de los fuertes oleajes que provocan; el primero, como lo indica su nombre, proviene de mar adentro mientras que el segundo debe su apelativo a la población de El Ciruelo, Oaxaca (situada a 51 kilómetros al este de Punta Maldonado), en donde los *fareños* sitúan su origen.¹⁰⁸ Es este último, el *cirueleño*, el aire más temido por los pescadores; su imprevisibilidad y ferocidad casi siempre están asociadas con la presencia de tormentas en el mar, frecuentes sobre todo en los meses de septiembre y octubre:

¹⁰⁷ En este punto es menester reiterar que las siguientes notas están referidas a la descripción de los fenómenos meteorológicos desde la visión *fareña*, no necesariamente coincidente con la perspectiva científica –tanto en los términos que se acuñan como en las razones que se utilizan para explicar los fenómenos en cuestión-. De cualquier modo, cada vez que sea necesario realizaré las precisiones pertinentes mediante notas al pie.

¹⁰⁸ Nótese que, en relación con los movimientos del viento, no hay discordancia entre el saber *fareño* y el saber de los geógrafos. Ambos coinciden en que durante la época de secas los aires predominantes provienen del norte y oeste, mientras que en la de lluvias arriman desde el sur y el este. Los términos que se acuñan, claro está, son distintos.

Se siente culero. Muchos se acuerdan de todos los santos y van y les rezan. Porque la lancha se mueve pa un lado y pa otro, se llena de agua y toca estar sacándola pa que no se zuma. Hay unos que lloran, porque ya creen que no van a volver... Cuando están esas tormentas no hace uno nada, ni pesca ni puede dormir; no más sacando agua, esperando a que se pase porque ya tampoco te puedes mover. Es feo eso, como quiera vas a sufrir espanto (Felipe, 12 de septiembre de 2013).

Este “conocimiento atmosférico” influye en las decisiones de los pescadores antes y durante el desarrollo de sus jornadas. Por ejemplo, si advierten la llegada de un *viento cirueleño* antes de entrar al mar, es casi seguro que se abstendrán de pescar; si a la mitad de una faena son sorprendidos por un aire de estos, de inmediato atrancarán la lancha con el ancla para así evitar que aquella sea arrastrada por la fuerza del viento hacia rumbos desconocidos; finalmente, si hay pluviosidad y entra un aire *de adentro*, es señal de que el tiempo se compondrá y la jornada no tendrá mayores inconvenientes. En realidad, como bien me lo hizo saber don Evaristo, es el viento y no la lluvia la principal preocupación de quienes se dedican a la pesca en el mar:

El pescador no le huye al agua. Le huye es al viento porque lo descompone feo al mar. Que viene el agua... ¡que se venga! Si llueve pues que llueva. No pasa nada que se moje o que esté sacando agua de la lancha. Pero al aire sí córrele porque ese es el que te manda lejos, o el que capaz que te voltea la lancha. Allá en los ranchos, cerca de la orilla, allá sí es el agua lo que se los chinga. Una crecida de un arroyo, o del río, se lleva las casas, les acaba las milpas, los animales los arrastra. Allá el agua sí es de temer. Acá no, acá es el aire. Nosotros le tenemos miedo es al aire (17 de julio de 2016).

Aun cuando prestan más atención a los vientos que a las lluvias, los pescadores también tienen conocimiento sobre estas últimas. Antes, su observación de los ciclos ecológicos les permitía determinar casi con exactitud en qué momento del año caían las primeras aguas (principios de mayo) y en qué momento terminaban (inicios de noviembre). Sin embargo, hoy día el cambio climático global les ha hecho más difícil llegar a predicciones certeras; meses en los que antaño no llovía (enero, febrero) han tenido sendos aguaceros de tres y cuatro días, y a la inversa, meses de lluvias intensas (junio, julio) han pasado por varias jornadas de sequía que a la postre han afectado los cultivos de temporal pero favorecido el ejercicio de la pesca. Esta imprevisibilidad de la lluvia es significada en palabras como las de doña Ramona, quien asegura que: “El agua no se casó pa que la estén mandando. Ella cae

cuando quiere” (21 de abril de 2016).¹⁰⁹ En cuanto a las tormentas y ciclones, los *fareños* tienen la capacidad de prever su arribo al observar el cielo y la fauna que los rodea. Por ejemplo, se fijan en el comportamiento de ciertos pájaros y crustáceos: los primeros, porque revolotean sin cesar alrededor del pueblo, y los segundos –en especial, aquellos nombrados *zaramullos*- porque salen masivamente de las playas rumbo a las peñas y rocas firmes.¹¹⁰

Saber este tipo de cosas –cuándo va a llover o cuándo vendrá la tormenta- resulta de vital importancia para el desarrollo de la pesca. Evidentemente, la llegada de un ciclón o de una tormenta tropical lastra cualquier intento de ir a pescar, dado el alto riesgo que ello supone para la vida de los osados. Por otro lado, los comienzos de las lluvias favorecen la captura de ciertos tipos de pescado como el robalo, en sectores específicos como las desembocaduras de los arroyos:

Pasa que con la lluvia, los arroyos traen camarones, pescaditos y camarones que llaman *chacalines*, y esos los comen los robalos. O sea que el robalo busca su *comerío*, y llega con la lluvia. Por eso cuando llueve es bueno para ir y tender el trasmallo porque abolla el robalo en la orilla. Ahorita mismo es buen momento para ir y poner el trasmallo (Evaristo, 22 de octubre de 2013).

Además del viento y las lluvias, los pescadores tienen un cierto conocimiento de las corrientes marinas, de las cuales distinguen dos: la *cirueleña*, que se mueve en dirección noroeste desde las costas oaxaqueñas hacia Acapulco, y la *acapulqueña*, que sigue el movimiento contrario y va en dirección sureste desde Acapulco hacia Puerto Escondido.¹¹¹ A la primera también se le conoce como *corriente de agua limpia*, pues el mar se observa claramente al punto que es posible apreciar parte de la fauna marina desde la lancha. Entretanto, a la segunda se le conoce como *corriente de agua sucia*, puesto que el mar se

¹⁰⁹ Esta frase tiene una interesante connotación de género sobre la cual valdría la pena hacer una reflexión. De entrada, deja entrever la manera en que se conciben las relaciones matrimoniales en El Faro: al casarse, a una mujer “la está mandando” su marido, pues usualmente es este último quien ejerce autoridad sobre aquella y no al revés. Por eso, en las palabras de doña Ramona, dado que la lluvia no está casada con nadie, no tendría por qué caer cuando los hombres digan o deseen sino cuando ella quiere.

¹¹⁰ De ahí la gran capacidad adaptativa –e, incluso, racional- que los más viejos otorgan a estos especímenes: “Los animales son inteligentes. Ellos ya saben cuándo va a venir una tormenta, un ciclón; ellos saben cuándo la naturaleza va a cambiar”, me diría don Evaristo la tarde del 14 de septiembre de 2013, cuando la tormenta tropical “Manuel” arreciaba con toda su fuerza en Punta Maldonado y el Estado de Guerrero en su conjunto. Sobre la “inteligencia” que los *fareños* conceden a ciertos animales volveré más adelante.

¹¹¹ Es dable suponer que las corrientes que los *fareños* denominan *acapulqueña* y *cirueleña* correspondan a aquellas que los geógrafos llaman de California y de Costa Rica, respectivamente.

obscorece y resulta difícil observar los peces hacia abajo; para algunos pescadores, el enturbiamiento se debe al material lodoso que arrastra esta corriente de los ríos grandes que desembocan por esos rumbos –Papagayo, Nexpa, Ometepec-. Lo cierto es que esta agua *sucia* dificulta la captura con instrumentos como la cuerda o la red de altura, pero favorece la pesca con otros aparejos como el trasmallo:

Pasa que el trasmallo es azul y cuando el mar está claro, el pescado lo ve y no cae tan fácil. Si está por arriba el trasmallo, se pasa por abajo, y si está por abajo se sube por arriba. Pero cuando el mar está *choco* él no lo ve y cae en la malla. Es como tú, si vas corriendo y ves un corral enfrente, lo esquivas o te pasas por debajo y sigues. Así es con el pescado. Ahora el agua está limpia, ve toda la malla. Se puede escapar. Pero si el agua está *sucia* sigue derecho. No ve porque todo está oscuro. Cuando se da cuenta ya está enmallado (Abel, 22 de abril de 2016).

Así las cosas, la corriente marina es otro elemento físico del entorno que incide en la actividad pesquera, más aún cuando esta se desarrolla en zonas próximas a la orilla. Como he referido, las alteraciones en el agua determinan si un pescador emplea el trasmallo o si mejor opta por la cuerda; en cualquiera de los dos casos tendrá que considerar la fuerza que lleve la corriente, pues de ella dependerá el curso de la jornada. Por ejemplo, si la corriente es muy fuerte se reducirá el tiempo de operación del trasmallo, y en el caso de la cuerda, será difícil que los pescados se traben con el anzuelo; a la inversa, si la corriente es nula o muy tenue, el trasmallo no funcionará como es debido y el señuelo de los anzuelos no será lo suficientemente atractivo para los peces. En ese sentido, el éxito o fracaso de una faena está supeditado a varios factores ambientales que, pese a ser conocidos por los pescadores, la mayoría de veces escapan de su control directo.

En El Faro, los pescadores también tienen un saber asociado con el movimiento de la Luna. Aunque reconocen las cuatro principales fases lunares, en su cotidianidad refieren sobre todo dos: *oscurana*, que indica la fase de luna nueva, y *luna*, que refiere la de luna llena. En cuanto al ejercicio de la pesca, estos dos estados propician la presencia de ciertos peces en lugar de otros, lo cual influye en el tipo de recurso que se buscará preferentemente; por ejemplo, durante la *luna* no se observan flamencos sino blancos, mientras que en la *oscurana* sucede todo lo contrario. Asimismo, cada fase lunar motiva el uso de ciertos tipos de tecnologías en desmedro de otras; si hay *luna* el arte ideal es el trasmallo, pues al decir de mis interlocutores

el brillo nocturno del astro camufla el color de las mallas y así el pescado queda atrapado sin darse cuenta; en cambio, en la *oscurana* son propicias tanto las redes de altura, que precisan oscuridad total para operar correctamente, como las cuerdas para pescar flamencos, pues hay más abundancia de carnada natural para su captura:

Nosotros ya le sabemos a eso. Ya sabemos cómo pescar, cuándo, en dónde. Como ora, si hay luna es mejor tirarle a los trasmallos porque como el mar tiene un fósforo, el fósforo que tiene el mar alumbrando con la *oscurana* pero con la *luna* no. Entonces el pescado no ve el trasmallo, no lo ve, y allí es que es bueno tenderlos porque al no verlo cae luego luego. Mientras que con *oscurana* no, con *oscurana* sí ve el trasmallo. Mira en cambio a la cuerda sí es mejor con *oscurana*, porque abolla más el calamar y no hay corriente (Santiago, 13 de noviembre de 2013).¹¹²

Los peces, sus formas y hábitos: el conocimiento etológico.

El saber empírico también comprende la aguda observación del comportamiento de aquellos animales que habrán de ser capturados; es decir, hay un conocimiento etológico, muy vasto, que identifica las características físicas y comportamentales que diferencian a un pez del otro. De este modo, un pescador reconoce un recurso determinado por su forma, su tamaño y su color, pero también por su hábito alimenticio, su patrón de movilidad y su “sitio de residencia”. En consecuencia, en el ejercicio de su actividad un pescador se pregunta de qué se alimenta el pescado que quiere atrapar, a qué horas lo hace, en dónde “duerme”, por cuáles sitios suele moverse, en qué momentos del día, y en función de ello, determina el mejor procedimiento para capturarlo: a qué horas hacerlo, en qué lugares y mediante qué aparejos. A fin de evidenciar la manera en que este saber etológico incide en el desarrollo de la actividad pesquera, referiré enseguida cuatro asuntos transversales a los diferentes tipos de pesca que se manejan en la localidad.

¹¹² La incidencia de las fases lunares no se limita al ejercicio de la pesca, ya que también tiene un influjo importante en otras áreas de la vida. Por ejemplo, para garantizar que frutales como el plátano, el mango y el coco crezcan alto y rápido, don Evaristo recomienda que se siembren tres días en *luna entrando*, esto es, tres días antes de que haya luna nueva; si se sembraran en *luna viniendo*, o sea, en los días de creciente y luna llena, los cultivos no sólo tardarán más tiempo en crecer sino que no alcanzarán su altura ideal. Algo similar ocurre con la madera para la construcción de viviendas, cuyo corte ha de hacerse en los tres días previos a la luna nueva a fin de asegurar su durabilidad; lo contrario ocurrirá si el corte se realiza en cualquier día de la *venida de la luna*.

En primer lugar, el proceso de captura está orientado en gran medida por los momentos del día en que los recursos pretendidos salen a buscar su alimento; en los meses de secas, ello ocurre mayormente en las horas de la noche y madrugada, y de ahí que durante esta temporada el carácter de la pesca en El Faro sea marcadamente nocturno.¹¹³ Ahora bien, en el período de lluvias peces como el robalo o el dorado tienden a arrimarse a las orillas y a las desembocaduras de ríos y arroyos puesto que allí, al decir de don Feliciano, “hay mucho *comerío* cuando cae mucha agua: la barra, los ríos meten mucho *comerío* al mar, botan mucho cogollo, va la larva del camarón, y el *guacho* de día come, cualquier pescado pues” (1 de mayo de 2016). En consecuencia, durante la temporada lluviosa los pescadores aprovechan las horas de la mañana y tarde para ir a la pesca de ciertos ejemplares, aunque no por ello abandonan las típicas faenas nocturnas –a menos, claro, que avizoren malos aires como el *cirueleño*–, pues sigue siendo habitual que los principales objetivos de pesca busquen su *comerío* en horarios de 6pm a 6am.

En segundo lugar, no sólo es crucial saber dónde come el pescado sino qué come o cuál es su preferencia alimenticia, pues ello también incide en una buena o mala jornada. Salomón me explicaba que el fracaso de una de sus faenas de flamenco se debió a la mala escogencia de la carnada: “No le gusta esta carnada *chanda* de *chilamate*. Aquí toca más con sardinas, o las anchovetas que llaman. O con el calamar” (14 de julio de 2016). A su turno, Pateco tuvo mejor suerte en la captura de pargos al pie de la orilla, pues sabía que éstos se alimentaban del pez lisa y, al emplearlos como carnada, logró obtener un pargo de casi 16 kilos. Finalmente, Gerardo observó que los camarones y *chacalines* que las correntías de los arroyos arrastraban a la orilla del mar propiciaban la llegada de robalos, lo que lo motivó a tender su trasmallo y lograr la captura de varios ejemplares. Por lo anterior, resulta fundamental descubrir cuál es el *comerío* del pez que se pretende atrapar, cosa que exige una observación atenta y mucha paciencia:

Hay que probarle con varias maneras. A veces el pescado quiere calamar pero otras veces no. A veces prefiere sardina. O calamar, pero vivo. *Hay que saberle y ver qué está queriendo comer*. Si le echo calamar y comienzo a sacar, eso es lo que está

¹¹³ Hay algunas excepciones a dicha tendencia, como cuando los pescadores se abocan a la captura del *pez boba*, que suele obtenerse en faenas diurnas porque así lo marcan sus patrones alimentarios; o cuando prefieren emplear artes de pesca que siempre se llevan a cabo durante las horas de la mañana y tarde, como es el caso del trasmallo de fondo o del buceo con gancho y arpón.

buscando y más calamar le voy a poner. Y si no, le pongo otra carnada hasta que la encuentre. Hay que hallarle, hay que hallarle. Hay que hallarle al comerío lo que quiere. Buscarle y buscarle. *Esto es como tocar la guitarra, entre más le buscas, más le jallas* (Gerardo, 29 de octubre de 2013. Énfasis añadido).

En veces que le he puesto calamar fresquito y los flamencotes como así, ira, de tres kilos, lo ven y le pasan a un lado. ¡Lo digo porque lo he visto! Desde la lancha veo cómo le pasan a un lado y se van a buscar otro comerío. En veces comen de una sardinita pequeña [...] o sino un cangrejito chiquito chiquito [...] Es listo el pescado, dirá que no (Miguel, 1 de diciembre de 2016).

En tercer lugar, a los pescadores les interesa saber por dónde “anda” el pescado, esto es, en qué lugares específicos circula con mayor frecuencia. Es así como distinguen cuatro espacios submarinos: 1) los playajes o zonas arenosas, en donde es muy poco probable hallar recursos de interés, a excepción de tiburones martillo y manta rayas; 2) las zonas lodosas, en las cuales obtienen *cuatete* –un pez de tercera categoría- y calamar –una de las principales carnadas que utilizan para la *pesca cuerdera*-; 3) los cascajales, sectores llanos surcados por pequeñas rocas, por donde suele moverse un recurso altamente valorado: la langosta; 4) finalmente, las zonas de pedregal, en donde “duermen” peces de gran valor comercial como el pargo y otros de menor valor pero igualmente relevantes como el *frel*, siendo además puntos en los que sube el *comerío* de recursos tan codiciados como el huachinango, la sierra o el blanco. Por tanto, son los pedregales y los cascajales los *pescaderos* o principales puntos de pesca, aquellos que los *fareños* visitan con asiduidad a lo largo del año, máxime si en ellos ya han tenido jornadas exitosas.

En cuarto lugar, para los pescadores resultan importantes los patrones migratorios de peces durante períodos específicos del año. El caso más típico es el del *guacho jaibero*, nombre local con el cual es conocido un huachinango que en la temporada de secas –sobre todo entre los meses de diciembre y abril- se mueve por zonas habituales de pesca persiguiendo a una variedad de jaiba que constituye su principal alimento. A este movimiento masivo se le ha nombrado “corrida”, y también lo encontramos en otros lugares del país como el norte de Veracruz (Alcalá, 1985: 58) o la costa michoacana (López, 2004: 81). El conocimiento de este patrón migratorio es fundamental en aras de lograr capturas exitosas de huachinango, como también lo es la detección de los momentos en que otros recursos de interés pesquero como el cocinero, la palometa, la salema o la sierra, ascienden a la superficie y se agrupan

en cardúmenes voluminosos que elevan la posibilidad de una buena captura: “A eso se le llama *porracera*. Ese momento cuando se ve la gran mancha de peces y si se saca, se saca de a tonelada, tonelada pa arriba” (Eddie, 24 de octubre de 2013). En ambas situaciones, lo destacable es el saber etológico del pescador, atento a los desplazamientos y las agrupaciones de los recursos que pretende capturar:

Yo no sé bien por qué es, pero creo que cuando el agua se pone helada el pescado sube arriba y se forman las manchas que te digo. Hasta se miran brincar las sierras, los cocineros... En diciembre, que las aguas se ponen heladas, empiezan a verse *porraceras*. Tú mero lo ves en la lancha la manchota de pescados como salen a la superficie. Hasta se ve las salpicaduras de agua y las burbujas, pareciera que estuviera hirviendo el agua. Ya con la primera *porracera* vienen otras más poquitas hasta que a la semana ya en ese lugar no hay. Toca que buscarle en otros (Santiago, 24 de octubre de 2013).

Zonificando el mar: los *pescaderos*.

Sobre la base de las anteriores consideraciones, los pescadores de Punta Maldonado cuentan con una serie de *pescaderos* más o menos definidos en los cuales desarrollan su actividad en el mar; muchos de ellos fueron “descubiertos” desde el momento mismo en que la pesca comenzó a erigirse como la principal actividad de la población. En una época en la que no eran comunes los sistemas de posicionamiento global (GPS), estos puntos eran localizados a través de lo que algunos autores han llamado “sistema de triangulación marcas”, esto es, la ubicación de un lugar en el mar a partir de dos referentes geográficos visibles en la costa, particularmente cerros y árboles grandes (Gatti, 1986: 17-18; Marín, 2007: 228). En palabras del sabio don Evaristo,

Se marca uno de los árboles o de los cerros. Cosas que no se muevan pues, cosas que sean fijas, que si tú las buscas ahí van a estar. Teníamos varias marcas: árboles, arroyos –ajá, boquetas de arroyos-, cerros. Por ejemplo, este es un cerro, que está por allá por Huajintepec y ese no se mueve; y acá esta parte [...] hay unos árboles que ya son conocidos, por ejemplo unos árboles que pasa ahí cerquita que se llaman los Lirios. Yo vengo de acá, aquí estamos en Punta Maldonado, aquí me embarco yo, pero yo quiero llegar a pescar a este punto por decir y [...] tienen que coincidir este cerro con ese árbol. Entonces aquí quiere decir que ya estoy en el punto [...] Por eso es que cuando ya sacábamos, llegábamos a un lugar, y había un chingo de pescado, decíamos ‘Márcate cabrón. Márcate bien, porque aquí hay zona donde hay pescado’.

Ya se marcaba uno, y decía después “Oye vamos allá donde la marca aquella donde sacamos tal día tal pescado; sacamos huachinango, flamenco, lo que sea... Vamos allá”. Ya sabíamos, nos vamos buscando ya la marca. Y llegábamos, llegábamos bien (25 de septiembre de 2013).

Esta forma de marcación de los *pescaderos*, que denota otra faceta más de la aprehensión del entorno, tenía sin embargo un par de condicionantes que hoy día ya han sido sorteadas a raíz de la introducción del GPS, a saber: la obligatoriedad de que los puntos fueran visibles desde el mar –de ahí que rara vez pescaran en zonas de más de 5kms mar adentro- y de que la marcación se realizara con la luz del día, pues en la noche resultaba imposible observar los referentes costeros: “por eso uno se iba antes que entrara el sol pa llegar temprano, todavía que se viera”. Como puede verse, se trata de un método que “sitúa a los pescadores en puntos geográficos precisos a partir de su movilidad, la cual está guiada por señales en el panorama costero” (Marín, 2007: 228); ello explicaría por qué muchas de las denominaciones de las viejas marcas en Punta Maldonado –*El Tártaro, Pico de Gil, Huajintepec, Los Lirios*- aluden a cerros, árboles, peñascos y demás señales del paisaje usadas como referentes en la triangulación.¹¹⁴

Un asunto paralelo a la detección de las marcas es el de la estimación de su profundidad, que en Punta Maldonado no se calcula por metros sino por *brazadas*.¹¹⁵ Una *brazada* equivale aproximadamente a 1.5m, y corresponde a la longitud de los brazos extendidos. Para calcular la hondura de un punto determinado, los pescadores se valen de un carrete de cuerda o de un ancla –mejor conocida como *grampín*-, los cuales arrojan al mar hasta que toquen fondo; enseguida, los elevan hacia la embarcación y en el transcurso estiman la longitud al contar la cantidad de brazadas que se necesitan para sacar por completo el objeto arrojado. Huelga decir que varios *pescaderos* reciben sus nombres en alusión al número de brazadas que tienen, y es así como uno encuentra puntos llamados *La 18, La 24, La 45, La 60*, etcétera. Otra forma de calcular la profundidad de una marca consiste en acercar el oído al piso de la

¹¹⁴ Por supuesto, no todos los nombres de *pescaderos* remiten a accidentes geográficos del paisaje costanero. Algunas marcas por ejemplo aluden a ciertos peces que en algún momento fueron abundantes –*La Salema, La Boba*-, mientras que otras heredan sus denominaciones de comunidades asentadas cerca de la costa y perfectamente visibles desde el mar durante las noches, como es el caso de Cahuitán, Tapextla y Corralero, en el litoral oaxaqueño.

¹¹⁵ Nótese la similitud entre esta medida y la añeja unidad de longitud que solían emplear los antiguos navegantes marítimos en Europa, conocida precisamente como braza.

embarcación; si el sitio es poco hondo, es posible percibir el burbujeo de las rocas: “Es bajito acá donde estamos. Agáchate y verás que oyes las piedras del plan. Oyes cómo salen burbujas” (Romualdo, 30 de octubre de 2013).

En la actualidad, el empleo generalizado del GPS introduce cambios importantes, no sólo porque dicho dispositivo permite una mayor precisión en la ubicación de las marcas, sino porque su memoria almacena un sinnúmero de ellas, lo que a su vez conlleva a un registro cada vez más copioso de diferentes sitios de pesca. A juicio de Abdón, antaño este instrumento pudiera no ser necesario tanto por la abundancia del recurso pesquero como por el hecho de que eran pocas las embarcaciones que operaban, pero

Ahora, si no tienes ese GPS de la chingada no sacas ni uno, porque ese te marca el sitio exacto donde hay, y ya ahora así no hay mucho como antes. Sacas dos, tres, cuatro pescados y ya; a recoger y buscar pa otro sitio. Se ocupa mucho (22 de septiembre de 2016).

Por otra parte, esta innovación tecnológica, que no tiene más de diez años de introducción en el pueblo, ha modificado las formas de designar las marcas. Poco a poco, los nombres de los *pescaderos* tienden a personalizarse en la medida en que prácticamente cada grupo de pesca cuenta con un GPS en el cual se almacena la localización de múltiples puntos que son denominados sin seguir ningún criterio particular; en ocasiones, quien maneja el instrumento en cuestión decide marcar el sitio utilizando su propio nombre, o el apodo de un amigo o el nombre de algún santo de su devoción, de manera tal que se abandona progresivamente la referencia a los accidentes geográficos que al inicio se usaban para bautizar un *pescadero*.¹¹⁶

A pesar de lo anterior, en El Faro persisten ciertos sectores de pesca que son conocidos y visitados por todos los pescadores; aunque dentro de cada uno de ellos proliferan múltiples marcas detectadas con GPS, en el fondo se les reconocen como zonas muy importantes para la captura de todo tipo de peces. En todos los casos, se trata de denominaciones locales, o como bien dijera Abel, “nombres empíricos. Es como la gente de acá los ha llamado. No son

¹¹⁶ A lo largo de mis estancias en campo, apunté nombres tan disímiles como “Cuinique”, “Cabo”, “Puya”, “Chancla” o “Sábana”, que aludían a los sobrenombres de los presuntos “descubridores”; cuando había varias marcas con un mismo “descubridor”, estas eran diferenciadas mediante numeración: “Cabo 1”, “Cabo 2”, “Sábana 3”, etc. Otros *pescaderos* aludían a motivos religiosos o sobrenaturales, y recibían nombres como “San Panchito” o “La Calavera”. Inclusive, un hecho tan banal como la presencia de un tubo de plástico en un sitio donde hubo una buena pesca, llevó a que esta marca fuera denominada “El Tubo”.

los científicos o de estudios, sino que la mera gente de aquí lo dice” (24 de octubre 2013). Por otro lado, hay quienes como Romualdo prefieren pescar sin GPS: “No uso navegador. Ya tengo las marcas en mi mente... El mapa lo tengo acá [Lleva su dedo índice a la sien]” (30 de octubre de 2013).

Cuadro 4. Principales marcas de pesca

| Nombre común | Localización aproximada ¹¹⁷ | Profundidad | Peces comunes | Origen del nombre |
|-----------------------|--|------------------|---|---|
| <i>El Barco</i> | A menos de 1 km de la playa, en la zona de bahía, a 2 minutos de navegación. | 3 a 6 brazadas | Pargo, ronco, cruciento, cuatete, mojarra | Zona en la cual encalló el barco <i>Puertas de Oro</i> ¹¹⁸ |
| <i>El Tártaro</i> | A 7 km de la playa, cerca de la bahía y enfrente del faro, a 14 minutos de navegación. | 2 a 3 brazadas | Cruciento, cocinero, jurel, palometa | Referencia a la punta de un cerro llamado <i>Tártaro</i> |
| <i>La Salema</i> | A 10 km de la playa, cerca de la bahía, a 20 minutos de navegación. | 6 a 10 brazadas | Huachinango, pargo, cocinero, flamenco | Anteriormente abundaba el pez salema |
| <i>Los Tamarindos</i> | A 21 km de la playa, enfrente de la localidad de Tierra Colorada (Gro.), a 45 minutos de navegación. | 12 brazadas | Flamenco, ronco | Presencia de un montón de árboles de tamarindo |
| <i>La Calavera</i> | A 24 km de la playa, delante de la marca Los Tamarindos, a 48 minutos de navegación. | 15 a 18 brazadas | Flamenco | Posible alusión a un hecho sobrenatural |
| <i>La Otra Salema</i> | A 13 km de la playa, enfrente de la agencia de policía de Cahuitán (Oax.), a 26 minutos de navegación. | 7 a 12 brazadas | Blanco, salema, flamenco | Presencia abundante del pez salema |
| <i>El Mogote</i> | A 17 km, entre las agencias de policía de Cahuitán y | 30 a 35 brazadas | Huachinango, flamenco, | Antiguamente había unos mogotes que hoy día ya no existen |

¹¹⁷ La ubicación de los *pescaderos* fue estimada por los pescadores con respecto a la distancia en kilómetros entre el punto de pesca y la playa del pueblo. Para dar mayores referentes espaciales, preciso si la marca se encuentra en la bahía, enfrente de algún poblado costero (a ojo de vista desde el mar) o mar adentro. Finalmente, el tiempo de navegación presupone un viaje nocturno “fácil”, sin marejadas altas o vientos fuertes que ralenticen la marcha; lógicamente, la distancia temporal hacia un lugar en el mar puede acortarse o alargarse dependiendo de estas condiciones climatológicas.

¹¹⁸ El célebre *Puertas de Oro* es el nombre de uno de los barcos cuyo naufragio ha alimentado teorías locales sobre el poblamiento de El Faro y de la región de la Costa Chica en su conjunto (Lewis, 2012: 86-88).

| | | | | |
|---------------------|---|------------------|---|---|
| | Llano Grande (Oax.), a 35 minutos de navegación. | | pargo, medregal, boba | |
| <i>Los Lirios</i> | A 18 km, entre las agencias de policía de Cahuitán y Llano Grande (Oax.), a 35 minutos de navegación. | 15 brazadas | Flamenco, blanco, pargo, huachinango | A vista de playa se observan lirios |
| <i>Los Camellos</i> | A 44 km de la playa, enfrente de la agencia de policía de El Ciruelo (Oax.), a 90 minutos de navegación. | 14 brazadas | Blanco | Origen desconocido |
| <i>El Ciruelo</i> | A 44 km de la playa, enfrente del poblado del mismo nombre y cerca de Los Camellos, a 92 minutos de navegación. | 14 a 18 brazadas | Pargo, boba, jurel, medregal, huachinango | Referencia a la comunidad oaxaqueña de El Ciruelo |
| <i>Pie del Bajo</i> | A 29 km de la playa, mar adentro, a 58 minutos de navegación | 24 brazadas | Flamenco, jurel, ronco | Zona anexa a otro sector conocido como <i>El Bajo</i> |
| <i>El Bajo</i> | A 33 km de la playa, mar adentro, a 66 minutos de navegación. | 40 a 60 brazadas | Huachinango y boba | Zona con pedruscos numerosos pero pequeños en tamaño |
| <i>La Boba</i> | A 44 km de la playa, mar adentro, a casi 90 minutos de navegación. | 37 a 45 brazadas | Huachinango | Antiguo pescadero de bobas, en la actualidad poco se les advierte |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Territorialidad en el mar: apropiación material y simbólica del entorno.

El conocimiento profundo que los pescadores tienen sobre su ambiente circundante refleja, en últimas, la estrecha interacción que sostienen con los elementos que forman parte del mismo: los aires, las aguas y los diferentes tipos animales que pescan. A mi modo de ver, este conocimiento se traduce en una apropiación material y simbólica del espacio marino. Material, porque las marcas o *pescaderos* son sectores en el mar plenamente identificados en los cuales se extrae con frecuencia peces y mariscos que son destinados tanto para la subsistencia como para el comercio. Simbólica, porque más allá del uso o aprovechamiento del espacio, los *fareños* configuran una territorialidad particular que se vislumbra en el modo en que interactúan tanto con los componentes físicos como bióticos que forman parte del mar; y esas interacciones, vale decir, inciden notablemente a lo largo del proceso de captura.

Retomando las anteriores consideraciones sobre los vientos y las corrientes, noto que la aprehensión de estos elementos va de la mano con una cierta adjetivación del entorno acuático que lleva al pescador a hablar de “temperamentos” del mar. En efecto, el mar puede estar *serio* o *bronco* en función de los vientos: si está *serio*, los aires son leves, no hay oleajes y prima un ambiente de quietud; pero si está *bronco*, los vientos arrecian, las olas crecen y predomina la zozobra. Tales “temperamentos” se asocian con otras cualidades que adquiere el mar a causa de las corrientes marinas: *choco*, si sus aguas se observan sucias o revueltas, y *claro*, si ellas se miran limpias y estáticas. Eventualmente, los temperamentos y las cualidades pueden combinarse de varios modos y facilitar o no el empleo de ciertas artes de pesca. Por ejemplo, un mar *encabronado* o *muy bronco* nunca permitirá una buena captura, pero si no está tan *bronco* y al mismo tiempo está *choco*, será ideal para el empleo de las redes de altura; por otro lado, un mar *serio* y *choco* favorecerá la utilización de cuerdas, cimbras y anzuelos, pero si es *serio* y *claro* mejor será usar trasmallo, y así por el estilo. Un experimentado pescador me ilustraba sobre estos temperamentos del mar, a propósito de una fallida faena trasmallera:

Quiere que el mar esté serio. Si está serio sí sube el pescado. Pero ahorita está encabronado el mar... No sube. No sube el pescado. El aire está muy recio. Ahorita no va a salir nada. Está clara el agua. Si hasta se ven los paños [de cuerda] de lejos. Quiere que ya esté choca, pa que el pescado no vea (Juan, 17 de octubre de 2013).

Por otra parte, al igual que pasa con el mar, los peces son calificados de acuerdo a su “temperamento” *manso* o *bronco*, lo cual depende de la facilidad o dificultad de su captura –en especial, con el arte de la cuerda-. Así, si un pez es relativamente fácil de obtener, si no presenta batalla al pescador, es calificado de *manso*, pero si por el contrario “se enfrenta” al hombre y hace más difícil su captura, será visto como *bronco* o *pendejo*. Ejemplares como el blanco o el flamenco entran dentro de la primera categoría, mientras que otros como el huachinango o el pargo pertenecen a la segunda. De todos modos, independientemente de su cualidad, el pescador asume al pescado como a un igual en la lucha por la supervivencia, al punto de que le atribuye capacidades con las cuales este último trata de eludir su muerte. A ese respecto, recuerdo la ocasión en que Baco subrayaba la “inteligencia del pescado” a la hora de impedir su captura:

El pescado es listo, no vaya a creer que... el pescado es liiiiisto. Él sabe que lo quieren matar, por eso ¿Cómo no se va a defender? Es como uno. Si me van a dar, yo me defiendo. Él es listo. Si yo he visto que ya casi cuando lo voy a sacar mueve la boca, mueve la boca y comoquiera se escapa. Él sabe. Por eso me pongo a pensar y digo que la pesca es más de mente, de estar uno también listo y chingarse al pescado (8 de abril de 2016).

En el fondo, la relación que el pescador entabla con el pescado se basa en un “principio de confianza” que reconoce en el animal una cierta autonomía que escapa al control humano, a diferencia de lo que ocurre entre los pueblos agro-pastoriles en los cuales subyace un “principio de dominación” hacia los animales (Ingold, 2000: 87). Esta interacción particular no se sostiene sobre la pretensión de controlar la naturaleza sino, más bien, de comprenderla, y de ahí la importancia capital que adquiere el conocimiento empírico entre los pescadores. Un conocimiento que les permitirá “vencer” o no al animal al cual se enfrentan en el mar.

En suma, la manera en que los habitantes de Punta Maldonado perciben y categorizan las entidades físicas y biológicas que forman parte de su entorno inmediato refleja, insisto, una apropiación simbólica del mismo; por lo tanto, para hacer efectiva la adaptación a su medio natural –entendiendo adaptación como “la lógica material y social de explotación de los recursos y las condiciones de reproducción de tal modo de explotación” (Godelier, 1989: 65)- es menester que los *fareños* conozcan y aprehendan dicho entorno. En este proceso de conocimiento y aprehensión, los pescadores significan sus relaciones con los animales (que son *mansos* o *brncos*) y con el mar (que es *serio*, *brnco* o *muy encabronado*), con lo cual desarrollan una cierta territorialidad, siempre en elaboración permanente, que es condición necesaria para llevar a cabo la apropiación material del mar por vía de la pesca.

¿Cómo se lleva a cabo este proceso de apropiación, es decir, cómo se adquieren los saberes y se configura la territorialidad que permite el ejercicio de la pesca? Esto lleva al segundo aspecto de los “medios ideáticos” del trabajo pesquero, aquel concerniente a los mecanismos de aprendizaje del oficio: ¿cómo los *fareños* adquieren las habilidades y destrezas por medio de los cuales devienen en pescadores?

Juego, instrucción y experimentación: la ruta del aprendizaje pesquero.

Dentro de los “medios intelectuales” del trabajo, hay “medios lingüísticos” o modos de comunicación verbal, gestual y corporal que transmiten de generación en generación, y entre pares generacionales, las distintas técnicas y formas de trabajo (Godelier, 1989: 165-166). En el ámbito de la pesca *fareña*, existe un proceso de aprendizaje en el que los trabajadores adquieren tanto el corpus de conocimientos ecológicos revisados anteriormente, como las habilidades y técnicas precisas para el correcto manejo de las tecnologías de captura. Aun cuando no hay una única vía para “saber pescar”, es posible referir momentos y principios básicos que están presentes a lo largo de toda la ruta de aprendizaje.

A mi juicio, hay tres grandes etapas por las que un hombre atraviesa para devenir pescador: su niñez (cuando es *chamaquito*), su adolescencia (cuando es *chamaco* o *muchacho*) y su adultez (cuando primero es *chavo* y después *macizo*).¹¹⁹ Estas etapas se asocian con tres valores claves en el ejercicio de la pesca: la solidaridad, el respeto a las jerarquías y la competitividad, que a su vez se vinculan con tres métodos de aprendizaje esenciales: el juego, la instrucción y la experimentación. En últimas, como bien afirma don Evaristo, “El trabajo, la chamba, aprende uno y lo aprende bien porque, este, porque lo practica (11 de agosto de 2016).

El primer momento inicia aproximadamente a los siete años, edad en la que los niños adquieren las primeras habilidades pesqueras por la vía del juego. A ese respecto, es usual observar a niños de entre siete y once años que en las tardes, después de salir de la escuela, se reúnen en la playa y pasan el tiempo jugando fútbol en la arena o intentando sacar pescados –pargos, *crucientos*, lisas- a la orilla del mar. Es en estas jornadas cuando aprenden los elementos básicos de la pesca con cuerda: cómo amarrar un anzuelo y un plomo a una cuerda de nylon, cómo diferenciar el peso del plomo del tirón de un pez, y finalmente, de qué manera jalar la cuerda para poder subir el pez a la superficie.

¹¹⁹ Como han señalado Quecha (2016) y Masferrer (2016: 219), conceptos como el de “niñez”, “adolescencia”, “madurez”, “vejez”, etc., son históricos y culturalmente construidos, por lo que su uso y sentido varía de una sociedad a otra y de un tiempo a otro. Por la misma razón, existen diversas categorías para referir las etapas por las que atraviesan los sujetos a lo largo de su vida biológica y social, de manera que para el investigador es imprescindible no asumir tales conceptos como si fueran naturales o universales. En este caso particular, aludo a las categorías generacionales desde la perspectiva de la comunidad en la que realicé mi estudio.

Julio, de 17 años, me relataba que así fue como tuvo sus primeras experiencias de pesca: “Puro pendejeando con los chamacos, allá en El Pico,¹²⁰ ¿lo conoce? Allá nos íbamos con la cuerda y en veces sí sacábamos” (15 de mayo de 2016). Así, pues, este temprano proceso de aprendizaje transcurre en un ambiente lúdico: el propósito de los niños no es pescar para llevar comida o dinero a la casa –de eso se encargan tanto los hombres que a diario van por pescado al mar como las mujeres que lo comercian o intercambian por otros bienes- sino compartir y socializar con sus coetáneos, o como me decía Julio, tener un simple rato de *divertición*. En efecto, la mayoría de veces los *chamaquitos* no sacan ni un solo pescado, pero cuando lo logran rápidamente lo venden en la playa para así tener el dinero que después les permitirá jugar a las maquinitas, comprar las “sabritas” y demás *cháchara*, o adquirir un nuevo carrete de cuerda y anzuelos de repuesto para una próxima jornada en la orilla.

Así las cosas, más que una dinámica intergeneracional en la cual los mayores “transmiten” su conocimiento a los menores, en Punta Maldonado la primera aproximación al universo pesquero se da entre niños de una misma edad que aprenden mutuamente entre sí, viendo al compañero cómo lo hace, ensayando, errando y volviéndolo a intentar, todo en una atmosfera de juego y diversión. A diferencia de otros casos etnográficos (Marín, 2000), ni la enseñanza de padres a hijos –o de abuelos a nietos- ni la referencia al grupo de parentesco parecen ser los cimientos del aprendizaje de la pesca; éste, reitero, se comienza a desarrollar con los pares generacionales, con quienes se descubre además uno de los principios fundamentales de la actividad pesquera: el de la solidaridad y la ayuda mutua (Alcalá, 1992 y 1999: 145-146). Esto se observa sobre todo cuando los niños se alientan entre sí a seguir intentándolo, cuando se alegran porque alguno de los compañeros tuvo éxito en la captura de un ejemplar, o cuando el dinero que se obtiene por la venta de ese pez sirve para el disfrute de todos. En esencia, se trata de un aprendizaje lúdico basado en el apoyo mutuo entre pares; desde este instante, la pesca comienza a ser percibida como un juego.

La segunda etapa de aprendizaje la podemos situar entre los once y los dieciséis años, edades en las que los *chamacos* que muestran un mayor interés en la pesca deciden acompañar, en calidad de *friteros* (o sea, de ayudantes), las faenas de los pescadores que hacen lances de

¹²⁰ Con este nombre es conocida una punta en la bahía del pueblo en donde abundan rocas y pedregales a la orilla del mar; allí suelen obtenerse pargos y *crucientos*, principalmente.

trasmallo o de cimbra en *pescaderos* próximos a la orilla. Esta etapa es crucial en tanto que los novicios empiezan a conocer y comprender varias de las cuestiones más importantes de la actividad: la dirección de los aires y las corrientes, algunas de las principales marcas y sus profundidades, la anatomía de diferentes peces y sus aspectos etológicos, todo lo cual les lleva a familiarizarse con el entorno marino. De igual manera, adquieren las habilidades corporales de las cuales hablaba Gatti (1986: 15) en su estudio pionero: saber pararse sobre la lancha, ser capaces de mantener el equilibrio, ampliar su campo de visión y aguzar su sentido del oído. Finalmente, se introducen en el manejo de otras artes de pesca a la vez que profundizan su técnica en el empleo de las cuerdas y los anzuelos, con lo cual amplían su “saber-hacer” pesquero; algunos, los más curiosos, se fijan también en el modo correcto de llevar un motor fuera de borda, en la manera en que se deben sortear las olas o *tumbos* al entrar al mar, y en la forma en la que se debe *varar* —esto es, estacionar— la lancha en la playa al volver de la faena.

A diferencia de la etapa anterior, caracterizada por el aprendizaje mutuo entre coetáneos, en esta fase opera una lógica de la “instrucción” en la que se marca claramente la asimetría entre los pescadores experimentados, adultos por lo general, y el *fritero* inexperto que está deseoso por conocer los secretos del oficio. En otras palabras, se forja un vínculo maestros-aprendiz en el cual el segundo escucha pero sobre todo observa a los primeros, y así descubre poco a poco las minucias del trabajo. Aunque el novicio puede acudir a su grupo familiar para iniciar este camino de instrucción, ello no siempre sucede en tanto que no todos los pescadores del pueblo son dueños de embarcación o de artes de pesca; por esto, si se da el caso de que en una familia se dispone de tales medios de trabajo, el *chamaco* podrá empezar a acompañar las jornadas en el mar con sus propios parientes, tal y como le ocurrió a Panchito, quien “se inició” de la mano de su abuelo materno; empero, si ocurre el caso contrario, el futuro aprendiz tendrá que buscar su oportunidad fuera del grupo familiar y acudir a algún vecino dispuesto a integrarlo en su lancha como *fritero*, tal cual le sucedió a Julio: “Yo he ido. Ya he ido al trasmallo [...] Uno pendejea por ahí y el que quiera lo lleva a uno, nada más que ahora no he ido, pero eso cualquiera lo lleva” (30 de septiembre de 2013).

En ese sentido, si bien las relaciones de parentesco pueden incidir en esta fase del aprendizaje, no necesariamente son determinantes. Por ende, tampoco es tan común que los niños reciban

sus “lecciones de pesca” de la mano de sus padres. Como ya apunté, no todos los adultos del pueblo son dueños de los medios de producción, razón por la cual los *muchachos* que están interesados en aprender deben ir con quienes sí disponen de lanchas y demás artes de pesca. Además, El Faro atraviesa por unos “tiempos de la migración” en los que muchos adultos varones viajan al *Norte* [Capítulo 4], lo que lleva a sus hijos no-migrantes a buscar maestros en otros parientes –abuelos, tíos-, o en los vecinos de la localidad que quieran prohijarlos.

En esencia, el novato cumple un rol de ayudante, tanto dentro de la embarcación como fuera de ella. Al interior de la lancha, auxilia a los demás pescadores en tareas como: tirar y elevar el *grampín* al llegar y partir de un *pescadero*; *achicar* la lancha, o sea, sacarle el agua cada que sea necesario; y destrabar el pescado de las mallas o de los anzuelos, según sea el arte empleado –trasmallo o cimbra-. Fuera de la lancha, colabora con el traslado del producto al *campamento*. Puesto que todavía no es reconocido como pescador, no recibe una paga de parte del *campamentero* o del dueño de la embarcación; su gratificación consiste en la *frita* que sus compañeros-maestros quieren darle en función de su labor: dos o tres kilos de pescados de tercera categoría. Así recuerdan Cirina y su hijo Santiago el proceso por el que éste atravesó a los catorce años, cuando quiso aprender a pescar:

Cirina: Así se la pasaba éste cuando era chamaco, se iba a la playa a ayudar a los pescadores cuando salían y le daban sus dos, tres kilos...

Santiago: Me iba a ayudar con las *taras* [canastas de plástico], destrabando el pescado y llevándolo al *campamento* [...] Como ora este chamaco que vino, Panchito, esos pescados que le dieron a él fue porque estuvo ayudándolos a los pescadores (30 de septiembre de 2013).

Pero más allá de la *frita* o del escaso dinero que puede obtener, con estas participaciones el joven *fritero* se adentra de lleno en el mundo de la pesca, ya no sólo porque se instruye en el conocimiento del entorno marino o porque se adiestra en el correcto uso de los aparejos, sino porque comprende el tipo de relaciones que se tejen entre los pescadores. Primeramente, aprende a respetar la jerarquía que da la experiencia y, por ende, no sólo acepta los regaños cuando no atiende a las instrucciones sino que cada vez procura esforzarse más, “echarle ganas” y “estar listo” ante las indicaciones que le dan. Como bien me decía Santiago, el respeto del aprendiz hacia el pescador experto se manifiesta en la actitud que aquel asume:

Le echas ganas. Si le echas ganas ya luego aprendes. Nomás es que estés listo y aprendas rápido porque ellos te ven. Ellos siempre te están viendo cómo lo haces, si lo haces bien, si destrabas luego el pescado o si el mecate de los plomos lo sacas sin romper las mallas. Y con la cuerda igual. Sólo si te pones listo y le echas ganas, luego luego te jalan (28 de septiembre de 2013).

Conforme transcurren las jornadas, el novicio transita de una lancha a otra y pasa de equipos de pesca que lanzan trasmallo y/o cimbra, a aquellos focalizados en la captura con cuerda durante el día y, posteriormente, durante la noche. Abreva de la experiencia de distintos maestros, observa con cuidado el proceder de cada uno de ellos a la hora de pescar y así, poco a poco, *se va enseñando*. Entre otras cosas, aprende a perder el miedo al mar y a adquirir valor para sortear las azarosas faenas que suelen ocurrir en tiempos lluviosos; en esa medida, para un *muchacho* que está aprendiendo el oficio no hay nada peor que un maestro cobarde: “cuando van a pescar con los *chamacos*, si uno llora, lo regañan porque en vez de dar valor le infunde el miedo al otro, le pasa el miedo y no el valor” (Javier, 28 de septiembre de 2013). Esto tiene mucho que ver con la construcción de la masculinidad, una cuestión fundamental para el ejercicio de la pesca cuya prueba de fuego se vive, precisamente, cuando los pescadores son capaces de conservar la calma y demostrar valor ante los vientos inclementes y las olas agrestes de la época lluviosa.

A esta altura del aprendizaje, al *muchacho* todavía no se le ve como a un igual, la asimetría continúa, y por ello se le genera una situación un tanto problemática: el *campamentero* –o el dueño de la lancha- no quiere que participe en las faenas nocturnas, las más importantes, porque su inexperiencia lastra el monto total de captura, bien por causa de sus magras aportaciones de producto, o bien porque su impericia llega a fastidiar la labor de los demás:

Si ellos llegan con treinta, cuarenta kilos y tú con diez, pues ya el dueño de lancha va a decir “No lleven a éste ¿Pa qué se lo cargan?” Si tú ya eres bueno, ahí sí te llaman, te jalan para que vayas, pero si le echas ganas y muestras que quieres aprender rápido y te vuelves bueno. Ya luego te llaman. Si no noo, ya no van a querer que vayas. Vas a estar en la playa buscando con quién ir, pero como eres inexperto ninguno te va a querer llamar (Santiago, 30 de septiembre de 2013).

Sin embargo, la relación asimétrica entre pescadores y *friteros* no dura para siempre, pues eventualmente estos últimos podrán, luego de mucho esfuerzo y numerosas jornadas en el mar, ser considerados como iguales en el oficio; es decir, serán vistos por sus otrora

enseñantes como *camaradas* que al igual que ellos tienen derecho a recibir una paga por su trabajo y no solamente una *frita*. Esta percepción será compartida por los *campamenteros*, máxime si notan que el trabajo de los jóvenes pescadores se ve reflejado en buenos montos de captura. Ahora bien, aun cuando los *muchachos* ya son reconocidos como “pescadores de verdad”, a largo plazo perdurará otro valor fundamental en el oficio pesquero, a saber, el del reconocimiento a la experiencia del que sabe (Alcalá, 1985: 61).

Entramos así a la tercera y última fase de la ruta de aprendizaje de la pesca, que inicia alrededor de los diecisiete o dieciocho años, cuando el joven pescador ya se ha integrado a un equipo de pesca y acude regularmente a las jornadas de trabajo en el mar. A esta altura, el *chavo* ya está adiestrado en el manejo de diferentes aparejos, reconoce casi todos los *pescaderos* más importantes y su conocimiento de los peces se torna cada vez más detallado; entonces, siente que le llega el momento de probar su valía, su saber y su capacidad de convertirse en el mejor. Para lograrlo, ya no le basta con seguir instrucciones o con apoyarse en el compañero; ahora, le es preciso experimentar con diferentes carnadas, desarrollar otras técnicas de captura, descubrir nuevos *pescaderos*, intentar pescar en distintos horarios y a distintas profundidades, en fin, construir su propio estilo de pesca o, como bien dijo Abel, “buscarle el modo” (24 de octubre de 2013).

A esta lógica de “aprender por cuenta propia” los *fareños* la denominan *enseñarse*, y es muy común que cuando un joven pescador entra en desespero porque no logra estar a la par de sus colegas, estos le espeten: “enseñate, enseñate cabrón”, alentándolo a no dejar de ensayar. De este modo, la experimentación constante es la clave en esta fase de aprendizaje –o más bien, de perfeccionamiento-, que continúa hasta el día en que un hombre decide abandonar la pesca, ya sea porque alcanza una edad avanzada –casi siempre superior a los sesenta años-, porque sufre algún accidente que le imposibilita el trabajo, porque emigra hacia los Estados Unidos, o por simple y llano hastío. No obstante, mientras se encuentre activo seguirá *enseñándose* a partir de la experimentación, como ocurrió con Salomón, quien quiso probar con carnadas que nunca antes habían sido utilizadas en la pesca de pargo: los cangrejitos de tierra.

Tengo unos chiquillos, de esos, allá los tengo en la casa. Voy a llevar unos chiquillos a ver qué, pa que traben los peces [...] Voy a llevarme unos tres de esos. ¿Tú crees

que de ese no lo agarrará? Hay que probar. Mañana, a ver qué... no lo han hecho, no lo han hecho. Y cómo se me vino esa idea... ¿Tú crees que no se la va a comé? Voy a llevarme unos medianitos a ver (17 de mayo de 2016).

Aunque en adelante la lógica de *enseñarse* será fundamental para un pescador, no por ello dejará de observar el accionar de sus compañeros ni de escuchar los consejos que estos puedan y quieran darle, así como tampoco abandonará la idea de que la pesca es también un juego, un espacio de *divertición*, y no sólo un trabajo. De igual forma, continuará aplicando los principios de reciprocidad y respeto a la experticia del otro, pero ahora incluirá un tercer elemento, en cierto modo contrapuesto a los otros dos: el de la competencia –que es mucho más evidente en la *pesca cuerdera*-. Justamente porque aspira a destacar entre los demás pescadores, se esfuerza en perfeccionar sus técnicas y conocimientos; empero, si su afán por sobresalir es desmedido, en ocasiones mostrará un carácter menos solidario y un tanto más egoísta:

Hay camaradas que son culeros. Como te estás toda la noche esperando con la cuerda esperando al pescado, pues te duermes. Algunos ya saben que a la 1 o 2 [de la madrugada] el pescado arrima para comer, pero se quedan callados; no te avisan. “Qué la chingada, no lo despiertes”, se dicen entre ellos. Hay otros que sí son bien y te despiertan, pero ya entonces sacas poco (Santiago, 28 de septiembre de 2013).

En situaciones como la arriba descrita se evidencia cómo el individualismo rivaliza con la solidaridad, aspecto que para algunos autores es característico de los pescadores en tanto grupo social (Alcalá, 1992). En ese orden de ideas, la ayuda mutua y la valoración al otro conforman tan solo una de las facetas de las relaciones entre pescadores, pues estos además despliegan estrategias pensadas en su propio beneficio; por ejemplo, a los *camaradas* de otras lanchas se rehúsan a facilitarles carnadas, les mienten sobre los *pescaderos* en donde han tenido éxito e, incluso, les roban sus aparejos; asimismo, a los compañeros de embarcación les mal aconsejan en torno al tipo de carnada a usar, les ocultan la profundidad a la cual están bajando el anzuelo, les hurtan parte del producto que han capturado o, como en el caso referido por Santiago, les dejan dormir toda la noche para que no puedan pescar a la par. Estas estratagemas, que son conocidas por todos los que participan en la pesca, también forman parte del proceso de *enseñarse*; lo mismo podría decirse con respecto a las maneras de hacerles frente. A ese respecto, Abdón narraba su estrategia para conocer la hondura a la cual pescaban sus compañeros, cuando estos se negaban a compartirle dicha información:

Uno no pregunta porque hay muchos que son culeros. Nomás te dicen: “tírale a tanto”, “está a tanto”, y mentiras, no hallas nada. “Tíralo hasta el fondo”, y hasta pierdes el plomo porque se traba con la piedra. Yo no más miro para allá pero con este ojo estoy viendo todo el movimiento del compañero; yo ya tengo mi cuerda a ciertas brazadas, y ahí me espero hasta ver a cuánto trabó pescado el otro, pero ya con el ojo veo a cuántas brazadas le echó. Entonces si lo echó a 25 y yo estoy a 20, le quito 5 brazadas y ya me emparejo con él; o si no está a 20 sino a 30, ya entonces le doy más cuerda para llegar a su nivel. Así toca porque no te dicen. Si tú te le quedas mirando de frente, el güey no mide, se queda quieto también; pero si miras pa otro lado y con el ojo lo ves [de reajo], ahí ya te das cuenta (Abdón, 22 de septiembre de 2016).

Otro modo de profundizar las experiencias en torno a la pesca consiste en viajar a otros lados y aprender nuevas técnicas, saberes y procedimientos. Conforme los *chavos* se van haciendo *macizos* –o sea, adultos mayores de 25 años, independientes económicamente o con claras responsabilidades familiares como cabezas de hogar-, surge la alternativa de aventurar nuevos rumbos; algunos, como ya señalé, optan por viajar al *Norte*, en donde la pesca prácticamente desaparece de su radar laboral (pues otros son los nichos productivos en los que se insertan: construcción, albañilería, jardinería); pero aún hay quienes, en cambio, incrementan sus conocimientos pesqueros al transitar por comunidades costeras que de igual forma subsisten de la pesca. A decir verdad, este tipo de aprendizaje hoy día es poco común, si bien fue importante entre los pescadores más veteranos. Por ejemplo, Zurdo vivió en sitios tan variados como los polos urbanos de Acapulco y Salina Cruz –en donde laboró al interior de barcos camareros de altura-, o en Barra Tecoanapa y Marquelia –en donde aprendió a trabajar las redes de arrastre para la captura de camarón-. Asimismo, don Valerio trabajó en barcos de mediana altura que surcaban el Océano Pacífico, desde Salina Cruz hasta Baja California, persiguiendo cardúmenes de atún y sardina.

En resumen, en esta tercera fase de aprendizaje se conjuntan el esfuerzo por perfeccionar un estilo propio de pesca –ya sea al interior de la localidad o fuera de ella- con las estrategias individualistas de aprovechamiento. Ni la solidaridad ni el respeto a la jerarquía de la experiencia desaparecen; antes bien, se combinan con el valor de la competencia individual, de la misma manera en que se compaginan el juego, la instrucción-observación y la experimentación como métodos de aprendizaje. En todo caso, una lección final le queda al pescador a lo largo de su periplo: en su oficio, la concentración y el estado de ánimo son tan importantes como lo es el azar:

La pesca es de concentración, quiero que sepas. Eso no es sólo llegar y pescar y ya. Quiere que estés concentrado, que vayas relajado, porque si vas enfadado no te va a ir bien. No la vas a hacer. No vas a sacar. Tienes que relajarte, dormir bien. Tampoco es decir: “hoy voy a matar tanto o a sacar tanto”. También depende mucho de la suerte. A veces uno no está bien con uno mismo y no le salen las cosas (Felipe, 10 de agosto de 2016).

A veces la pesca es suerte. Hay veces que sacas mucho, hay veces que no sacas nada. Y si uno no saca uno se desespera porque ve que el otro, tu compañero, saca y saca y tú nada. ¡Te desesperas! Nah, mejor me voy a dormir y al rato que me tranquilice lo vuelvo a intentar. Pero sí depende mucho de la suerte. Es algo a tener cuenta (Santiago, 3 de abril de 2016).

La escena pesquera: los actores de la pesca *fareña*.

El tercer aspecto relativo a los “medios ideáticos” del quehacer pesquero tiene que ver con las representaciones sociales en torno a los actores laborales: ¿cómo los *fareños* definen el lugar de los pescadores y de los otros sujetos inmersos en la dinámica de la pesca? Vista como un proceso productivo, esta actividad va más allá de la captura de un determinado recurso marino (su “sentido estricto”); ciertamente, la dinámica pesquera involucra otros momentos de igual modo importantes como son la distribución y comercialización de esos productos que se obtienen del mar (su “sentido general”). A grandes rasgos, hay cinco actores que, en una escala local-regional, desempeñan algún rol a lo largo de esa cadena económica de captura, distribución y comercio de pescado. Son, pues, cinco categorías laborales de la pesca.

Pescadores.

En primer lugar, están los encargados de la captura del recurso, los pescadores, quienes aportan tanto su fuerza de trabajo como su conocimiento empírico pero carecen de los medios de producción –lanchas, motores, equipamiento pesquero- y del capital económico para el desarrollo de su actividad. En general, se trata de hombres cuyas edades rara vez superan los sesenta años, pues el trabajo en el mar implica jornadas de constante desvelo y fatiga que se prolongan hasta por catorce horas; sumado a lo anterior, algunas condiciones climáticas desaconsejan la participación de los adultos mayores: durante el día, intensa exposición solar, y durante la noche, precipitaciones prolongadas y conatos de tormenta.

Al respecto, oí comentarios como los siguientes: “Los *ruquitos* ya no van porque han perdido sus habilidades, y más en estos tiempos se pone riesgoso que vayan... Si tú miras, no los vas a ver pescando con nosotros” (Noé, 9 de septiembre de 2013); “A pescadores como mi papá ya no los llevan a pescar. Están ya *macizos*. Se pone peligroso allá: una tormenta que caiga, o que la lancha dé botes y ahí quedan” (Hernán, 18 de mayo 2016); “[A don Layo] Yo no lo volví a llevar, ya no lo llevé yo más. Ya era muy duro pa él; va y se me muere allá adentro” (Juan, 10 de agosto de 2016). Dada la rudeza y el riesgo que supone la actividad pesquera, tampoco es usual la participación de hombres menores de quince años, pues a esa edad no han adquirido todavía las habilidades necesarias para pescar: “los chamacos apenas *se están enseñando*, allá se sufre mucho” (Elías, 27 de abril de 2016).

En cuanto a las mujeres, contrario a lo que podría creerse en un primer momento, su presencia en el mar como pescadoras no es imposible ni impensable. Por ejemplo, don Coronado relató en una ocasión los detalles de una jornada de pesca con su hija, Rita, cuando no encontró compañero para hacer el *lance* de trasmallo:

Y que me voy al lance con Rita. Ya tiramos el trasmallo y tantito sujeta ella el cable de las boyas. Llega y me dice: “Ira, pa, cómo se mueve el pescado, hasta me jala la mano pa acá”. “¡Mttt! ¡Qué va a ser! ¿Cómo vas a saber tú?”. “Ah, ¿luego no soy la hija de un pescador? ¡Claro que sé!”. Y me voy a donde ella y sí, se movía el pescado chingado; recio caían a la malla. Ya cuando comenzamos a sacarlo, ¡pescadales! Ella que era buena destrabando, le dimos y le dimos hasta que se entró el sol. Cuatrocientos kilos de sierra matamos esa vez (10 de agosto de 2016).

El relato anterior es interesante porque parece contradecir la típica idea de la pesca como una actividad exclusiva del hombre; además, don Coronado reconoce el talento de su hija (“era buena destrabando”) y su gran esfuerzo durante esa jornada (“le dimos hasta que se entró el sol”). Empero, aunque la participación femenina en el proceso de captura no es imposible ni impensable, tampoco es algo común en El Faro. De hecho, la presencia de mujeres en el mar es muy poco frecuente y, según pude apreciar, se limita al acompañamiento ocasional de las faenas del esposo o del padre, durante lapsos breves –no más de dos o tres horas-, en puntos cercanos a la playa –no mayores a 1 km de distancia- y con tecnologías de pesca específicas –trasmallos y cimbras-. A mi juicio, esto se explica por la manera en que se reparten y son percibidas las tareas en la comunidad, es decir, por la división sexual del trabajo y los

modelos de representación que orientan dicha división (Comas d'Argemir, 1995).¹²¹ En Punta Maldonado estos modelos siguen un esquema casi dualista según el cual la casa –y por extensión, el quehacer doméstico, la crianza de los niños y el cuidado de los ancianos- se perciben como correspondientes al universo femenino, mientras que el mar y el campo –y por extensión, las tareas pesqueras, agrícolas y ganaderas- se asumen como propias del mundo masculino.

En ese orden de ideas, desde la visión *fareña*, una mujer no puede ni debe ausentarse de “su lugar”, la casa, y por ello es acotada su participación en las labores pesqueras y en otras tareas extra domésticas, con la notable excepción de aquellas relativas al pequeño comercio y la venta de alimentos a turistas. Bien lo mencionaba Rosa, una de las pocas mujeres que observé al interior de una lancha cerca de la orilla:

En veces me animo y entro con Chema y su esposa, o con mi cuñado Darío, pero sólo cuando él quiere porque cuando no quiere pues no voy. Dice que porque soy mujer y se pone pesado allá adentro... Por eso también voy y los acompaño a un lance [de trasmallo o de cimbra], y al rato volvemos. Cuando Chema se queda toda la noche [en el mar] sí no voy; mis hijos están pequeños, no puedo irme toda la noche (2 de octubre de 2013).

Más todavía, en el ejercicio mismo de la pesca circulan valores ligados a la construcción de la masculinidad –coraje, rudeza, temeridad frente al peligro, “aguante” ante situaciones adversas- en los cuales no encajan las mujeres, o más bien, la idea socialmente construida de lo que se tiene por “mujeres” y su “deber ser”: “Mi papá llevaba a mi mamá también a revisar [trasmallo]... Pero ya para ir al *guacho*, de noche, sí no. Es muy peligroso para la mujer. Se crecen esas aguas y ya hasta han desaparecido lanchas” (Juliana, 8 de abril de 2016); “Yo solo acompaño a mi marido pero aquí a la orilla, a recoger la cimbra. Más adentro no, ¡Si me da miedo meterme al mar!” (Antonia, 18 de abril de 2016). En fin, si bien sería inexacto

¹²¹ La división sexual del trabajo es un proceso universal –en tanto se encuentra en todas las sociedades etnográficamente conocidas- y a la vez específico –en la medida en que se manifiesta de diferente modo en cada sociedad-, que se basa en un principio de complementariedad en el cual la mayoría de las tareas son asignadas de forma exclusiva, bien a hombres o bien a mujeres, y sin que esta repartición se traduzca necesariamente en una equivalencia o igualdad (Comas d'Argemir, 1995: 31-32). En ese sentido, los modelos de representación sobre género y trabajo son una constelación de ideas y símbolos que interpretan el orden social y jerarquizan unos elementos por encima de otros, en relación a las diferencias entre hombres y mujeres, a lo que es y no es trabajo y a las relaciones del ámbito laboral con otros dominios institucionales de la sociedad (1995: 44).

aseverar que la participación de las mujeres en la pesca es nula, es un hecho que su lugar en el devenir diario de la actividad marítima es marginal y poco común, entre otras cosas, por la incidencia de esos modelos de representación sobre la división sexual del trabajo.¹²²

La conexión simbólica entre pesca y masculinidad en Punta Maldonado es tan fuerte, que para los hombres se produce un sentimiento de extrañeza e hilaridad si imaginan a una mujer pescando a la par con un varón; cuando esta situación de hecho ocurre, comienzan a especular sobre la sexualidad de la mujer en cuestión, quien se ha salido de los roles socio-productivos culturalmente asignados. Es muy dicente, por ejemplo, el asombro que causó en dos jóvenes *fareños* la presencia de una joven en una lancha de pescadores proveniente de otro pueblo del litoral guerrerense, Barra de Tecoaapa:

Juan y Mauricio me lo comentaron hace un rato. Dijeron haber visto a una joven de unos dieciocho años jalando cuerda en la jornada de antenoche, en una lancha tripulada por otros tres hombres, procedente de Barra Tecoaapa. Acto seguido, comenzaron a especular entre ellos sobre la sexualidad de la joven: “será machorra”, “será vato”, “le gustarán otras morras”, “¿crees que no?”. Con sus comentarios parecían enfatizar la idea de que, a diferencia de Tecoaapa, en El Faro la pesca sí es una tarea exclusivamente masculina, y que por tanto, si una mujer pesca a la par con un hombre se estaría desmarcando de su rol de género socialmente asignado; ya no se le vería como a una mujer que hace “cosas de mujeres”, sino como a una mujer que hace “cosas de hombres” y que, por esta misma razón, no tendría preferencias sexuales hacia estos últimos (Diario de campo. 31 de julio de 2016).¹²³

¹²² En otras locaciones de la Costa Chica se registra una mayor participación femenina en labores pesqueras. Los propios habitantes de El Faro decían que en el poblado de Barra Tecoaapa las mujeres pescaban en la desembocadura del río Santa Catarina: “Las mujeres van a pescar parejo, agarran sus pangos y se van remando. Allá sí trabajan parejo, no es como acá que no hacen nada. Ellas mismas sacan el pescado y ellas mismas van y lo venden” (Orlando, 2 de mayo de 2016). En las zonas lagunares de Chautengo, Los Tamarindos y Salinas de Pozahualco, Haydée Quiroz también documenta la participación directa de mujeres en la captura de los recursos pesqueros (2008: 120). Por su parte, Graciela Alcalá realiza anotaciones semejantes en cuanto a la explotación camaronesa en lagunas costeras y esteros de la región de El Soconusco, Chiapas (1997: 83). Sin embargo, en todos estos casos la actividad se desarrolla en zonas fluviales o lacustres y no en los espacios marítimos como ocurre en El Faro. Es posible que aquí la percepción del medio influya en los modelos de representación sobre la división sexual del trabajo: un entorno como el marino –azaroso, agreste, impredecible– se erige en un espacio donde la masculinidad se pone a prueba y donde, por tanto, no tendrían cabida las mujeres.

¹²³ La relación entre género, sexualidad y trabajo es mucho más compleja y amerita un mayor análisis al que ofreceré aquí, pues aunque hay un modelo de representación sobre género, siempre existen casos “al margen”: las mujeres que pescan –como la situación de la joven *barreña* tildada de “machorra”– o que cultivan maíz, los hombres que cocinan y hacen trabajo doméstico, etc. En el caso arriba mencionado, lo interesante es el modelo de representación en torno a la división sexual del trabajo: ya que se asume que son los hombres los que pescan, el que una mujer lo haga la alejaría de roles femeninos y la aproximaría a roles masculinos, con lo cual su sexualidad, directamente ligada al rol social y productivo que se ejerce, también queda puesta en duda.

En virtud de lo anterior, y a excepción de las situaciones puntuales referidas, los pescadores son básicamente hombres de entre quince y sesenta años, cuyo principal capital es el saber empírico y la destreza en el oficio. Con relación a estos dos aspectos, los *fareños* manejan categorías que los distinguen entre sí; algunos pueden ser, por ejemplo, *pargueros* o *blanqueros* –pescadores especializados en la captura de pargo o blanco-, o bien, *trasmalleros*, *rederos* y *cuerderos* –diestros en las artes del trasmallo, las redes de altura y la cuerda, respectivamente-. Estas categorías no son mutuamente excluyentes, pues en la práctica un hombre experimentado puede participar en cualquiera de las artes referidas o especializarse en la captura de varias clases de pez; no obstante, a la larga cada quien escoge un modo de pesca en función de su destreza y de su gusto.

Hoy día, el grueso de los pescadores lo conforman tanto los hijos y nietos de los socios fundadores de la cooperativa –especialmente de aquellos que, tras el ocaso de la misma, no lograron hacerse con lanchas y artes de pesca-, como de los migrantes que han arribado a partir de la década de 1970 “buscando la vida”. Muchos se identifican como *morenos* o, en virtud de las dinámicas del mestizaje referidas en capítulos previos, como *revueltos*. Dentro de los migrantes también hay pescadores de origen indígena (*Ñuu Savi* de zonas rurales de Igualapa y Ometepec, *Nn’anncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca), que han decidido instalarse en la localidad y cambiar su modo de vida. A ellos se suman hombres que residen en lugares cercanos de Oaxaca asociados a *gente morena*, como es el caso de Tecoyame y La Culebra (agencias municipales adscritas al municipio de Santiago Tapextla), de donde arriban pescadores que laboran diariamente o por temporadas –por ejemplo, cuando hay abundancia de *guacho*, entre diciembre y marzo-. Asimismo, hay pescadores que residen en el vecino poblado guerrerense de Tejas Crudas –conformado en la década de 1960 por migrantes provenientes de la Costa Grande de Guerrero- y que trabajan en El Faro día con día.

En todos los casos, se trata de jóvenes y adultos que aunque disponen del tiempo, la fuerza de trabajo y el saber empírico para el ejercicio de la pesca, carecen no sólo del capital para costear los gastos de operación de cada faena, sino también de los canales de comercio del producto que obtienen del mar. Por tal motivo, son “empleados” por quienes sí disponen de estos medios de trabajo y comercialización –siendo, por tanto, los reales dueños del pescado: los *campamenteros*.

Campamenteros.

Los *campamenteros* pagan a los pescadores por cada kilo de producto que estos capturan. Su peculiar nombre se debe a que son dueños de un *campamento*, lugar generalmente ubicado cerca de la playa en el cual reciben, pesan y enhielan el pescado una vez retornan las lanchas de su faena diaria. Al respecto, dicen algunos pobladores: “Tienen su gasolina, sus *tambos* con pescado. Tienen todo, pues. Están como los soldados que tienen su campamento, en donde cargan de todo” (Ramona, 8 de abril 2016); “[*Campamentero*] es el que tiene *campamento*. Sus cosas, pues, pa acarrear el pescado y venderlo. Tiene que tener su lancha, aunque sea una; comprar su hielera para guardar el pescado, el carro para llevarlo a vender” (Armando, 30 de julio de 2016).

En relación a lo anterior, para ser *campamentero* se precisan varias cosas: embarcaciones propias; un lugar para la recepción y el almacenamiento del pescado; capacidad económica para cubrir tanto los gastos de operación –gasolina y aceite de motor- como los insumos necesarios para la captura del pescado –hielo y carnadas-; y al menos un vehículo en el cual transportar el producto hacia los principales mercados regionales –Acapulco, Marquelia y Pinotepa Nacional- y, eventualmente, hacia algunos extrarregionales como el de Puebla o La Viga en Ciudad de México. Así, la posición de *campamentero* la determina en gran medida el capital económico, la posesión de los medios de trabajo y el control del comercio regional.

En ese sentido, si los pescadores se encargan de la captura del producto, los *campamenteros* se ocupan de su distribución y comercialización. La división es tan marcada que muy rara vez estos últimos participan de las faenas pesqueras, y cuando esto ocurre es más con la intención de vigilar el accionar de aquellos –por ejemplo, cuidar que no escondan parte de la captura-. De esta manera, el oficio de los *campamenteros* consiste en esperar, mañana tras mañana, la llegada de sus lanchas y apuntar en la libreta de cuentas la cantidad de pescado que obtiene cada tripulante; asimismo, supervisar el almacenamiento del producto y decidir su eventual traslado hacia alguno de los mercados antes referidos –lo que usualmente sucede cuando han juntado un volumen superior a los 500 kilos-. Con el dinero que obtienen por las ventas, ganancias aparte, costean los gastos de las próximas jornadas y pagan al pescador lo que este le ha entregado durante la semana. Por todo lo anterior, el *campamentero* se ve a sí mismo como un comerciante de pescado:

O sea que mi jefe y yo somos más como comerciantes. Yo me encargo de proveer pescado a otros lugares, de distribuirlo pues, su distribución. En un principio, cuando sólo teníamos una lancha, pues sí, entrábamos a pescar; pero ya ahora que hay seis, siete lanchas, entran los pescadores, los trabajadores. Ya mi jefe es el que recibe acá [la carga de pescado], enyela. Yo los llevo pa Acapulco, pa Puebla, pa México (Eddie, 15 de octubre de 2013).

La imagen que un *campamentero* tiene de sí mismo (un comerciante de pescado) no dista de la que tienen los pescadores, para quienes aquel es semejante al *cacique*: “Tiene lanchas, es dueño de lancha, de *campamento*, porque es un acaparador. Son los *caciques*. Ellos no les importa si el producto se acaba, porque viven es de otra cosa” (Coronado, 16 de mayo de 2016). Para un pescador, lo que le define en cuanto tal es su saber empírico y su quehacer cotidiano en el mar; en un sentido muy literal, pescador es quien pesca. En esa medida, el *campamentero* es todo lo opuesto al pescador: no pesca ni conoce los secretos del oficio (aun cuando en algún momento de su vida pudo haber ido a pescar); no tiene una relación cotidiana tan estrecha con los peces y el mar; no *sufre* los avatares del día a día: las tormentas, los vientos impetuosos, los desvelos. Además, y este es otro tópico significativo, se le percibe como alguien “rico” o, por lo menos, con un mejor nivel de vida que cualquier pescador. En parte, ello obedece al hecho de que el *campamentero*, a diferencia de aquel, no necesita la pesca para vivir; sus ingresos, como bien lo señala don Coronado, también se generan por la venta de ganado vacuno o de cosechas de lucro como la sandía y la semilla de calabaza: “tienen tierra, tienen ganado... Ellos no son pescadores... No van a pescar, son ganaderos”.

En la actualidad hay alrededor de quince *campamenteros*, de los cuales tres son mujeres. Doña Chave, cuyos padres procedían de San Marcos, ha estado ligada al comercio regional de pescado desde joven y hoy día administra el campamento que dejó su esposo al morir; por su parte, doña Mara es oriunda de la zona rural de Pinotepa Nacional (Oaxaca), trabaja codo a codo con su compañero sentimental –personaje preeminente del pueblo, descendiente de una de las familias fundadoras-, y goza de un cierto prestigio económico y social; finalmente, doña Lina, originaria de una localidad de Igualapa con una importante población amuzga, vive desde hace más de veinte años en El Faro, tuvo hijos con un descendiente de otra de las familias fundadoras, y es regente de un *campamento* luego de su fructífera experiencia como propietaria de una tienda de abarrotes y artículos de pesca.

Así, en contraste con la labor pesquera, la administración de un *campamento* no se concibe como algo exclusivamente masculino; no hay un modelo de representación sobre género y trabajo desde el cual sea mal visto que una mujer funja como *campamentera*. Por el contrario, algunas de las tareas a las que suelen asociarse las mujeres son, justamente, aquellas que en gran parte tienen que ver con la administración de un *campamento* (verbigracia, el manejo de recursos económicos o la distribución y comercio de productos).

En todo caso, si hay una generalidad en este grupo de actores, se trate de hombres o de mujeres, es su origen *frastero*: “Acá los que se alzaron fueron los *frasteros*, ellos fueron los que hicieron dinero” (Santiago, 3 de octubre de 2013). Ciertamente, la mayoría son hijos e hijas de los armadores que en décadas precedentes llegaron de Ometepec, San Marcos, Copala y Pinotepa Nacional, y vieron en la pesca una oportunidad de hacer dinero. A pesar de su procedencia, han sabido integrarse a la comunidad a través de alianzas matrimoniales y de compadrazgo con los descendientes de las familias fundadoras. En cuanto a estos últimos, su lugar como armadores ha sido más bien reciente, potenciado en gran medida por las migraciones al *Norte*:

Sí, porque Rogelio no hace mucho comenzó. Hará por ahí unos cinco seis años que compró sus lanchas y su camioneta comenzó a trabajarla. Valentín hará unos cuatro años; él llegó del Norte y comenzó a comprar lanchas, motores, trasmallos, lleva poquito. Chano igual, no debe tener más de cuatro años su campamento. Pero los que llevaban más tiempo eran Bono, Apolinar, Tabo, todos de afuera (Santiago, 3 de octubre de 2013).

Por otro lado, al interior de este grupo hay capacidades económicas disímiles: desde aquellos que tan solo disponen de una o dos lanchas, una camioneta y entre tres y seis pescadores, hasta aquellos que cuentan con una flotilla superior a las seis embarcaciones, dos vehículos de carga, varios aparejos de pesca –cimbras, trasmallos- y un equipo de pescadores nunca inferior a doce. Dentro de estos últimos, hay un selecto grupo de dos o tres que, además de controlar la captura de sus lanchas, en determinados momentos se hacen con el producto que les venden otros acaparadores para así acumular un gran volumen que se traduce en mayores ganancias. Este tipo de *campamenteros* goza de un poder político y económico importante; político, porque más allá de su preeminencia a nivel local han forjado alianzas con personajes influyentes de la política regional, en Cuajinicuilapa, San Nicolás y Ometepec (de ahí que

para algunos pescadores ellos sean *caciques*); y económico, porque su actividad no se ha limitado al comercio de pescado sino también a la compraventa de reses y a la agricultura comercial de sandía y semilla de calabaza.

Dueños de lancha.

Un tercer grupo de actores es el conformado por los dueños de lancha. Al igual que los pescadores, participan de manera directa en el proceso de captura pero a diferencia de éstos disponen de algo más que el saber empírico y la destreza técnica: embarcaciones. Por lo general, se trata de hombres de la comunidad, de mediana edad, que han aprovechado las bonanzas pesqueras (o, en tiempos recientes, las remesas del *Norte*) para adquirir sus propias lanchas; sumado a ello, usualmente costean los gastos de operación de sus jornadas, lo cual les permite un mayor margen de maniobra frente al *campamentero*.

Así, no son “empleados” de ningún *campamento*, son libres de vender su producto a quien pague mejor –siempre y cuando no tengan adeudos con nadie- y perciben mayores ingresos que el pescador sin lancha, a quien de hecho pueden emplear en caso de no trabajar directamente para alguno de los acaparadores. Casi todos tienen una embarcación con su respectivo motor y algunos además son dueños de aparejos como el trasmallo. No está de más decir que son autónomos en la selección de su equipo de trabajadores, que casi siempre son parientes cercanos –hijos, hermanos, primos- y en menor medida amigos o *camaradas* a quienes, en contraste con los primeros, deberán pagarles semana a semana en virtud del monto de captura que reciban.

En razón de lo anterior, los dueños de lancha se sitúan en un lugar intermedio entre los pescadores y los acaparadores: gozan de una mayor independencia que los primeros, pero no controlan el comercio del pescado como los segundos. La propiedad de la embarcación les concede una cierta autonomía en contraste con los primeros, quienes están mucho más supeditados al armador; al mismo tiempo, puesto que carecen de vehículos de transporte terrestre, su rol en la distribución y comercialización regional del pescado es limitado en comparación con el protagonismo que a ese respecto logran los *campamenteros*. En esencia, si bien los dueños de lancha personas entran dentro del perfil del “pescador” –puesto que laboran día a día en la captura de recursos pesqueros-, al ser propietarios del principal medio

de trabajo –medio del cual carecen los pescadores- y al asumir los gastos de operación que requiere una faena en el mar –gastos de los cuales también están exentos los pescadores-, los *fareños* les ubican en una categoría aparte. Vale la pena reproducir las palabras de Romualdo, dueño de lancha, que dejan en claro las diferencias frente a los otros dos actores de la pesca:

¿Y aquel rey [se refiere a un pescador sin lancha] casi no va por mitad? A aquel se lo doy [el kilo de huachinango] a veinte [pesos] y él no pone nada. Yo pongo gasolina, aceite, lancha, motor y él agarra sus veinte, quince pesos, libres, sin compromiso. Y yo de esos veinte pesos voy a comprar gasolina, aceite, motor, lancha, mi cuerpo, todo. Y al que se lo voy a entregar, eso no más está sentado, no mueve un dedo para nada (29 de octubre de 2013).

Una vez retornan de la faena pesquera, los dueños de lancha venden su producto a los *campamenteros*, o bien, a las pequeñas comerciantes que lo distribuyen a nivel local y microrregional: las *bandejas*.

Bandejas, gaviotas o pájaras.

Las *bandejas* son mujeres que compran pescado tanto a *campamenteros* como a dueños de lancha y pescadores, para después revenderlo a un mejor precio en localidades aledañas. Muchas de ellas proceden de los poblados de San Nicolás, Montecillos y Tejas Crudas, y permanecen en El Faro aproximadamente entre 6.30am y 10am, lapso en el cual es muy activo el movimiento pesquero en playa. A diferencia de los *campamenteros*, que privilegian la obtención de los peces “de primera”, las *bandejas* adquieren también los “de segunda” y la *charchina*, aunque en cantidades mucho menores a las que manejan aquellos; mientras los dueños de *campamento* acumulan cantidades no inferiores a la media tonelada semanal, estas pequeñas comerciantes apenas acarrearán entre dos y tres *tambos* de 20 kilos cada uno, que habrán de distribuir y vender a vecinos y amigos en sus pueblos de origen.

Preferentemente, las *bandejas* buscan a los pescadores y dueños de lancha pues con ellos no sólo obtienen precios más bajos sino que, además, pueden realizar trueques de pescado por algunos de los productos –principalmente, pan, maíz y carne- que llevan desde sus pueblos. En consecuencia, es usual que estas mujeres asedien a las embarcaciones y a sus tripulantes una vez atracan en la playa, y de ahí el curioso mote que reciben: *gaviotas*. Así me lo explicaba la madre de uno de los pescadores:

¿Has visto que en el mar cuando [los pescadores] están destripando hay gaviotas volando arriba de las lanchas? Por eso les dicen las *gaviotas* a esas mujeres: le salen rapidito, pendientes de cuando llegan las lanchas... A todas las lanchas que ven, les llegan, y antes de que vayan al campamento, ellas ya están ahí con los pescadores (Cirina, 24 de septiembre de 2013).

La analogía de las *bandejas* con las aves llega al punto de que se distingue entre las *pajaritas* –o sea, aquellas que sólo compran pescado corriente en pequeñas cantidades- y las *gaviotas* propiamente dichas, que optan por ejemplares de mayor valor y peso. Mientras que las primeras apenas están comenzando a trabajar en la compra y reventa del pescado, las segundas ya son plenamente reconocidas por pescadores, *campamenteros* y dueños de lancha, tienen varios años de experiencia en el negocio y ya han establecido una red de distribución entre Punta Maldonado y sus lugares de origen. Así lo comenta una de las habitantes del pueblo:

A esas les dicen *pajaritas*, porque ellas compran poquitito. Pura *chancletita*, chivito, *ojotoncito*. Compran de a poquitos, puro barato no más. Pagan el kilo, lo compran a diez pesos. No llegan a gaviotas. Las gaviotas compran puro pescado grande. Blanco, sierra, guacho, flamenco. Aquellas no, puro pescadito pequeñito, charchina que llamamos nosotros (Cirina, 8 de noviembre de 2013).

Dentro de las *bandejas* podríamos incluir a algunas esposas de los pescadores –o a sus madres si estos todavía son hombres solteros-, que reciben una pequeña parte del producto obtenido en el mar y lo venden a sus vecinos o a las *gaviotas* de los pueblos aledaños. Unas cuantas incluso se desplazan a Cuajinicuilapa y ofrecen el pescado puerta a puerta, o lo venden en el mercado municipal. Como se recordará, la tradición femenina de vender el pescado a escala microrregional se remonta a los comienzos mismos de la actividad pesquera en Punta Maldonado, cuando las esposas de los ancianos fundadores llevaban a pie o a lomo de burro la carga que habrían de vender o intercambiar en caseríos cercanos como Tecoyame o El Tamale. Posteriormente, con el auge de la cooperativa, se instalaron en la comunidad mujeres de origen indígena que ampliaron las redes de distribución hacia Cuaji, y de ahí, hacia Ometepec y zonas circundantes. Hoy día, las *gaviotas* más consolidadas en El Faro residen en las localidades *morenas* de San Nicolás y Montecillos.

Más allá de la adscripción étnica o cultural, el rol que han tenido las mujeres en la circulación del pescado ha sido muy importante, no sólo en El Faro sino en otras locaciones de la región como Chacahua (Espitia, 2011: 22-23), Corralero (Quecha, 2011: 89) y las comunidades adyacentes a las lagunas de Chautengo, Tecomate y Pozahualco (Quiroz, 2008: 127-128).¹²⁴ En todos los casos citados, son las mujeres las que distribuyen el producto hacia los mercados municipales o los pueblitos próximos a los puntos de captura, y también son ellas quienes se encargan de comercialarlos a fin de generar ingresos que servirán para el sustento de sus hogares. Sin embargo, pese a la importancia de su trabajo para la reproducción económica de las unidades domésticas, su labor no suele ser reconocida por los hombres. La cuestión radica –y aquí vuelvo a los planteamientos de Comas d’Argemir-, en que lo que estos últimos consideran trabajo corresponde a sus propias actividades cotidianas –o sea, la pesca y en menor medida la agricultura y la ganadería-. En cambio, el comercio local y microrregional, labor en la cual las mujeres tienen evidente protagonismo, no se concibe como un verdadero trabajo –y lo mismo podría decirse de otras tareas “típicamente” femeninas como el quehacer doméstico o la crianza-.

En todo caso, si bien es cierto que a las mujeres *fareñas* se les margina de las tareas pesqueras y agropecuarias al tiempo que se les vincula a los oficios domésticos y de crianza, su participación en el comercio de pescado es generalizada. Es verdad que los hombres también participan de este comercio –los *campamenteros* de hecho son comerciantes de pescado y marisco a escala regional y nacional-, pero la figuración femenina es mucho más evidente y relevante en el ámbito local. En ese sentido, la afirmación que hiciera Haydée Quiroz con respecto a las comunidades de Chautengo y Tecomate, resulta de igual forma pertinente para el caso de Punta Maldonado: “El género se correlaciona con la dimensión del comercio; es predominantemente femenino a pequeña escala, pero se acepta que sea mixto o sólo masculino cuando el movimiento es mayor” (2008: 211).

¹²⁴ La participación de la mujer en el comercio de pescado a escala local no es exclusiva de la Costa Chica. En la costa de Michoacán, López (2004) y Marín (2007) mencionan el papel de las “balderas” (figura equivalente a las *bandejeras* de El Faro), quienes acumulan pequeñas cantidades de pescado en sus cubetas o baldes –de ahí el nombre- a fin de comercialarlas en pueblos vecinos. En las costas de Nayarit, Díaz (1985) refiere una función similar por parte de las “viajeras”, comerciantes de pescado a escala local. Finalmente, en la región de El Soconusco, Chiapas, Alcalá (1999) también describe la importancia de las mujeres en el comercio y trueque del pescado de escama que se captura en las “pampas de agua”, así como del camarón –seco o salado- que se cosecha de las lagunas.

Finalmente, la vocación comercial de las mujeres trasciende a las *bandejeras*, *gaviotas* o *pajaritas*, toda vez que sus trueques y transacciones –tan significativos para los ingresos familiares- no se limitan a la venta de pescado fresco en los pueblos. De este modo, hay que mencionar a las *restauranteras*, dueñas y administradoras de palapas emplazadas en la playa, en donde se ofrecen platillos de pescado y mariscos a los turistas; su trabajo se vuelve notable en los fines de semana y sumamente importante en los períodos de mayor afluencia turística (Semana Santa, vacaciones de verano y fin de año), los cuales llegan reportar ingresos de hasta \$3.000 diarios. En ese mismo tenor destacan las propietarias de misceláneas y tiendas de abarrotes, que surten a la localidad de artículos de pesca y bienes secundarios adquiridos en Cuaji, Ometepec, Pinotepa o Acapulco. Por último, están las vendedoras informales de alimentos preparados (tamales, tacos, tortas) y bebidas artesanales (*chilate*), quienes aprovechan las jornadas escolares, la realización de asambleas comunitarias y la celebración de las fiestas patrias para llevar a cabo sus ventas. En las tres situaciones, cabe insistir, son mujeres las protagonistas y su rol resulta tan significativo como el de aquellas que se dedican a la distribución del pescado fresco.

Friteros.

El quinto grupo de actores en la cadena pesquera es el de los *friteros*. Se trata, en esencia, de pobladores que ayudan a los pescadores tanto en el mar como en la playa, y reciben a cambio una pequeña ración de pescado, conocida en la jerga local como *frita*, la cual es destinada a su propio consumo o a la venta con las *gaviotas*. Cuando están en el mar, asisten a los pescadores en tareas menores como tirar el ancla para atrancar la lancha, destrabar el pescado de las redes del trasmallo, enhielar el producto o sacar agua de la embarcación cada vez que es necesario. Usualmente, son *chamacos* o *muchachos* que aprovechan este tipo de participaciones para aprender los secretos del oficio y así ganar la experiencia mínima que más adelante les permitirá volver al mar en calidad de pescadores, pues mientras tanto serán considerados como aprendices y su “paga” se reducirá a una parte ínfima de la captura –de entre dos y cinco kilos, dependiendo del volumen total obtenido-.

Cuando los *friteros* están en playa, su ayuda se manifiesta sobre todo con el transporte del pescado y del equipamiento de pesca desde la lancha hasta el *campamento*; por esta labor, reciben de manos del pescador unos dos o tres kilos en función del monto total de captura y

de las ganas que le hayan puesto al trabajo. Dentro de este grupo de *friteros* “de playa” se encuentran también adultos mayores que, a causa de su edad, ya no van al mar y por tanto se rebuscan el pescado colaborando con pequeñas tareas como pesar y enhielar el producto en el campamento. Sin embargo, la mayoría de ellos reciben la *frita* gratuitamente, en un gesto de solidaridad que los pescadores tienen con aquellos que alguna vez también vivieron los azares del oficio.

Por último, entre los *friteros* hay quienes no se encuentran limitados por la edad para trabajar en el mar pero tampoco ayudan con ninguna tarea en la playa: son pescadores que simplemente deciden no entrar durante ciertas jornadas y piden la *frita* regalada; apelan de esta manera a la reciprocidad y camaradería de sus colegas, en el entendido de que cuando sean éstos quienes no quieran o no puedan ir a pescar, recibirán igual gesto en retorno. Empero, muchos no ven con buenos ojos este accionar, sobre todo cuando advierten una tendencia a abusar de la generosidad de aquellos que sí trabajan en el mar día a día:

Hay muchos que se dedican a eso. Se la pasan de *friteros*. Tú los vas a ver mucho en la [temporada de] seca. Van pasando de lancha en lancha pidiendo que les regalen dos kilos, un kilo, y al final ya llevan un bonche grande; venden todo eso y se sacan sus doscientos, trescientos en el día, así sin hacer nada, nomás pidiendo (Santiago, 28 de septiembre de 2013).

En realidad, al *fritero* sólo se le tolera si se trata de un adulto mayor o de un niño/joven interesado en aprender del oficio o, por lo menos, en colaborar con alguna de las tareas ya mencionadas. A un pescador le irrita en demasía que un hombre en plenas condiciones físicas y mentales prefiera pedir pescado de lancha en lancha en vez de ir a pescar junto con los demás; tal actitud se sale del modelo de masculinidad asociado con la labor pesquera, en el cual se exaltan valores como el arrojo y la intrepidez. Ello explicaría las afirmaciones descalificadoras que uno suele encontrar con respecto a este tipo particular de *friteros*:

¡Ira! Ese wey lleva ya ocho kilos por ahí. Así, puro pidiendo, puro pidiendo. Yo no le di, a la verga. Sacan más los *friteros* que uno que va a pescar. Está pa que vaya a pescar. Si no va, es de huevón (Kevin, 5 de mayo de 2016).

No, yo no más le doy a Toño, al Abuelo, a los que ya no pueden, pues. Estos están jóvenes, que pesquen (Puya, 5 de mayo de 2016).

Son los mismos *friteros*, pero les dicen *cubанeros*. Porque andan agarrando aquí y allá, de a un kilo, un kilo, un kilo y ya ahí la hacen. Como ora llegó mi esposo y le fui a ayudar con la *tara* [canasta de plástico] de pescado. Que se acerca un señor y que le dice: “venga y le ayudo”. Va y le dice él: “No, ya me ayuda ella”. Después me dice: “Verga, toda la noche desvelado, chingándome pa que venga otro y agarre lo mío, nooo” (Sara, 13 de julio de 2016).

Así las cosas, en Punta Maldonado los *friteros* pueden asociarse a dos grupos etarios: los *chamacos* y *muchachos* que quieren aprender a pescar, y los *rucos* que reciben su *frita* como una manera de “pensión” por el trabajo realizado durante tantos años. Cualquier otro hombre que quiera fungir en este rol –exceptuando a aquella persona que se encuentra temporal o permanentemente incapacitada para el ejercicio de la pesca- será visto como un *cubанero* (“ladrón de pescado”), lo cual tiene implicaciones negativas entre sus pares masculinos. Por lo demás, el rol de los *friteros* es imprescindible para el aprendizaje del quehacer pesquero y la *frita* en cuanto ración mínima de pescado constituye la mejor muestra de retribución y gratificación a quien fuera pescador en su juventud.

“Saber pescar”: *yo no tengo ningún título, yo soy pescador ribereño.*

La pesca en El Faro no se reduce solamente a los pescadores *fareños*. Si bien son ellos los actores centrales del proceso, su cotidianidad transcurre en interacción con personas de la comunidad o de locaciones vecinas que no se dedican a pescar: los *campamenteros* que les emplean para capturar el producto pesquero a fin de comercializarlo en los mercados regionales; las *bandejas* que les compran parte de ese producto para distribuirlo a escala local y microrregional; las *restauranteras* que transforman el pescado en alimentos que serán vendidos a turistas y visitantes del pueblo; los *friteros* que les colaboran en tareas específicas durante y después de una jornada en el mar; los dueños de lancha que también les emplean para la captura del pescado y que, así como ellos, suelen ir a faenar en el mar.

Detrás de todas estas categorías sociales –pescador, *campamentero*, etcétera- hay ciertas representaciones o ideas que a priori definen el lugar de cada cual. Así, del pescador siempre se espera que sea un hombre y nunca una mujer, pues a esta se le asigna otro espacio (la casa) y otro rol (la crianza, el quehacer doméstico, el comercio); asimismo, se espera que aquel sea adulto y nunca un niño o un anciano, no sólo porque la actividad en el mar se concibe como riesgosa para los dos primeros sino porque, precisamente en virtud de esa peligrosidad, dicha

actividad constituye la mayor prueba de masculinidad para un hombre joven y en edad adulta. El pescador, por último, es indisociable de su saber empírico y su práctica cotidiana, de su tiempo y su fuerza de trabajo, activos de los que se enorgullece y que lo distinguen claramente de los demás actores inmersos en el proceso (con la excepción del dueño de lancha, que también dispone de esos insumos y cuya única diferenciación con respecto al pescador es, justamente, la propiedad de la embarcación).

En cuanto al *campamentero*, se le percibe en El Faro como alguien de origen *frastero* –en especial, de los centros urbano-mestizos de la región- cuyo capital económico y propiedad sobre los medios de trabajo es clave para controlar el proceso pesquero en su conjunto, desde la fase de captura hasta la comercialización del producto en los polos regionales. No necesariamente debe ser un hombre, pues de hecho hay mujeres que ocupan este rol (vale insistir en que la actividad comercial es algo a lo que éstas suelen asociarse). Lo importante aquí, sin duda, es la representación del *campamentero* o *campamentera* como un actor en principio procedente de fuera de la localidad –*frastero(a)*-, cuyo capital económico le ha posibilitado ejercer tal control sobre la actividad, que a su vez le lleva a ganar mayores ingresos con respecto a los demás actores del proceso –por ello también se le percibe “rico”.

La *gaviota* es siempre una mujer de la localidad o de poblaciones vecinas, cuyas actividades de trueque y venta de pescado a escala local-microrregional tradicionalmente se han marcado como tareas femeninas. No obstante, al interior de este grupo se marcan diferenciaciones de acuerdo con la edad y la experiencia en la actividad comercial; de ahí la distinción entre las *pajaritas* –mujeres jóvenes que recién empiezan en el comercio de pescado- y las *gaviotas* propiamente dichas –mujeres maduras que llevan años de trabajo en la distribución del pescado hacia mercados locales-. Además de la comercialización, las mujeres en El Faro suelen pensarse en las labores de crianza y cuidado doméstico, lo que por supuesto incluye el trabajo en la cocina; por esta misma razón, la propiedad y atención de un restaurante se vincula netamente con mujeres (aquí llamadas *restauranteras*), que en este caso particular suelen estar casadas o relacionadas parentalmente con *campamenteros* o dueños de lancha.

Finalmente, el *fritero* es el niño que quiere convertirse en un pescador, o bien, el anciano que ha dejado de serlo y recibe una gratificación por su trabajo de varios años en el mar. Al igual que el pescador, siempre se percibe como un hombre aunque en dos etapas o ciclos de la vida

distantes: por un lado, la niñez, en la que el *chamaco* o *muchacho* apenas está conociendo los secretos del oficio pesquero y se está insertando en las dinámicas del trabajo en lancha; por el otro, la vejez, en la que el *ruco* está dejando atrás su participación activa en el proceso de captura y se prepara a recibir una pensión por todos los años de su esfuerzo. En ambas situaciones, se trata de hombres cuyo papel en la pesca se piensa menor en comparación al de los pescadores tal cual reconocidos –bien, porque recién están adquiriendo las habilidades, técnicas y saberes que a futuro les permitirán alcanzar un mayor nivel de productividad, o bien, porque tal experticia en el mar se está dejando de lado para siempre-.

Estas ideas en torno a los actores de la pesca muestran, de entrada, cuál es el lugar o el “deber ser” de cada uno de ellos al interior de las dinámicas pesqueras. Ello no supone la perfecta congruencia entre el dicho y el hecho, entre la norma y la práctica, pues hay variadas situaciones que se salen de ese “deber ser” –las mujeres que pescan en ciertas ocasiones, los *friteros* que no son niños ni ancianos, los *campamenteros* que no son *frasteros*, los dueños de lancha que dejan de pescar a diario-. No obstante, si bien tales representaciones no guardan una necesaria correspondencia con las prácticas cotidianas, sí tienen una cierta incidencia en el día a día de la pesca y son tan importantes en el devenir de la misma como lo son los saberes empíricos, la aprehensión del ambiente natural y los métodos de aprendizaje del oficio, elementos que en su conjunto conforman los “medios intelectuales” del quehacer pesquero.

En últimas, la relevancia de ese quehacer pesquero radica en su significación para los *fareños*, quienes hallan un mayor valor en el conocimiento local del entorno, en el trabajo diario en el mar o en el intercambio de pescado, y no en danzas y fiestas que hace mucho tiempo han dejado de formar parte de la cotidianidad en Punta Maldonado. Si hay algo de lo cual se enorgullece realmente un pescador *fareño* es de su saber pesquero, y no de una danza que ya no ejecuta, de un son que ya no escucha o de una fiesta en la que ya no participa. Bien me lo decía Gerardo, con gran orgullo: “Yo no tengo ningún título. Yo soy pescador ribereño. A eso me dedico y conozco muy bien. De eso te puedo platicar” (4 de octubre de 2013).

Capítulo 6

“Praxis pesquera”: artes, técnicas y cotidianidad en el mar

Pescamos todo el tiempo, todo el tiempo. Así llueva o no. Sólo vamos a dejar de pescar cuando estemos en tierra. En el cajón, pues... Así esté lloviendo uno entra porque hay que comer. Si no, ¿De dónde? (Plátano, 15 de octubre de 2013)

Porque vivimos es del mar, de eso como yo. Y como digo, si medio se pone calmo el mar, allá entro a pescar (Darío, 28 de octubre de 2013)

En el capítulo anterior exploré un componente fundamental de lo que significa ser *pescador fareño*, relativo al “saber pescar” o lo que también denominé –parafraseando a Maurice Godelier- los “medios intelectuales” del quehacer pesquero. Ahora abordaré un segundo punto que considero muy importante para comprender el universo de la pesca ribereña en Punta Maldonado, el cual tiene que ver con las prácticas concretas que día a día llevan a cabo los *fareños* en el mar, como bien se colige de los comentarios de Plátano y Darío. Pues ese conocimiento empírico del entorno físico-biótico que exaltan con tanto orgullo no se comprende a cabalidad si no es a través de las prácticas cotidianas por medio de las cuales logran tener éxito en la captura del pescado. En esa medida, me interesa efectuar un acercamiento etnográfico al oficio pesquero como tal, esto es, a la aplicación específica de ese “saber pescar” en la vida diaria de los *fareños*: su “praxis pesquera”.

La etnografía que presentaré a continuación se edifica a partir de tres interrogantes: primero, cuándo pescan, o sea, en qué épocas del año (meses *de secas* o *de aguas*), a qué horas del día (jornadas diurnas o nocturnas) y por cuánto tiempo (lapsos breves o prolongados); segundo, en dónde pescan, o sea, en qué lugares (a la orilla del mar, en zonas profundas o pandas, distantes o próximas); y tercero, cómo pescan, o sea, con qué artes o tecnologías y mediante qué estrategias de organización laboral. El objetivo es mostrar las dinámicas de captura del pescado, es decir, la pesca en su “sentido estricto”. Si en el capítulo precedente quise ahondar

en los “medios intelectuales” del quehacer pesquero, en este pretendo abundar en los “medios materiales” del mismo y las maneras concretas en que los pescadores *fareños* desarrollan su actividad diariamente.¹²⁵

En primer lugar, describiré una jornada típica de pesca en Punta Maldonado a partir de las observaciones sostenidas a lo largo de la estancia de campo; puntualmente, daré cuenta de las tres fases o momentos en que se divide un día “normal” de los pescadores en El Faro, en cuanto a su actividad productiva. En segundo lugar, detallaré ese cuándo, dónde y cómo de la pesca ribereña, para lo cual tomaré como referencia las distintas artes o tecnologías que se utilizan en la localidad; ciertamente, cada una de ellas entraña dinámicas específicas de captura que bien vale la pena etnografiar por aparte. Estas descripciones permitirán analizar las relaciones sociales entre los pescadores y los demás actores locales del proceso pesquero, una cuestión nodal del ser *pescador fareño* que trataré con amplitud en el próximo capítulo.

Fases de una jornada pesquera: prolegómenos, desarrollo y colofón.

Regularmente, la captura de los recursos marinos se lleva a cabo en jornadas nocturnas que inician al caer la tarde –cuando los pescadores zarpan en las lanchas- y finalizan a la mañana siguiente –cuando los pescadores regresan a la playa-. Pero antes de que comiencen las faenas en el mar, el apacible pueblo es presa de un agitado movimiento que se origina alrededor de las 4pm: son los prolegómenos de la jornada. A esa hora, quienes van a pescar salen de sus casas al *campamento*, con la intención de reconfirmar al capitán de la embarcación o al *campamentero* su presencia en la lancha. De igual manera, quienes quieren ir a pescar pero todavía no tienen un sitio fijo en alguna de las embarcaciones, aprovechan ese momento para *jallar lugar*. Así, preguntan al capitán la disponibilidad de espacio en la lancha, que por lo general alberga entre tres y cinco tripulantes; si la respuesta es positiva, vuelven a sus casas a fin de alistarse para la jornada y consumir un último bocado de comida antes de zarpar.

¹²⁵ Una vez más, debo insistir en que la distinción entre medios intelectuales y materiales obedece a fines analíticos, pues en la realidad la ligazón de ambas dimensiones es insoluble. Evidentemente, la utilización de una determinada tecnología –por ejemplo, la cimbra-, entraña el conocimiento de su correcto uso –cuándo, cómo, dónde hacerlo-, por lo que ambos componentes, el ideal y el material, están intrincados uno con el otro.

Hacia las 5pm, por las calles que conducen a la playa uno comienza a ver el desfile de pescadores con sus *guilindajes*, o sea, sus *tambos* cargados de efectos personales y laborales. Estas cubetas contienen “tuppers” o recipientes con la comida previamente preparada por sus esposas o madres; pantalones y suéteres de manga larga para aguantar el frío de la madrugada; capas *nailas* o de plástico para recubrirse en caso de lluvia; y todo el instrumental de pesca que cada cual empleará: cuchillos, anzuelos, plomos, destorcedores, cuerdas, además del navegador o GPS en el caso puntual del capitán o *motorista* –que además de pescar se encargará, como bien dice su nombre, de conducir el motor de la lancha y escoger las marcas-. Mientras caminan y advierten al observador observándolos, le espetan un: “¡Vámono’! ¡Vámono’ güero a pescar!”, tras lo cual siguen su marcha al *campamento* para el que habrán de laborar.

Cuando los pescadores llegan al *campamento*, el capitán-*motorista* dirige una mirada fija al cielo y al mar; en realidad, está avizorando la posibilidad de un mal tiempo que a la larga impida la faena: un *aire cirueleño* que se asome, un oleaje muy violento que se advierta o algún otro factor de la naturaleza que indique un alto peligro para el ejercicio de la pesca. Todavía quedan unos minutos de ocio antes de pasar a la acción; hay quienes aprovechan ese breve lapso para jugar una última partida de baraja o platicar sobre temas varios; otros, en cambio, le piden al *campamentero* anzuelos, cuerdas o destorcedores si les hiciere falta, cuyo coste les será descontado al momento de la paga.

De repente, el movimiento en la playa se torna bastante activo. Hay pescadores yendo y viniendo de los *campamentos* a las embarcaciones, a paso rápido y sin mediar palabra. Cada grupo transporta hacia sus respectivas lanchas los objetos imprescindibles de todas las jornadas: un par de tanques de gasolina mezclada con aceite de motor, sin lo cual sería imposible zarpar; una barra de hielo o un par de costales con hielo en trozos, que ayudarán a mantener fresco el pescado durante la faena; una batería de carros, dos focos y un inversor o generador eléctrico –mejor conocido como *aparato*-, que posibilitarán la iluminación de la embarcación en lo que dura la noche; un *grampín*, el cual se usará para asegurar la lancha en un punto fijo de pesca; calamar congelado que se empleará como carnada muerta; una o dos canastas plásticas –mejor conocidas como *taras*-, que permitirán separar las pescas de cada tripulante en el curso de la jornada; por último, artefactos para la captura y el almacenaje de

carnadas vivas (calamar, sardina, *avión*), como son las *cucharas* y los *viveros* o *arpillas*.¹²⁶ Eventualmente, quienes planean trabajar con artes de uso colectivo como son cimbras, trasmallos o redes de altura también deberán subir dichos aparejos a la lancha, lo cual les implica emprender el equipamiento de la embarcación con aun mayor antelación.

Todos estos objetos son proporcionados por el *campamentero*; los insumos o materiales consumibles (gasolina, hielo, calamar congelado) son costeados exclusivamente por él y tanto los equipos duraderos (*grampín*, batería, focos, *aparato*, *cuchara*, *viveros*) como las artes de pesca colectivas (trasmallos, cimbras, redes, equipo de buceo) son de su entera propiedad. En ese orden de ideas, casi la totalidad de los medios de trabajo pertenecen al *campamentero* o son sufragados por éste; los únicos instrumentos que pertenecen a los pescadores son las cuerdas y anzuelos, que de todos modos se adquieren por intermedio del acaparador local.

Cuadro 5. Costos aproximados de los medios de navegación, las artes de pesca y los equipos perdurables en el ejercicio de la actividad pesquera

| Medios de navegación ¹²⁷ | Costos aproximados (MXN) |
|--|---------------------------------|
| 1 lancha de fibra de vidrio | 100.000 |
| 1 motor fuera de borda 75HP | 145.000 |
| Total aproximado | 245.000 |
| Artes/tecnologías de pesca ¹²⁸ | Costo aproximado (MXN) |
| Trasmallo de flote | 28.000 |
| Trasmallo de fondo | 17.000 |
| Trasmallo langostero | 11.000 |
| Cimbra | 7.000 |
| Red de altura | 70.000 |
| Equipo de buceo | 30.000 |

¹²⁶ La *cuchara* es un travesaño de madera de *zazañil* (*Cordia alba*) que cuenta, en uno de sus extremos, con un aro de alambre galvanizado del cual se despliega una malla abolsada, elaborada con nylon monofilamento calibre 40. Este objeto permite la captura de ciertas carnadas para la pesca con anzuelo, como son los calamares, las sardinas y las jaibas. El *vivero* es un receptáculo plástico en forma ovalada que dispone de boyas en su contorno exterior (necesarias para que el objeto flote sobre el mar), y dentro del cual se depositan jaibas que serán utilizadas como carnada viva para la pesca con anzuelo. La *arpilla* es una mochila o bolsa entretejida con multifilamento de polipropileno –mejor conocido como *seda*–, dentro de la cual se almacenan determinados especímenes marinos como caracoles, langostas o jaibas.

¹²⁷ Tanto la lancha como el motor se compran directamente en el puerto de Acapulco. El gobierno federal otorga apoyos esporádicos a los miembros de las cooperativas registradas en la Federación Regional de Sociedades Cooperativas de la Industria Pesquera del Estado de Guerrero, con sede en Marquelia. Dicho apoyo cubre aproximadamente el 50% del costo total de la lancha y el motor, pero es eventual y no alcanza para todos los integrantes; el azar determina al afortunado.

¹²⁸ Todas las artes de pesca se compran en Acapulco o Salina Cruz. También pueden elaborarse manualmente en el pueblo, pero en todo caso los materiales se adquieren en dichos centros regionales [Ver más adelante]. En cuanto a las cuerdas y anzuelos, también se obtienen en Acapulco o en Pinotepa Nacional, siendo el único instrumental que realmente es propiedad de los pescadores.

| | |
|---|-------------------------------|
| Total aproximado | 115.000 |
| Equipos anexos de navegación o para captura de carnada¹²⁹ | Costo aproximado (MXN) |
| 1 GPS o navegador | 3.500 |
| 1 Batería para carros | 1.200 |
| 1 Inversor eléctrico o <i>aparato</i> | 600 |
| 2 Focos (recubiertos con resina) | 120 |
| 1 <i>Grampín</i> o ancla | 350 |
| 1 <i>Cuchara</i> | 350 |
| 1 <i>Vivero</i> | 450 |
| 1 Cajón (para almacenamiento de pescado, 150 a 400 kilos) | 180 |
| Total aproximado | 6.750 |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Cuadro 6. Gastos aproximados de una jornada típica de pesca (insumos y materiales)

| Materiales e insumos consumibles ¹³⁰ | Recorridos cortos (inferiores a 15km) ¹³¹ | | Recorridos largos (superiores a 15km) ¹³² | |
|---|---|------------------------|---|------------------------|
| | Cantidad | Costo aproximado (MXN) | Cantidad | Costo aproximado (MXN) |
| Gasolina | 1 tanque (25 litros) | 375 | 2 tanques (50 litros) | 750 |
| Aceite de motor | ½ litro | 40 | 1 litro | 80 |
| Hielo | 1 barra de 15 kilos aprox. (2 costales de hielo picado) | 80 | 1 ½ a 2 barras de 15 kilos c/u (3 a 4 costales de hielo picado) | 120-160 |
| Calamar congelado (tamaño mediano) | 1 marqueta (2 kilos) | 120-140 | 1 marqueta (2 kilos) | 120-140 |
| Calamar congelado (tamaño grande) | 1 bolsa (1 kilo) | 145-160 | 1 bolsa (1 kilo) | 145-160 |
| Total aproximado | | 760-795 | | 1.215-1.290 |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Alrededor de las 6.20pm, un poco antes o un poco después, la mayoría de las embarcaciones ya están equipadas y listas para partir. Cada pescador acomoda su respectivo *guilindaje* en algún lugar de la lancha y el capitán impele a su grupo y a los pescadores de otros grupos a arrastrar la embarcación unos cuantos metros desde la playa hasta la orilla; ciertamente, se

¹²⁹ El navegador se compra en Acapulco –o se trae directamente desde Estados Unidos–, mientras que la batería, el *aparato* y los focos se adquieren en Cuaji. El *grampín* y el *vivero* se obtienen en Marquelia o Acapulco y la *cuchara* se elabora en el propio poblado, aunque con materiales adquiridos en los puertos regionales.

¹³⁰ La gasolina y el aceite de motor se adquieren en las estaciones de servicio de Cuajinicuilapa. El hielo se obtiene, desde el año 2010, en la única fábrica que opera en Punta Maldonado, propiedad de la cooperativa pesquera “Porvenir Social”; antaño, este material debía adquirirse en Cuajinicuilapa. El calamar congelado se compra en los centros regionales de Acapulco, Marquelia y Pinotepa Nacional; aquel de tamaño mediano proviene de Wilmington (California), mientras que el de tamaño grande procede del golfo de Veracruz.

¹³¹ Por lo general, en los recorridos cortos se suele emplear trasmallo, cimbra, red de altura e instrumentos de buceo, y los objetivos primarios de captura son los blancos, sierras y cocineros, además de langostas y caracoles.

¹³² Por lo general, los recorridos largos implican la pesca de *guacho* con cuerdas y anzuelos, siendo por tanto los más usuales a lo largo del año.

trata de una tarea pesada que requiere la colaboración de varias personas. Una vez que la lancha finalmente llega a la orilla, el *motorista* lanza una última mirada al cielo en procura de hallar señales de buenos o malos tiempos; de todas maneras, la decisión de pescar ya está tomada. En los escasos minutos restantes, el pescador olvidadizo rápidamente compra en la tienda un refresco o cigarrillos para pasar la larga jornada que se le avecina, y cuando los tres o cuatro integrantes del grupo han abordado la embarcación, el capitán acciona el motor y da inicio al recorrido que los conducirá a algún *pescadero* en el mar. Empieza así la segunda etapa de la jornada: el desarrollo de las faenas.

De este modo, en El Faro los últimos rayos del sol van de la mano del estruendoso ruido de los motores que señalan la salida de las embarcaciones hacia rumbos remotos pero bien conocidos por los pescadores. La partida de las lanchas marca el principio de una jornada pesquera que durará entre doce y catorce horas, dependiendo del momento en que el grupo decida volver. Los recorridos varían de acuerdo al *pescadero* en el que se pretenda trabajar: si el objetivo del grupo es pescar *guacho jaibero*, seguramente irán a puntos como *El Bajo* o *La Boba*, lo que en condiciones normales –o sea, cuando no hay oleajes ni vientos fuertes- implica un viaje de entre 60 y 90 minutos; si el objetivo es capturar blanco, es más probable que el grupo opte por *pescaderos* no tan distantes como *Los Lirios* o *La Otra Salema*, localizados aproximadamente a 30 minutos de distancia; por último, si la intención es pescar pargos, lo más seguro es que se dirijan a puntos aún más próximos al pueblo como *El Barco* o *La Salema*, ubicados a menos de 10 minutos de viaje. En cualquiera de esas situaciones, el *motorista* conduce la embarcación orientado por el navegador, que le indica el lugar exacto al cual deben llegar; de esta manera, los tiempos en que los pescadores se situaban a través de los referentes paisajísticos definitivamente parecen haber quedado atrás.

Una vez que la lancha arriba al punto de pesca, es probable que el ocaso haya dado paso a la noche. Lo primero que hacen los pescadores es *fondear* la embarcación; el capitán detiene el motor y uno de los tripulantes avienta el ancla al fondo del mar. De este modo, la lancha permanecerá estática y no se verá arrastrada por las corrientes o los vientos. Enseguida, el *motorista* conecta el *aparato* a la batería eléctrica, lo que genera luz en los dos focos llevados para la ocasión; uno de ellos alumbrará al interior de la embarcación y el otro –encerrado en un farol de plástico resellado con material impermeable- se dispondrá en el mar, a un par de

metros de la lancha, puesto que de este modo atraerá a la carnada –calamares, sardinas y otros pececillos- que más adelante habrá de comer el pescado. Con la doble iluminación instalada, el grupo se apresta a cenar, platicar y compartir antes de emprender las faenas pesqueras.

Acabada la cena, uno de los tripulantes *calibra* la dirección y velocidad de la corriente, para lo cual avienta su cuerda al mar y observa en qué sentido y con qué fuerza se mueve. Este detalle será importante a la hora de escoger el tipo de cuerda, el número de anzuelos y el tamaño del plomo que se utilizarán; o, en el caso de los trasmallos, redes y cimbras, el lugar y el momento más indicados para echar dichos aparejos al mar. A partir de ese instante, la faena pesquera avanza ininterrumpidamente a lo largo de la noche y la madrugada, hasta el despunte del alba. Si la actividad en un sitio decae, es factible que el capitán decida mover la lancha hacia un *pescadero* cercano; cuando esto ocurre, uno de los tripulantes eleva el ancla y apenas la embarcación llega a su destino vuelve a *fondearla* arrojando el *grampín* al mar. Esta tarea se alternará entre los pescadores-tripulantes cada vez que sea necesario; el capitán-*motorista*, por su parte, siempre se encargará de las luces y de la conducción del motor.

Las faenas en el mar son largas y no todos resisten el desvelo. De vez en cuando, el pescador agobiado por el sueño y la poca acción decide descansar sobre la banca de la lancha por una o dos horas. Es una sabia decisión, pues casi nunca hay afluencia continua de pescado durante toda la noche. En realidad, la jornada bien podría segmentarse en tres etapas, de acuerdo a la presencia o no del pescado: en la primera, entre las 9pm y la 1am, el pescado asciende a la superficie en busca de su alimento, por lo que se trata de un período de máxima actividad y concentración por parte de los pescadores. La segunda etapa, entre la 1am y las 4am, suele caracterizarse por un decaimiento de la actividad toda vez que el recurso deja de alimentarse; además, en ese lapso los trabajadores suelen resentir el cansancio del desvelo y el frío de la madrugada, lo que aunado a la falta de actividad los motiva –no en todos los casos- a dormir algunas horas. En la tercera etapa, entre 4am y 6.30am, hay una reactivación de la faena, pues a esas horas los pescados vuelven a buscar su *comerío*; en esa medida, el breve rato de sueño sirve a muchos a retomar la actividad con aun mayor vigor.

Las faenas prosiguen aún después de los primeros rayos del sol. En todo el lapso que antecede al retorno, los pescadores hacen otras cosas además de pescar: utilizan las *cucharas* para sacar la jaiba, el calamar y la sardina que sirven como carnada viva para la captura del

pescado; introducen el hielo en un cajón de madera –o, en su defecto, en un refrigerador desvencijado o en desuso- y almacenan el pescado cada dos o tres horas a fin de tener un espacio en el cual preservar el producto a lo largo de la jornada; platican sobre el devenir de las faenas –la abundancia o escasez de pescado, los peces que han atrapado o se han escapado, las condiciones climatológicas, etcétera- o sobre otros temas quizás más mundanos y banales –anécdotas de bodas y funerales, romances o aventuras amorosas, discusiones o pleitos con vecinos-. En los meses de lluvias, muchas veces ocupan parte del tiempo en *achicar* (sacar agua de) la embarcación para así reducir su peso. Finalmente, no hay jornada en que al menos uno de los pescadores fume o beba Coca-Cola: “Esto es lo que necesitamos todas las noches. Así siempre nos verás. No podemos venir sin una coca o sin cigarros, porque nos ayudan a estar despiertos; no nos dormimos luego” (Gerardo, 29 de octubre 2013).

Después del amanecer, las lanchas inician su retorno a la playa. Así, los *fareños* completan un total de nueve a diez horas desde el momento en que empiezan a pescar hasta el momento en que se alistan para retornar. A ese lapso es preciso adicionarle los quince o veinte minutos de la cena, más el tiempo que tardan las embarcaciones en realizar los viajes de ida y vuelta, es decir, los intervalos que van desde el instante en que los grupos salen de la playa y llegan a los *pescaderos* y viceversa. Sumados, estos intervalos pueden llegar a la hora u hora y media en los recorridos “cortos” o próximos al pueblo, y a las tres horas en los recorridos “largos” o más alejados de la playa. O sea, el total de horas que un grupo de pescadores permanece en el mar oscila entre doce y catorce, esto es, la mitad –o un poco más- de un día. En ese orden de ideas, no es gratuito que ellos se perciban –y sean percibidos por los demás habitantes del poblado- como “hombres del mar”.

Hacia las 7am comienzan a arribar las primeras lanchas a playa. Empero, el grueso de ellas llega hasta dentro de una hora a hora y media después. Una vez más, el sonoro estruendo del motor fuera de borda anuncia la presencia de los pescadores, que ahora están de regreso luego de una prolongada jornada nocturna de trabajo. En la playa ya aguardan los *campamenteros*, las esposas de los pescadores, las *gaviotas* y los *friteros*, expectantes por el éxito o fracaso de las faenas. En la bahía, previo al desembarco, los pescadores realizan una última tarea: evisceran los peces *rojos* o “de primera”, y algunos “de segunda” –como el cazón, la raya o el medregal-, a fin de retrasar su descomposición. Terminada esta labor, que suele tomar

entre diez y veinte minutos según el monto de captura obtenido, el *motorista* enfila lentamente la lancha rumbo a la orilla; a unos veinte o veinticinco metros de distancia de ésta, aprovechando la fuerza de las olas y procurando no golpear directamente contra una, acelera a tope el motor y conduce la embarcación hasta que un salto repentino y vertiginoso la hace caer sobre la arena, a unos cuatro o cinco metros de la orilla. A esta acción –con la cual culminan las faenas en el mar- se le denomina *varar* lancha, y claramente exige la pericia y agilidad del capitán en aras de evitar accidentes para su tripulación.

El instante en que el *motorista vara* la embarcación supone el principio de la tercera y última fase de la jornada pesquera en Punta Maldonado, el colofón, en donde se evidencian las dinámicas concernientes a la distribución y comercialización del pescado –o lo que antes he denominado la “pesca en su sentido general”-. En este segmento hay un intenso movimiento en dos lugares específicos –la playa y los *campamentos*-, así como la participación de actores que en las fases previas tenían una nula o escasa figuración.

En la playa abunda la gente: los *friteros* ayudan a descargar las *taras* de pescado en dirección a los *campamentos*; las esposas de los pescadores vigilan que ninguna persona aproveche el tumulto para hurtar parte del producto logrado por sus maridos; las *bandejeras* adelantan transacciones directas con los pescadores, ya sean a través de trueques o de compraventas; los *campamenteros* echan un vistazo a la carga de pescado obtenida por sus trabajadores y se encaminan hacia sus respectivos *campamentos* a fin de contabilizar los montos de captura que cada uno de ellos le entregará. Aun en la playa, muy rápidamente los pescadores conocen quiénes *la hicieron* –esto es, quiénes volvieron con un mayor volumen de pescado- y quiénes *no la hicieron*, un detalle que incentivará su espíritu competitivo para las siguientes faenas.

La dinámica en el *campamento*, además de simultánea a la de la playa, transcurre de una manera tan vertiginosa como ésta. En este escenario confluyen de nuevo los actores antes referidos, aunque en una situación diferente: los *friteros* reciben, momentos antes de que el producto sea pesado en la báscula, una ración de pescado como contraprestación a su ayuda en el traslado de las *taras*; las esposas de los pescadores toman la mínima parte del pescado que sus maridos no entregan al *campamentero*, la cual se compone de uno a dos kilos del recurso “de primera” y de otros tantos kilos del recurso “de segunda” o “de tercera”; las *bandejeras* aparecen para comprar al acaparador el producto que no lograron obtener

directamente con los pescadores en la playa; por último, los *campamenteros* pesan el pescado que les entrega cada trabajador, apuntan en una libreta las cantidades indicadas por la báscula y realizan alguna de las siguientes tres acciones: despachan el producto a un mercado regional (Acapulco o Pinotepa Nacional), aunque ello sólo sucede cuando la cantidad acumulada es no menor a media tonelada y algún comprador ha hecho el encargo; almacenan el pescado en una gran nevera con capas intercaladas de hielo picado, a fin de conservarlo fresco un par de días más hasta completar la cantidad mínima para surtir los mercados regionales; o venden a las *gaviotas* o a cualquier comprador ocasional las cantidades que deseen llevar, para poder obtener ingresos rápidos que permitan pagar a los pescadores que *cobran* en el momento.

En cuanto a los pescadores, su accionar en el *campamento* transcurre del siguiente modo: le regalan la *frita* al *fritero* que les ayudó o al *camarada* que por algún motivo no pudo ir a pescar; le *entregan* al *campamentero* casi todo el pescado “de primera” y “de segunda” que obtuvieron –y que éste les pagará el día sábado sumando los montos entregados a lo largo de la semana-, y además le *cobran* en dinero o en especie, de acuerdo con la cantidad obtenida, entre uno y cinco kilos del recurso “de primera” al precio de venta; le venden discretamente a las *bandejas* o a cualquier vecino del pueblo el producto “de primera” que no entregaron al acaparador, bien porque *lo cobraron* o bien porque *lo cubanearon* –o sea, se lo ocultaron al *campamentero*-; por último, proporcionan a sus esposas algunas piezas sobrantes de *charchina* para la comida de la familia o, también, el pescado *cobrado* o *cubaneado* para que lo vendan por aparte y de esta forma generen ingresos que contribuyan a sufragar los gastos de la unidad doméstica.

Al término de estas breves acciones, los pescadores confirman al *motorista* su participación para la próxima faena nocturna, platican entre ellos o con las demás personas presentes sobre las anécdotas de la jornada pesquera y algunos beben una o dos cervezas antes de marcharse hacia sus casas. En los tiempos de bonanza –cuando principian las *porraceras* de *guacho*- no faltarán los que quieran pasar todo el resto de día en la cantina, lo que lógicamente supondrá su ausencia en la faena por venir.

El panorama tanto en playa como en *campamento* es mucho más complejo y detallado de lo que aquí he esbozado, pero es suficiente para ilustrar el colofón usual de una jornada pesquera en El Faro. Estas dinámicas suelen culminar hacia las 10am y, como bien puede verse, están

más ligadas a los ámbitos de distribución y comercio del producto pesquero. A partir de ese momento, la cotidianidad del pueblo –salvo en las fiestas patrias o los días de alta afluencia turística- se vuelve apacible hasta las 4pm, hora en que se reanuda la agitación de los prolegómenos. En ese lapso de quietud, los pescadores regresan a sus respectivas viviendas a almorzar y a dormir más cómodamente; sólo así descansan el cuerpo y la mente y recuperan las energías necesarias para afrontar la siguiente faena.

Artes de pesca individuales y colectivas.

Antes de ingresar al mar, cada grupo de pesca ya sabe qué instrumentos emplear en el curso de la faena. La selección del arte o aparejo varía en función de dos elementos estrechamente imbricados: el tipo de recurso que se desea obtener –lo que a su vez varía según el valor de mercado- y la época del año o las condiciones climáticas en general –que inciden en la afluencia o no de un determinado espécimen-. En ese sentido, un *campamentero* me decía:

Acá usamos distintas estrategias según el tipo de pez que queremos. Hay trasmallo, cuerda. Si queremos cocinero, sierra, blanco, vamos al trasmallo, pero por lo menos ya el *guacho* sí ocupa la cuerda. Pal pargo la cimbra, o pal tiburón. Eso varía según lo que se quiera pescar. Y la cantidad en que se quiera. Ahora también hay trasmallo para langosta, que ese todavía sale mejor que el *guacho* porque lo pagan a cien acá en el pueblo. El *guacho* cuando recién comienza vale cien también, cuando es en temporada; pero al rato ya baja a cincuenta el precio. La langosta en cambio la pagan mejor (Eddie, 15 de octubre de 2013).

En términos generales, las artes de pesca en El Faro pueden ser de uso individual o colectivo. Dentro de las primeras se encuentran las cuerdas, atarrayas y artefactos de buceo, mientras que entre las segundas están las cimbras, trasmallos y redes de altura. La principal diferencia entre un grupo de aparejos y otro es, como puede deducirse, el modo de uso; para maniobrar las artes del segundo grupo es imprescindible el trabajo en equipo, contrario a lo que ocurre con los instrumentos del primer grupo que dependen únicamente de la destreza individual de cada pescador. Esta distinción incide a su vez en dos asuntos trascendentales: la apropiación de la captura y la distribución de los ingresos. Las cuerdas, atarrayas y artefactos de buceo permiten individualizar la captura de manera tal que, al finalizar la faena, cada pescador conoce con exactitud qué tipo de recursos obtuvo y en qué cantidad, y sus ingresos variarán en función de ello independientemente de lo que obtengan los demás. Entretanto, artefactos

como la cimbra, el trasmallo o la red de altura no permiten diferenciar quién sacó qué, por lo cual el recurso obtenido se asume como captura colectiva; en esa misma medida, los ingresos que se generan son repartidos entre todos aquellos que participaron de la faena.

Así las cosas, los aparejos de pesca pueden ser individuales o colectivos conforme al modo de uso, la cualidad de la captura y la distribución de los ingresos. Cada instrumento entraña sus particularidades tanto en la manera de emplearse como en las acciones concretas que les son asociadas. En lo que sigue describiré cada una de estas tecnologías, empezando por las más importantes en términos tanto del tipo y cantidad de recursos que permiten obtener (si son utilizadas para atrapar peces “de primera”, “de segunda” o “de tercera”, en volúmenes altos, medios o bajos), como de la frecuencia de su uso (si son empleadas a diario, durante ciertos meses o sólo de manera eventual), hasta llegar a aquellas artes menos comunes en la cotidianidad *fareña*. El propósito es presentar las diferentes modalidades de pesca que hay en Punta Maldonado, las cuales se combinan y alternan a lo largo del año y constituyen lo que llamo una “praxis pesquera”: la realización diaria del “saber pescar”.

Cuerda y anzuelo.

Las cuerdas son hilos de nylon monofilamento, de distintos grosores o calibres, a los cuales se les empata tres aditamentos esenciales: 1) plomadas, de formas cónicas o redondas y pesos de entre 50gr y 700gr, que llevan la cuerda hasta el fondo del mar y la estabilizan ante la fuerza de las corrientes marinas; 2) destorcedores, pequeñas piezas de metal que mantienen tensa la cuerda y evitan que se gire sobre sí misma; 3) anzuelos, ganchos de fierro de disímiles tamaños y grosores en función de los diferentes tipos y tamaños de especies que se pretende capturar. A estos últimos se les ensarta las carnadas, que usualmente se obtienen en el mismo medio natural y varían entre pequeños peces, crustáceos (jaibas y cangrejos) o calamares, según el objetivo a pescar.

En su conjunto, el artefacto puede consistir de una sola cuerda o de varias (dos a diez), las cuales se desprenden de un cordel principal enrollado directamente sobre los dedos del pescador; de ahí que a esta tecnología también se le conozca como “línea de mano” (Espinoza y Bravo, 2011; López, 2004: 85-86; Marín, 2000: 126; Morán, 2011: 268). A los cordeles que emanan de la línea principal –misma que termina en una plomada- se les llama guías o

reinales –*rendales*, en la jerga local-; cada reinal mide de 1 a 2 brazadas, se separa uno del otro a una distancia de 1.5 a 3 brazadas y cuenta, en su extremo, con un destorcedor, un anzuelo y una carnada.

En esencia, las cuerdas constituyen la tecnología de pesca más importante en la localidad, aquella con la que se obtienen los recursos más buscados: huachinango, pargo, flamenco, boba. Asimismo, se trata del artefacto más empleado por los pescadores, pues se usa casi a diario tanto en las temporadas de secas como en las de lluvias, al pie de la orilla del mar o a bordo de una embarcación que puede ir en movimiento o estar fija en un solo punto.

La pesca *cuerdera* a pie de orilla sólo requiere el instrumental mínimo de captura (cordel, anzuelo, destorcedor, plomo) y no precisa gastos de operación puesto que no se emplean lanchas ni motores; este es el tipo básico de pesca, aquel que remite al modo primario en que un hombre aprende del oficio, cuando es un *chamaquito* que juega con sus coetáneos y se empecina en atrapar los pargos o las lisas que se arriman a los pedruscos de las orillas. Por su parte, la pesca *cuerdera* sobre lancha en movimiento –mejor conocida como *curricán*– prescinde de la carnada y hace uso de otro señuelo: el *calambote*, elemento que brilla en el mar –usualmente un envoltorio de frituras-, el cual se adiciona al anzuelo y cuyo veloz desplazamiento atrae a peces como el marlín, el agujón, el barrilete o el pez vela. Se trata de una modalidad pesquera poco frecuente en el pueblo, ejecutada en horas de la mañana y tarde, y pensada sobre todo para el disfrute del turista ocasional.

Finalmente, la pesca *cuerdera* sobre lancha estática constituye la forma más usual de emplear el instrumento en cuestión. A diferencia del *curricán*, en este caso la cuerda permanece fija en un mismo punto por lapsos que van desde veinte minutos hasta ocho horas, en función de la afluencia del pescado y el ritmo de captura. El éxito de esta modalidad pesquera depende en grado sumo del tipo de recurso que se persigue, pues ello incidirá tanto en la elección del *pescadero* como en el *arreglo* técnico del instrumento: grosor del cordel, tamaño del anzuelo, carnada a emplear, peso de la plomada, cantidad, longitud y separación de los reinales. Exceptuando las carnadas de calamar congelado –que por lo general son suministradas por el *campamentero*–, todos estos accesorios son costeados por el pescador y son, por tanto, los únicos objetos de pesca que realmente le pertenecen.

Cuadro 7. Arreglo técnico de la pesca con cuerda

| Pez objetivo | Cuerda ¹³³ | Anzuelo ¹³⁴ | Carnada | Plomada | Reinales |
|--|-----------------------|------------------------|--|--|--|
| <i>Charchina</i> : cuatete, palometa, rayadita, lisa, ronco (menor a ½ kilo) | 35 a 40 | 18 al 14 | Sardina, calamar muerto | 100gr | Cantidad: 1 a 3 Longitud: 1br. Distancia: 1br. |
| Blanco, cocinero, flamenco (menor a ½ kilo) | 40 | 13 al 11 | Calamar vivo o muerto, sardina, avión | 100 a 200gr | Cantidad: 1 a 4 Longitud: 1br. Distancia: 1,5br. |
| Flamenco y cruciento (de 0,5 a 1,5 kilos) | 45 | 10 al 9 | | | |
| Flamenco, pargo, cruciento, guacho, corvina, cocinero, jurel (entre 1,5 y 3 kilos) | 50 a 60 | 9 al 7 | Calamar vivo o muerto, sardina, avión, cocinero, <i>chilamate</i> , sierra | 200 a 300gr | Cantidad: 2 a 8 Longitud: 1-2br. Distancia: 1,5 a 3br. |
| Guacho, pargo y jurel (entre 3 y 4 kilos) | 70 | 8 al 6 | Jaiba, calamar vivo o muerto, cocinero, <i>ojotón</i> , cangrejito | 300 a 400gr | Cantidad: 2 a 10 Longitud: 2br. Distancia: 3br. |
| Guacho, pargo y jurel (entre 4 y 7 kilos) | 80 | 7 al 6 | | 400 a 500gr | |
| Guacho, pargo y boba (entre 7 y 10 kilos) | 95 | 5 al 4 | | Jaiba, cocinero, barrilete y corvina vivos y enteros | |
| Pargo y boba (entre 10 y 15 kilos) | 100 | 4 al 3 | Cocinero, blanco, corvina, barrilete, vivos y enteros | 400 a 500 gr | Cantidad: 1 Longitud: 2br. |
| Pargo (mayor a 15 kilos) | 120 | 3 al 1 | | | |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

¹³³ A mayor número, mayor grosor o calibre de la cuerda.¹³⁴ A mayor número, menor tamaño y resistencia del anzuelo.

Cuadro 8. Instrumental de pesca con cuerda (costos asumidos por el pescador)

| Accesorio | Dimensiones | Costo (MXN) | |
|-------------------------|---------------------------------|-------------|-----------|
| | | Brasileña | Pronaresa |
| Cuerdas ¹³⁵ | 1 carrete de 1.000mt calibre 70 | \$280 | \$150 |
| | 1 carrete de 1.000mt calibre 60 | \$202 | \$110 |
| | 1 carrete de 1.000mt calibre 40 | \$120 | \$72 |
| | 1 carrete de 800mt calibre 50 | | \$65 |
| | 1 carrete de 500mt calibre 50 | | \$45 |
| Destorcedores | 1 pieza | \$2-3 | |
| Anzuelos ¹³⁶ | 1 pieza del 3 | \$13 | |
| | 1 pieza del 6 | \$4 | |
| | 1 pieza del 7 o del 8 | \$3 | |
| | 1 pieza del 9 | \$2.50 | |
| | 1 pieza del 10 o del 11 | \$2 | |
| | 1 pieza del 12 | \$1,5 | |
| Plomadas ¹³⁷ | 1 kilo | \$70-80 | |
| Guantes ¹³⁸ | 1 par | \$80 | |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo

La pesca *cuerdera* en lancha estática es, como dije, el principal modo de pesca en El Faro y como tal amerita algunas anotaciones particulares. En primer lugar, las condiciones idóneas para una faena exitosa de pesca *cuerdera* requieren de un mar *serio*, noches de *oscurana* y abundancia de carnada. Es necesario que no hayan fuertes oleajes (pues ello implica una jornada tranquila y sin contratiempos), que la luna no destelle su brillo en la noche (pues así tendrá más potencia la luz de los focos que atraerá a la carnada hacia la superficie), y que haya afluencia de los calamares, *aviones*, sardinas o jaibas que servirán como cebo para el anzuelo.

¹³⁵ Aunque en Punta Maldonado hay varias marcas comerciales de nylon monofilamento, sólo dos en particular se usan comúnmente: la más empleada se conoce como “brasileña”, es resistente y flexible, muchos la prefieren porque no se rompe con facilidad; la otra marca es la “Pronaresa”, cuya calidad es notablemente inferior, lo que de hecho se refleja en su menor costo. Otras marcas de cuerda, menos usuales, son la “Calipso” (1 carrete de 1.000mt de cuerda calibre 40 cuesta \$160) y la “Indonesia” (1 carrete de cuerda calibre 70 cuesta \$380). La duración de un carrete de nylon depende mucho de la frecuencia de uso; uno de 1.000mt por lo general aguanta entre dos y tres meses –máximo seis si la pesca no es tan continua-.

¹³⁶ De fabricación coreana, los anzuelos son adquiridos por los *campamenteros* en el puerto de Acapulco. Una caja con 100 anzuelos del 6 o del 7 –los más utilizados en El Faro- la compran a \$200; en el pueblo, venden a los pescadores por pieza y así sacan una ganancia adicional.

¹³⁷ Las plomadas que se utilizan en la pesca suelen ser fabricadas por los propios pescadores de manera artesanal. Para ello, compran un kilo de plomo bruto y lo someten a un proceso de fundición casero a fin de extraer entre cuatro y diez piezas, de diferentes tamaños. Las piezas pueden tener formas redondas o cónicas, de acuerdo al uso que se le dará en sus faenas; por lo general, las plomadas redondas tienen pesos ligeros de 100 a 200gr (adecuados para la captura de charchina y peces menores) mientras que las cónicas son más pesadas (idóneas para la captura de peces mayores a 1 kilo: guachos, flamencos, pargos).

¹³⁸ Muy poco se utilizan. Algunos emplean guantes en la pesca de *guacho jaibero*, a fin de proteger los dedos de la fricción que generan los animales al jalar con fuerza las cuerdas. En vez de guantes, hay quienes emplean dedales de hule, que elaboran manualmente a partir de las cámaras de los neumáticos.

En segundo lugar, aunque este tipo de pesca se ejecuta mayormente en las horas de la noche, en las temporadas de lluvias es usual que algunas unidades productivas decidan trabajar en horas de la mañana y tarde, no sólo por el temor a las imprevisibles tormentas nocturnas sino porque en las jornadas diurnas es factible capturar ciertos peces “de primera” como la boba. Cuando la pesca se realiza en el día, es común que cada equipo lleve consigo un toldo para protegerse de los rayos solares.

En tercer lugar, hay una serie de acciones técnicas que siempre están presentes en la pesca *cuerdera*. Por ejemplo, cuando una lancha arriba al *pescadero*, es menester calibrar la fuerza de la corriente pues ello incidirá en el tamaño del plomo que se le pondrá a la cuerda, así como en la profundidad a la que se llevarán los anzuelos. Cuando la corriente es débil, me ilustra Cheo, basta con poner un plomo de 100 a 200 gr, pues la cuerda se mantendrá en su lugar sin mayor problema; pero si aquella es fuerte, será necesario poner un plomo más pesado –de 300, 500 y hasta 700 gr- a fin de evitar que la cuerda sea arrastrada por el flujo marino: “En veces que esta [corriente] que viene de Acapulco jala recio; le pones un plomo así de grande y así de grueso, un kilo pesando, y aun así ves la cuerda por allá a lo lejos” (8 de abril de 2016). Más todavía, con una corriente suave el plomo desciende hasta el fondo junto con los anzuelos y el pescado come a más de 15 brazadas de hondura con respecto a la lancha; todo lo contrario sucede cuando la corriente “va recia”, pues el plomo tiende a ser arrastrado en la dirección de ésta y los anzuelos siguen un movimiento horizontal de manera que el animal se acerca hacia la superficie y come más próximo a la embarcación.

Por otra parte, partiendo de la base de que hay diferentes grosores de cuerdas y tamaños de anzuelos en función del pez a capturar, el *arreglo* de las líneas de mano alberga muchísimas posibilidades [ver Cuadro 7]. Así, para la captura de un *guacho jaibero* se suele emplear cuerda 70 y 80 con anzuelos del 7 o del 6, ya que una cuerda de menor calibre nunca resistiría el jaloneo del animal e igual suerte correría un anzuelo de menor tamaño. En cambio, peces livianos y de carácter *manso* como el flamenco precisan un menor calibre de cuerda (50 a 60), anzuelos más pequeños (del 8 al 10) y plomos más ligeros (300gr). El blanco, un pez aún más liviano y dócil que el flamenco, requiere un grosor de cuerda más delgado (40), anzuelos todavía más chicos (del 11 al 12) y plomadas mucho más pequeñas (100gr).

En lo concerniente al número de reinales que compone la línea, ello depende de la comodidad y habilidad de cada pescador; para los menos diestros resulta difícil trabajar con más de dos, mientras que los avezados pueden maniobrar cuatro y cinco guías sin enredarlas entre sí, e incluso hay quienes manejan hasta diez a la vez. Bien lo decía Pájaro: “Hay unos que le ponen cinco, otros que le ponen siete, seis. Yo la otra vez le puse siete. Ahora que fui le puse seis. Uno va probando, va mirando. Es lo bonito de la pesca” (16 de julio de 2016). La longitud y distancia de los reinales también varía de acuerdo con el tipo y tamaño del pez objetivo: si para la captura de *guacho* se usan *rendales* de 2 brazadas de largo y 3 brazadas de distancia el uno del otro, para la pesca del flamenco y el blanco se utilizan guías de 1 brazada de longitud y 1.5 brazadas de distancia entre sí.

Otro punto relativo al *arreglo* de la línea de mano tiene que ver con la carnada. Una vez más, las posibilidades varían en función del pez objetivo. Si un hombre quiere pescar flamenco muy seguramente utilizará cebo de calamar (vivo y muerto), sardina u otros peces como sierra y *chilamate*, los cuales se rebanan en tiras delgadas; si el objetivo es el pez blanco, lo más probable es que use calamar: “Hay gente que no sabe *blanquear*. Estos son los tres secretos para sacar blanco: tú te lo llevas suavecito, él viene solito, pero quiere cuerda delgadita, anzuelo pequeño y carnada de calamar bien finita” (Pájaro, 13 de noviembre de 2016). En cualquiera de esos casos, el cebo se obtiene en el curso mismo de la faena, por medio de la *cuchara* y aprovechando la iluminación que rodea a la lancha. Empero, cuando el objetivo principal de captura es el *guacho jaibero*, la carnada que se necesita es la jaiba, un recurso que regularmente aparece en el tiempo de secas (a la par con la gélida corriente de California).

Además de las acciones técnicas, la pesca *cuerdera* implica una gran agudeza sensorial. Por ejemplo, el desarrollo del sentido táctil permite a los pescadores versados saber qué tipo de pez están a punto de llevar a la lancha, mucho antes de advertirlo con el sentido de la vista; es decir, tan solo les basta con percibir la intensidad de las vibraciones que produce el animal al momento de morder el anzuelo y jalar la cuerda. Varios pescadores me lo explicaron en diferentes oportunidades:

El blanco cabecea; mueve la cabeza en un solo movimiento. Ese es mansito. El cocinero va para allá y luego corre a lo loco ese chingado; ese tira pa todos lados como loco. Yo ya le conozco el brincar al cocinero (Pájaro, 3 de octubre de 2013).

Es que cada pescado come diferente. Como ora el flamenco no corre, ese nomás se come la carnada y ya queda trabado. Casi no lucha. Sí tira un poco pero ya. Tú le jalas y luego sube. Mientras que el *guacho* no, ese sí se echa a correr y corre recio. Por eso él te pide cuerda, tú le das y ya luego le jalas recio. Como a las tres veces que le das ya queda trabajo, y ahí es donde le jalas tú con fuerza (Santiago, 8 de abril de 2016).

¡Ese pargo jala recio! Esa cuerda 70 no es nada para él; es como si le dieras basura. Luego luego la rompe. Es grande ese animal. Te jala duro, recio. Lo que son todos los peces de primera, esos te jalan recio: pargo, guacho, cruciento. Ya los más corrientes como el frel o el cocinero, esos se echan a correr nomás muerden el anzuelo (Felipe, 15 de agosto de 2016).

Pero el tacto no es el único sentido que desarrollan los pescadores. Estos también avivan los sentidos de la visión y del oído, siendo capaces de detectar cardúmenes a largas distancias y a pesar del movimiento de las olas: “Mira las *manchas* allá, ahí se ven los cocineros, míralos como saltan”, me decía Santiago en una ocasión (3 de octubre de 2013). De hecho, fueron numerosas las veces que los tripulantes de una lancha, tranquilamente sentados en sus bancas, me hacían saber del aleteo de los peces o de las salpicaduras de agua que estos dejaban al brincar, detalles que francamente nunca pude oír ni observar. En realidad, la agudeza de los sentidos visual, auditivo y táctil no son otra cosa que el desarrollo de habilidades perceptivas que los pescadores desarrollan en el día a día de su oficio, razón por la cual las personas no entrenadas ni sensibilizadas difícilmente podrían captar las señales naturales que aquellos sí advierten en su cotidianidad. Nada más sorprendente y a la vez frustrante para el observador in-sensible (¿o in-sensibilizado?) que no ser capaz de ver, escuchar o sentir lo que sus interlocutores le acaban de transmitir.

La agudeza sensorial va de la mano con otro aspecto importante en la pesca *cuerdera*: la paciencia. Esta actitud se pone a prueba sobre todo cuando la pesca es *ralona*, o sea, escasa o nula. Muchas veces, los pescadores no capturan ningún espécimen durante un lapso prolongado (30 minutos, 1 hora) porque no han detectado la profundidad en la cual circula el recurso. Ya lo comentaba Cheo: “Hay veces que la *mancha* anda toda en un mismo nivel. Ahí hay que tratar de que los anzuelos estén a esa misma altura pa que agarren rápido. Cuando están *perros* [abundantes], ahí caen” (8 de abril de 2016). Ciertamente, en algunas ocasiones los peces ascienden a la superficie, a unas 5 o 6 brazadas de profundidad con respecto al nivel del mar; pero en otras, circulan en sectores más hondos, a 12 o 15 brazadas de profundidad.

Este aspecto del comportamiento animal lleva a los pescadores a llenarse de paciencia a medida que suben o bajan el plomo de su línea hasta dar con el punto exacto en que se encuentra el objetivo a capturar.

Empero, si después de varios intentos la actividad sigue siendo poco productiva, lo más seguro es que el capitán del grupo decida mover la lancha hacia un nuevo *pescadero*: “Te voy a decir algo. Un pescador o un motorista, si el pescado ya no quiere, si ya no sacan, váyanse de ahí. Si no está [el pescado], a buscar a otro lado. Al pescado hay que buscarlo” (Yoni, 11 de agosto de 2016). Pero para *jallar* al pescado es imprescindible contar con un mínimo de conocimiento empírico y de pericia en el manejo de la cuerda. Así, cuando se detecta un cardumen –o, en todo caso, un punto en donde hay afluencia de pescado- y cuando se maniobra con destreza el instrumental de trabajo, es factible que la pesca ya no sea *ralona* sino *alcai*: los peces muerden el anzuelo “al caer”, de manera que las capturas se tornan fáciles, rápidas y continuas. Por supuesto, el que los peces sean atrapados “al caer” el anzuelo estriba enormemente del saber empírico y la habilidad del pescador con su cuerda:

Hay veces que el pescado carga mucha hambre, entonces se traga la carnada con todo y anzuelo. Ahí es más fácil que trabe porque el anzuelo le llega al buche. Cuando está embuchado no te quita cuerda, ya no más es jalarlo suavemente. Pero hay veces que el pescado *está listo* porque no se come de un bocado la carnada sino de a poquitos; ahí es cuando tú tienes que jalar fuerte apenas sientas el jalón porque si no ya se llevó tu carnada y ni cuenta te diste. O en veces, cuando el anzuelo queda en el pico sí te roba cuerda porque todavía puede jalar, hacer fuerza hacia abajo y quitarte la carnada (Santiago, 1 de noviembre de 2013).

Las experiencias relatadas por Santiago recuerdan una cosa importante: para los pescadores, los animales que intentan capturar tienen ciertas cualidades que en cierta medida los asemejan a ellos; a veces, los peces *están listos*, *se ponen broncos* o son *muy cabrones*, motivos por los cuales es necesario comprender a cabalidad su comportamiento si se pretende “vencerles” en esta peculiar competencia que es la pesca. Efectivamente, como antes ha señalado Luis María Gatti (1986: 63-64), en esta actividad hay un componente lúdico que los pescadores viven día con día y en el cual entran en una relación directa y estrecha con la naturaleza. Para ganar este “juego”, es menester conocer a fondo al animal, entender su vida –qué come, a qué horas sale, por dónde se mueve-:

No lo sientes tú, pero sí come [el flamenco]. Por eso apenas metas la cuerda, luego la sacas y sí traba. Porque así me pasó las primeras veces: echaba el anzuelo y pasaba el tiempo y pasaba el tiempo y nada. Me dijo el otro: “Súbela ya”. “Pero si no he sentido nada”, le decía yo. “Súbelo pues”. Y sí lo subí y no había ya carnada. Estaba nomás el anzuelo (Layo, 17 de julio de 2016).

Un último detalle digno de mención en la pesca *cuerdera* tiene que ver con el modo de apropiación individual del recurso pesquero. Conforme transcurre la faena cada pescador separa los peces que capturó por su cuenta de aquellos obtenidos por sus demás compañeros de lancha; para diferenciar los unos de los otros, opera un método de marcación en el que los tripulantes, cuchillo en mano, dejan alguna señal distintiva en sus respectivos pescados: un pequeño corte en la cabeza o un diminuto tajo en la aleta caudal. Por lo general, al *motorista* le corresponde la *marca mesteña*,¹³⁹ que consiste en no hacer ninguna marcación sobre los peces; así, técnicamente su marca de apropiación individual es la “no-marca”. Una vez se realizan estas señalizaciones, los pescados son enhielados en un cajón común a fin de conservarlos frescos hasta el regreso a la playa. Al final de la jornada, estas marcas permitirán tanto al pescador como al *campamentero* conocer con exactitud quién sacó qué y en qué magnitud.

En virtud de lo anterior, el nivel de los ingresos se desprende del monto logrado por cada pescador de manera individual. En este punto entran en juego variables relacionadas con las dinámicas del mercado como son la categoría comercial a la que pertenece el producto entregado (“de primera”, “de segunda” o “de tercera”), su tamaño y peso (los peces superiores a 1,5 kilos tienen un menor valor comercial que los llamados *platilleros*, cuyo peso oscila entre 350gr y 1 kilo), y la dialéctica entre oferta y demanda (por ejemplo, cuando hay abarrotamiento de un determinado producto en el mercado de Acapulco, lo usual es que disminuya el pago al pescador local por tal recurso). Por otro lado, no es igual el ingreso que recibe un pescador dueño de lancha a uno que carece de la misma; en esa medida, como mostraré en el siguiente capítulo, la propiedad de los medios de trabajo constituye un

¹³⁹ El término *mesteño* está muy presente en el universo de la ganadería. Con dicho vocablo, los vaqueros de antaño aludían a aquel ganado sin herraje que andaba libre por el monte, y que hoy día es poco usual hallar. De cualquier modo, resulta llamativo encontrar este término en la cotidianidad de la pesca, para justamente hacer referencia a los peces que, una vez capturados, están libres de marca. Es posible que haya ocurrido una transferencia semántica del ámbito vaquero al pesquero.

elemento a considerar a la hora de analizar las relaciones entre los diferentes actores de la pesca ribereña. En el siguiente cuadro presento una aproximación general de los ingresos que se generan en la pesca *cuerdera*, de acuerdo a las variables comentadas antes:

Cuadro 9. Relación general de ingresos a los *cuerderos*

| Recurso (categoría comercial, tamaño) | Relación Oferta/demanda | Pescador con lancha (MXN/kilo) | Pescador sin lancha (MXN/kilo) |
|--|-------------------------|--------------------------------|--------------------------------|
| <i>Rojo platillero</i> (0,35 a 1,5 kilos). Peces “de primera” como guacho, flamenco, pargo | Normal | 40 a 50 | 20 a 25 |
| | Sobreoferta | 30 a 40 | 15 a 20 |
| | Sobredemanda | 60 a 70 | 30 a 35 |
| <i>Rojo grande</i> (+1,5 kilos). Peces “de primera” como guacho, pargo, boba | Normal | 30 a 40 | 15 a 20 |
| | Sobreoferta | 25 a 30 | 10 a 15 |
| | Sobredemanda | 50 a 60 | 25 a 30 |
| Blanco y sierra promedio (0,5 a 1,5 kilos). Peces “de segunda” | Normal | 30 a 40 | 15 a 20 |
| Cocinero y <i>charchina</i> promedio (0,5 a 1,5 kilos). Peces “de tercera” ¹⁴⁰ | Normal | 10 a 20 | 5 a 10 |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Trasmallos.

Los trasmallos son redes elaboradas en nylon monofilamento de diferentes calibres (35 a 70), con una longitud de entre 5mt y 1.500mt y una altura de entre 1mt y 15mt, que contienen mallas de distintas dimensiones (2, 3 ¼, 3 ½, 4, 5 y 6 pulgadas) en función del tipo y tamaño de pez que se busca obtener. Estos aparejos cuentan, en su extremo superior, con una relinga de flotadores de cloruro de polivinilo (PVC) con forma de disco, y en su extremo inferior, con otra relinga de plomadas ovaladas, que en su conjunto posibilitan la disposición vertical de la red a la manera de una “pared en el mar” que engancha a los peces por sus agallas; de ahí que en la literatura antropológica los trasmallos también sean conocidos como “redes agalleras” (Gatti, 1986; López, 2004: 86-87; Marín, 2000: 124).

En Punta Maldonado hay tres clases de trasmallo: a) los de flote o altura, que operan hacia la superficie; b) los de fondo, que tienen menor número de flotadores en proporción a las plomadas, razón por la cual trabajan hacia el plan del mar; y c) los langosteros, derivación

¹⁴⁰ Los peces “de tercera” con pesos superiores a los 3 o 4 kilos ya no se venden por kilo sino por pieza. Por ejemplo, un *frel* o un *gallo* de 5 kilos puede ser vendido en playa por \$50 y uno de 7 alcanzaría los \$100; la transacción se realiza *al tanteo* entre el pescador y el comprador, quien por lo general es una *bandejera* o *restaurantera*.

de los de fondo, que tienen aún menos flotadores al punto que pierden verticalidad y funcionan casi acostados. Cada uno de estos artefactos cuenta con otras características técnicas –luz de la malla, calibre del nylon y altura aproximada- que inciden en el modo de uso y en el tipo de recurso a obtener.

Cuadro 10. Tipos de trasmallos y sus características técnicas

| Trasmallo | Flotadores y plomadas | Luz de malla | Calibre de la cuerda | Altura aproximada | Peces objetivo (peso promedio) |
|-----------------------------------|---|--------------|----------------------|--|--|
| Flote (longitud de 500 a 1.500mt) | Flotadores: 900 a 1.000 en una red de 1.000mt de largo, cada uno separado a una distancia de 0,9 a 1,1mt Plomadas: 1.250 a 1.430 en una red de 1.000mt de largo, cada uno separado a una distancia de 0,7 a 0,8mts | 3 ¼ | 40 | 8,2 a 12,3mt (100 a 150 mallas de caída) | Sierra, blanco, corvina, frel, cocinero, cuatete, pámpano, agujón chancleta (¼ a 1 kilo) |
| | | 3 ½ | 40 a 50 | 8,8 a 13,2mt (100 a 150 mallas de caída) | Sierra, salema, corvina, cocinero, frel (1 a 1 ½ kilos) |
| | | 4 | 50 a 60 | 10,2mt (100 mallas de caída) | Sierra, salema, cocinero, frel (1 ½ a 2 ½ kilos) |
| | | 5 | 70 | 12,7mt (100 mallas de caída) | Salema, cocinero, frel, robalo (2 ½ a 4 kilos) |
| | | 6 | 70 | 15,2mt (100 mallas de caída) | Robalo, cazón, guacho, pargo (4 a 5 kilos) |
| Fondo (longitud de 5 a 1.500mt) | Flotadores: 280 a 330 en una red de 1.000mts de largo, cada uno separado a una distancia de 1 ½ a 2 brazadas (2 a 3mt) Plomadas: igual cantidad y distancia que en redes de flote | 2 | 35 | 1 a 1,5mt (20 a 30 mallas de caída) | Lisa y sardina (menor a ¼ de kilo) |
| | | 3 ¼ | 40 | 2,7 a 4,1mt (33 a 50 mallas de caída) | Bocadenovia, corvina, cornuda, chivo, lisa, cuatete, chancleta, prietita, plateada, rayadita, ronco, flamenco, robalo (¼ a 1 kilo) |
| | | 5 | 70 | 3,4 a 4,2mt (27 a 33 mallas de caída) | Robalo, cazón, cornuda, pargo, guacho, medregal (2 ½ a 4 kilos) |
| | | 6 | 70 | 4,1 a 5mt (27 a 33 mallas de caída) | Robalo, cazón, cornuda, pargo, guacho, medregal (4 a 5 kilos) |
| Langostero | Flotadores: 180 a 220 en una red de 1.000mt de largo, cada uno separado a una distancia de 3 a 4 brazadas (4.5 a 6mt) | 5 | 40 a 47 | 3,2 a 4,2mt (25 mallas de caída) | Langosta, caracol, cangrejo |

| | | | | | |
|-----------------------------|--|--|--|--|--|
| (longitud de 300 a 1.000mt) | Plomadas: igual cantidad y distancia que en redes de flote | | | | |
|-----------------------------|--|--|--|--|--|

Fuente: Elaboración propia basada en trabajo de campo.

A diferencia de las cuerdas –orientadas a la captura de “peces de primera”-, las redes agalleras están pensadas sobre todo para la pesca de especies de segunda y tercera categoría –con la excepción de la red langostera que, como su nombre lo indica, tiene por objeto la captura de dicho crustáceo-. En ese orden de ideas, los trasmallos proporcionan a los *fareños* una amplia variedad de recursos que, a pesar de no tener un alto valor comercial, son importantes en tanto reportan ingresos complementarios y sirven como fuentes de alimento en tiempos de escasez. Estos aspectos hacen de las redes agalleras la segunda tecnología de pesca más relevante en El Faro.

Cada variedad de trasmallo entraña particularidades en cuanto a su uso –en qué temporadas y a qué horas del día se emplean, qué tipo de saberes empíricos presuponen, cómo se desarrollan los lances y las revisiones-. Pero antes de abundar en las especificidades, vale la pena destacar los elementos comunes a las tres tecnologías. Primeramente, en contraste con la pesca *cuerdera*, los grupos de pesca *trasmallera* están conformados por apenas dos o tres personas. En segundo lugar, al tratarse de un artefacto de uso colectivo, es necesaria la realización de un esfuerzo conjunto y coordinado que permita su correcto empleo tanto a la hora de lanzarlo al mar como a la hora de recogerlo.

Relacionado con lo anterior, en los tres artefactos las dinámicas de lance y revisión son esencialmente las mismas. Después de elegir el *pescadero* en que será aventado el artefacto, el *motorista* echa en reversa la lancha muy lentamente, y al mismo tiempo arroja al mar la relinga de los plomos –cuyo peso provoca que el resto del trasmallo caiga de manera automática-; entretanto, el otro pescador vigila que la relinga de los flotadores no se atasque o enrede –por ejemplo con un banco o un borde- mientras cae al mar. La red se estira bajo el agua a medida que la lancha se desplaza, en un proceso que tarda de tres a quince minutos de acuerdo con el tipo y longitud del trasmallo. Posteriormente, los pescadores dejan un lapso de espera para que “el trasmallo trabaje” –es decir, para que atrape a todo aquel pez que intente atravesarlo-, el cual varía según la clase de red: 45 a 60 minutos si es de flote, 2 a 3

horas si es de fondo y 20 a 24 horas si es langostera. Superado ese lapso, proceden a la revisión del arte, que puede tardar de 20 minutos a 3 horas dependiendo de su extensión y de la cantidad de producto que se haya enredado en él.

En la revisión de los trasmallos resulta más evidente el trabajo en equipo: mientras que uno de los pescadores jala de la relinga de los plomos, su compañero, de manera simultánea, tira del cable de los flotadores a fin de subir el arte de forma pareja. Por lo general, en el trasmallo de flote el pescado suele quedar enmallado cerca de la relinga de las boyas, lo cual supone un mayor esfuerzo para el pescador que jala de este cable; por razones análogas, la revisión del trasmallo de fondo y langostero implica un mayor desgaste para el encargado de la relinga de los plomos, cerca de la cual tienden a quedar la mayoría de los recursos pesqueros. De cualquier modo, conforme asciende el trasmallo a la lancha, los pescadores destraban el producto enmallado y lo disponen en alguna *tara* llevada para la ocasión, o bien, sobre el suelo de la propia embarcación; eventualmente, hay un tercer hombre –la mayoría de veces *fritero*- quien se encarga de desenmallar y ordenar el producto de acuerdo a su valor de mercado, mientras sus dos compañeros jalan sin parar los cables hasta subir por completo el aparejo.

Trasmallo de flote.

Las condiciones ideales para el empleo del trasmallo de altura requieren días de lunada y *aguas chocas* que impidan al pescado la visibilidad de las mallas; a ojos de los pescadores, el brillo de la luna camufla el destello que emana de las redes y la turbiedad del agua dificulta la visión del pescado, que puede caer más fácilmente en las mallas: “cuando el pescado se da cuenta ya tiene el trasmallo encima [pero si las aguas están claras] el pescado *está listo*, es cabrón porque ve el trasmallo y se escapa comoquiera” (Baco, 17 de octubre de 2013). Por otra parte, cuando hay luna “no abolla el calamar, y el pescado quiere la carnada viva. Ahorita está bueno pero pal trasmallo que no ocupa carnada” (Pájaro, 13 de diciembre de 2016).

En segundo término, este tipo de artefacto resulta más provechoso en virtud de la mayor afluencia de determinados recursos pesqueros. En los meses de secas la temperatura del mar descende, recursos como el *guacho* se alejan del litoral y otros como el blanco tienden a acercarse a la orilla y a subir hacia la superficie (Gutiérrez y Cabrera, 2012; Rojas, 2001);

bien lo decía don Armando: “ya se mueve el guacho... se va más y hasta que salgan las aguas vuelve a venir más... ahora viene más el blanco” (13 de mayo de 2016). Asimismo, en ciertos meses del ciclo de lluvias –septiembre a octubre-, especies como la sierra siguen habituales patrones migratorios que las conducen hacia zonas próximas al litoral, lo que hace viable el lance de la red agallera para su captura. En realidad, en los tiempos lluviosos muchos *campamenteros* y dueños de lancha optan por trabajar con el trasmallo en vez de las cuerdas, no sólo porque escasean los huachinangos (recursos “de primera” que son mayormente obtenidos con anzuelos) sino porque los gastos de operación les resultan menos elevados (las redes se echan en zonas próximas a la playa, lo cual implica un menor consumo de gasolina y aceite por faena a comparación de las jornadas *cuerderas*). Como bien me decía Santiago, “con el trasmallo se va más a la fija en lluvias” (19 de septiembre de 2013).

La utilización del trasmallo de altura se realiza en dos momentos de una jornada: en la madrugada –un par de horas antes del alba- y al comenzar la noche –unos minutos después del ocaso-. Cuando un pescador va a faenar en cualquiera de esos dos momentos, se dice que “va a un lance”, o sea, a un rato de pesca, bien sea en la madrugada o bien sea en la noche. La faena también puede ejecutarse durante toda una jornada nocturna, a la manera de los *cuerderos*, aunque ello obedece a los intereses del *campamentero* y de los pescadores, a su vez ligados con la disponibilidad o no de los recursos susceptibles de ser capturados con este artefacto. En este caso, la jornada puede abarcar hasta cuatro lances de trasmallo, con sus respectivas revisiones.

Antes de efectuar un lance, los pescadores prestan atención a dos detalles. En primer lugar, deciden el pedregal en el cual habrán de lanzar el aparejo, con base en su conocimiento empírico y en los marcadores ecológicos que indican la posible presencia de determinados cardúmenes en ciertas épocas del año; a ese respecto, refería don Baco: “Nosotros ya sabemos más o menos dónde están las piedras, que es donde se jalla el pescado; usted mira lisito cuando hay una piedra, se ve lisito [el mar], entonces ahí probablemente hay una roca grande” (29 de septiembre de 2013). En segundo lugar, una vez escogen el *pescadero* revisan la dirección de la corriente con el fin de establecer el punto exacto en el que harán el lance; basta apenas con tirar al mar una línea de cuerda con anzuelos para conocer el rumbo del flujo marino. Esta acción es de suma importancia, pues como bien comenta don Baco, “para

lanzar el trasmallo necesitamos saber a dónde jala la corriente para que no se vaya a *trabar* con las piedras porque ahí sí se daña, se rompe, y luego arreglar eso cuesta dinero” (29 de septiembre de 2013). Asimismo, al detectar el rumbo de la corriente los pescadores no sólo tratan de evitar que su aparejo se estrelle contra los pedregales, sino que propician que sea ese mismo flujo el que lleve al trasmallo hacia donde circula el pescado, pues “por donde lo lleve se lleva el pescado que pase” (Santiago, 15 octubre 2013).

Después del lance, como referí antes, hay un tiempo de espera que oscila entre 45 minutos y 1 hora. Muy rara vez se deja el artefacto por más de 60 minutos, justamente para reducir la posibilidad de que *se trabe* contra las rocas; tampoco se deja por menos tiempo, en aras de que la pesca sea fructífera. En este lapso, el trasmallo se mueve en la dirección de la corriente y junto con él se desplaza la lancha, a la cual va atado el aparejo; vale decir que ello ocurre sin la necesidad de usar el motor, pues la fuerza misma del flujo marino se encarga de llevar consigo lancha y trasmallo.

Es muy común que los pescadores aprovechen el tiempo de operación de la red agallera para platicar sobre temas varios de la comunidad y de sus propias vidas: faenas pasadas de pesca, problemas con el comisario o con la policía comunitaria, cortes de energía eléctrica o en el suministro de agua, abundancia o carestía en las épocas de cosecha agrícola, etcétera. Al mismo tiempo, hay quienes ensayan con la línea de anzuelos, en el entendido que cualquier pescado que caiga en ese lapso se traducirá, eventualmente, en una fuente de ingreso y/o de alimento extra. Por último, en ocasiones alguno de los hombres estima el posible éxito (o fracaso) del lance, al tomar el cable de flotadores y percibir vibraciones que indiquen la enmallada de los peces, o al observar el trasmallo desde la proa y advertir los brincos de los animales: si se aprecian varios saltos habría un indicio de una buena pesca.

El momento de la revisión es el más duro para el pescador, máxime si no está acostumbrado al jaloneo de las relingas y a las cortaduras con las espinas y agallas del pescado: “Se ponen feas las manos, por eso casi no me gusta el trasmallo a mí”, me diría el joven Layo, y “si no le jalas rápido se molestan porque quieren que acabes luego pa poder echar más. Entonces tienes que destrabar rápido y que jalar rápido, pero eso acaba las manos” (17 de julio de 2016). La revisión requiere de una coordinación mínima entre los pescadores, que deben jalar los mecates al mismo tiempo y detener su acción cuando el otro se encuentra desenmallando

el producto; de ahí que, en aras de agilizar la actividad, algunas parejas cuentan con un *fritero* que les ayude a soltar el pescado mientras ellos suben el aparejo a la lancha. Pero destrabar el producto no es una tarea tan sencilla, pues ciertamente se requieren técnicas manuales que varían de acuerdo al tipo de pez; por ejemplo, especímenes como el cuatete o el blanco tienen una espina dorsal que causa mucho dolor al enterrarse en las manos del pescador, y por dicho motivo estos peces suelen ser tomados de la cabeza o de la cola. De igual forma, el estado del pescado –es decir, si está vivo o muerto– incide en el modo en que es destrabado, como bien puede apreciarse en la lección que dio Juan a su compadre Baco en una de las faenas *trasmalleras*: “La vas a romper [a la red]. Agárrala así, por delante del paño. O tómalo por atrás, que sale más fácil. Si está vivo sale más fácil. Si está muerto, se pone tieso por eso lo sacas mejor de la cabeza” (29 de septiembre de 2013). En realidad, desenmallar el producto de la mejor manera es esencial para reducir al mínimo los quiebres y ensanchamientos de la red, lo que a la postre evitaría al dueño del aparejo excesivos gastos de reparación.

El tiempo que tarda la revisión fluctúa en función de la longitud de la red pero, sobre todo, de la cantidad de producto que caiga sobre la misma. Así, durante mi estancia vivencié faenas que concluyeron luego de 30 minutos, mientras otras se extendieron alrededor de 1 ½ horas; si en las primeras las capturas se reducían a dos o tres pescados, en las segundas el monto total ascendía a los 120-130 kilos. Por otra parte, hay ocasiones en que la pesca es realmente buena y el trasmallo atrapa cantidades mayores a los 300 kilos, por lo cual la revisión demora tres horas o más, e incluso surge la necesidad de suspender momentáneamente la revisión, llevar con prontitud el producto a la playa y retornar al punto de pesca para terminar de recoger el producto: “Cuando el trasmallo está trabajando, llenamos un cajón, dos cajones y toda la lancha se llena luego. Entonces dejamos el trasmallo acá trabajando y nos vamos a descargar a la playa, y luego volvemos a seguir sacando” (Jesús, 14 de noviembre de 2013).

Una vez concluye la revisión del trasmallo, los pescadores deciden si realizan otro lance de inmediato o si vuelven a casa y lo postergan para otra jornada; ello dependerá no sólo del volumen de captura logrado en la faena, sino también de la favorabilidad de las condiciones climáticas por venir. Al tratarse de un arte de uso colectivo, los ingresos que se generan por la venta del producto se reparten en dos partes iguales; por ejemplo, si al término de una jornada una pareja de *trasmalleros* logra 100 kilos de cocinero y si el *campamentero* paga a

\$10 cada kilo, se generan \$1.000 de los cuales corresponden \$500 a cada uno. Sin embargo, si alguno de los pescadores es además el dueño del trasmallo, su parte en los ingresos será mayor a la de su compañero, en una proporción cercana a las $\frac{3}{4}$ partes del valor total; en el ejemplo citado, al dueño del trasmallo le corresponderían alrededor de \$700 mientras que a su compañero le tocarían \$300. A ese respecto, presento el siguiente cuadro de ingresos:

Cuadro 11. Relación general de ingresos a los trasmalleros

| Recurso | Precio total a los trasmalleros (MXN/kilo) | Parte al pescador dueño de trasmallo (MXN/kilo) | Parte al pescador sin trasmallo (MXN/kilo) |
|--------------------------------|--|---|--|
| Flamencos y peces <i>rojos</i> | 40 | 30 | 10 |
| Blanco y sierra | 20 | 15 | 5 |
| Cocinero y <i>charchina</i> | 10 | 7 | 3 |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Como puede advertirse, el precio por kilo que alcanza un pez capturado con trasmallo es menor comparado al que tiene un pez obtenido con cuerda y anzuelo; ya lo decía Santiago: “Al *cuerdero* le pagan más que al del trasmallo. Como ora, si sacas un kilo de flamenco con cuerda te dan veinte [pesos], pero si sale al trasmallo, a los trasmalleros les pagan a diez [pesos] cada uno” (1 de noviembre de 2013). La razón se debe en buena medida al maltrato o deformación –*mallugamiento*, dirían los *fareños*- que adquieren los peces con las redes de nylon, un aspecto al cual aducen los *campamenteros* para pagar un menor monto.

Trasmallo de fondo.

El trasmallo fondo se trabaja de modo similar al de flote, aunque su uso es más común en los períodos de lluvia, cuando ciertos recursos –robalos, cazones, *bocadenovias*, sardinas, lisas- se avizoran con mayor frecuencia cerca de las orillas. En adición, durante estos meses la temperatura del agua es cálida y para los *fareños* ello propicia que los peces se mantengan en el plan del mar, por lo cual resulta más conveniente la utilización de esta red. En general, ese artefacto se utiliza para la captura de diversas especies de segunda y tercera categoría, razón por la que también se le conoce como *charchinero*. Empero, algunas variedades están diseñadas para la obtención de ejemplares particulares como el robalo –pez “de primera”- y la lisa –pez “de tercera”-, que suelen aparecer en los meses lluviosos. Al igual que ocurre con el trasmallo de altura, hay una condición esencial para que el de fondo opere a plenitud: aguas sucias o *revueltas*. En ese sentido, afirmaba don Evaristo: “Cuando el agua está clara, que

todo se ve bien, el pescado sube por arriba y se escapa al trasmallo. Se pone listo y casi no cae. Va mejor con el agua revolcada” (3 de octubre 2013). Sin embargo, a diferencia del trasmallo de altura, el de fondo se lanza y se recoge durante la mañana y tarde, nunca en jornadas nocturnas.

En un día, un equipo de *trasmalleros* puede efectuar un total de tres lances, el primero de los cuales se realiza entre 6am y 7am. Entonces, el capitán de la embarcación y su acompañante buscan el *pescadero* de su preferencia; no necesitan conocer la dirección de la corriente, toda vez que fijarán la red en el fondo del mar. Pero para lograrlo, deben amarrar dos *grampines* al trasmallo, uno en cada extremo, antes de aventarlo al mar en el modo ya descrito; la red se extiende bajo el agua del mismo modo en que lo hace una de altura, con la diferencia de que ahora ya no se observan los flotadores en la superficie y hay dos anclas que atrancan el artefacto en un punto fijo. Así me lo explicaba Roque: “El de flote no quiere grampín porque él va caminando por donde lo lleve la corriente y así va *trabando* el pescado. Pero el de nosotros como trabaja en el fondo tiene que tener grampín para que la corriente no se lo lleve” (10 de octubre de 2013).

Una vez culminan el lance, los pescadores regresan a la playa y “dejan trabajar al trasmallo” durante un lapso que va de 2 a 3 horas; en ese tiempo, se dedican al remiendo de otras redes o al juego de barajas con colegas y vecinos. Así las cosas, entre 9am y 10am vuelven a la marca para revisar la red. En primer lugar, localizan el inicio del trasmallo al detectar la boya dejada para tal efecto –usualmente, se trata de un envase plástico de refresco-. En segundo lugar, el pescador acompañante jala el mecate al que fue amarrado el primer *grampín*, mismo que sube a la embarcación a fin de dar comienzo a la revisión. Acto seguido, los dos pescadores jalan al unísono las relingas de los plomos y los flotadores, deteniendo su accionar cada vez que alguno de los dos tenga que destrabar algún pez –y, por lo general, los animales suelen enredarse en las mallas anexas al cable de plomadas-. Luego de subir la totalidad del artefacto a la lancha, el pescador acompañante jala el cable del segundo *grampín* y con ello concluye la revisión.

El tiempo de revisión oscila entre 1 y 2 horas en función de la extensión de la red, la cantidad de producto enmallado y las *trabazones* con las piedras. En efecto, adicional al trabajo que supone el jaloneo de los cables y la desenmallada del pescado, los pescadores deben hacer

frente a los grandes pedruscos contra los cuales suelen chocar este tipo particular de redes; ello implica un importante esfuerzo extra que, en ocasiones, cuando la *trabazón* es muy complicada, requiere de la fuerza del motor. Sea como sea, cuando termina la primera revisión –aproximadamente entre 11.30am y 12.30pm-, la pareja de trasmalleros efectúa de inmediato el segundo lance y entonces se reitera el procedimiento ya descrito. Realizan su segunda revisión entre 2pm y 3pm, de tal suerte que llevan a cabo su tercer y último lance entre 4pm y 4.30pm; la última revisión de la jornada sucede hacia las 6pm, tras lo cual los pescadores hacen su retorno definitivo a casa al caer la tarde. Esta dinámica se repite en los días sucesivos hasta que el trasmallo aguante, es decir, hasta que los rotos o *pozos* que se forman con su uso sean tan grandes que simplemente resulte inútil volverlo a lanzar.

Esta proclividad al deterioro de la red agallera de fondo es lo que en parte disuade a varios pescadores de usarla: “esos trasmallos de fondo no aguantan más de una semana. A la semana ya hay que remendarlos” (Ocote, 11 de octubre de 2013); “como trabaja en el plan se traba con las piedras y se rompe seguido. Tarda mínimo una semana para remendarlo hasta que sirva otra vez” (Capi, 29 de abril de 2016). En virtud de lo anterior, en contraste con los trasmallos de flote, en las redes de fondo no sólo hay un menor tiempo de uso continuo –de entre 7 y máximo 15 días- sino también una mayor inversión en tiempo y dinero para las reparaciones. Como bien señala Romualdo, “el de fondo es todo el tiempo que va a trabar con las piedras. Todo el tiempo. Por eso hay que remendarlo seguido” (15 de octubre de 2013).

Por otro lado, el empleo continuo de la red conlleva a que en lo profundo del mar queden trozos de malla que seguirán atrapando pescado, el cual ya no podrá ser aprovechado: “Porque ese trasmallo, si se revientan las boyas, se queda abajo, ese trasmallo sigue matando, sigue matando” (Chano, 1 de mayo de 2016). En ese orden de ideas, en la comunidad hay quienes remarcan el daño ambiental que genera la utilización de esta tecnología, y por lo mismo, procuran no emplearla:

El pescado se corre. Nosotros mismos lo hemos corrido y digo nosotros porque con el trasmallo de fondo el pescado se aleja cada vez más de la orilla, porque es una malla que llega hasta el plan, a donde el pescado duerme, no lo deja dormir cuando ya lo agarra [...] el trasmallo comoquiera arrastra con todo lo que hay abajo. Como

ora, si se traba con la piedra y ya no queda de otra que echarle el motor, se rompe y queda el pedazo allá abajo y comoquiera ese pedazo va a seguir matando pescado, pescado que se pudre y eso aleja a los demás (Darío, 28 de octubre de 2013).

Si bien el trasmallo de flote no está exento de este tipo de repercusiones ecológicas –pues de todos modos hay fragmentos de malla que también se quedan entre las piedras altas-, a ojos de los *fareños* el de fondo resulta mucho más dañino. He ahí otra de las razones por las cuales en Punta Maldonado dicha red opera sobre todo en tiempos lluviosos: puesto que durante esa época los recursos en general escasean, hay que echar mano de cualquier instrumento que permita acceder a ellos a fin de garantizar la subsistencia. En cambio, para el período de secas es innecesario usar redes de fondo ante la mayor afluencia de especies que bien pueden ser obtenidas con tecnologías menos destructivas como las cuerdas o los trasmallos de altura.¹⁴¹

Por último, la distribución de los ingresos en la red de fondo sigue la misma lógica que la del trasmallo de flote: $\frac{3}{4}$ partes del ingreso al dueño del aparejo o división en partes iguales si ninguno de los pescadores es propietario de la red.

Trasmallo langostero.

Como lo indica su nombre, la red langostera está pensada para la captura de un recurso particular: la langosta. Se trata de una tecnología focalizada en la obtención de una especie altamente valorada en el mercado regional, a diferencia de las redes descritas anteriormente, que están más orientadas a la captura de recursos de menor valor comercial. Sin embargo, este tipo de trasmallo no opera durante todo el año sino sólo en el tiempo permitido por la legislación pesquera nacional, entre el 1 de noviembre y el 30 de junio (Conapesca, 2017: 241). Los meses en que no se utiliza la red langostera corresponden al período oficial de veda,

¹⁴¹ No todos los poblados pesqueros de la Costa Chica siguen una misma lógica de explotación de recursos y es entonces cuando surgen los conflictos. La utilización de los trasmallos de fondo durante todo el ciclo anual es un asunto que en los últimos años ha generado tensiones entre los habitantes de El Faro y los de Barra de Tecoanapa (Marquelia). Al decir de los *fareños*, el empleo permanente de estas redes agalleras por parte de los barreños ha devenido en la merma progresiva de los recursos pesqueros: “Nosotros sólo lo echamos en lluvias, cuando casi no hay [pescado] y toca lanzarlo pa atrapar algo. Ellos no, ellos también en la seca y matan pescado; lo dañan, ni les sirve a ellos ni les sirve a nadie, no más va de nuevo pal mar. En veces que llegaban las tortugas a la orilla de la playa, ya muertas [...] Ese trasmallo de fondo es el que nos ha acabado la pesca. Como lo usan todos los días, ya el guacho deja de reproducirse, se aleja cada vez más y se le ve poco” (Santiago, 12 de septiembre de 2013). Desconozco la versión de los *barreños*, pero sin duda surge aquí un tema muy interesante en torno a la depredación de los recursos, los conflictos inter-comunitarios y los mecanismos de regulación de la explotación pesquera, que bien ameritaría una aproximación mucho más detallada.

el cual tiene por objeto favorecer el ciclo natural de reproducción del crustáceo y así evitar su sobrepesca. Generalmente, en los días previos a la finalización de la veda es común observar a los pescadores confeccionando sus redes langosteras a la entrada de sus casas.

Si los trasmallos de flote y fondo mantienen una cierta verticalidad después de ser lanzados al agua, el langostero adopta una posición horizontal –casi acostada- que resulta apropiada para la captura de especímenes que, a diferencia de los peces, no nadan sino caminan. Al decir de Abel, “ese trasmallo sí que es diferente, porque quiere todavía menos boyas para que quede acostado. Él trabaja acostado, no derecho como el de fondo, y se mueve con las corrientes de un lado para otro” (24 de octubre de 2013). Por lo general, los pescadores extienden estas artes en zonas poco profundas –de 6 brazadas o menos-, sobre todo en pedregales y cascajales cercanos a la playa, sitios en donde se suele encontrar a este animal: “A la langosta no le gusta caminar largas distancias ni irse muy profundo. Por eso anda pa acá, pa la orilla” (Abel, 24 de octubre de 2013); “Normalmente andan en zonas pedregosas, pero también en cascajalitos, allá donde es plano pero no hay piedras, es por donde camina la langosta” (Iguana, 1 de noviembre de 2013). Otro pescador agregó lo siguiente:

Más ahora que el agua se ponga helada, ellas buscan salirse de lo hondo pa la orilla, porque entre más hondo más frío hace. Haz de cuenta que migran, como si fuera uno que dice “Oye, vámonos de aquí a tal lado”. Así hacen las langostas. Migran de un lado a otro, pero sobre todo hacia la orilla. Sí. Siempre es para acá a la orilla (Tambo, 9 de noviembre de 2013).

La dinámica de lance es igual a la descrita para el caso de las redes de fondo, aunque en vez de llevar un *grampín* en cada extremo a la red langostera se le adecúan dos rocas cuya función es exactamente la misma: fijar el instrumento en un punto específico del plan del mar. La razón de este cambio obedece al menor tamaño y peso del trasmallo langostero, que hacen innecesario el uso de las pesadas anclas de fierro que sí precisan las redes *charchineras*. Otra diferencia importante radica en la cantidad de aparejos que se lanzan al mar, pues si en los de flote y fondo hablamos de una sola red cuya longitud oscila entre los 300 y los 1.500mt; en los langosteros el número de artefactos fluctúa entre cuatro y doce, con longitudes menores que van de 100 a 200mt.

Generalmente, los pescadores extienden la totalidad de los aparejos en un mismo sector del mar, y puesto que se trata de redes de corta longitud, el tiempo que dura el lance de cada una fluctúa entre 3 y 4 minutos. Acabada esta acción, retornan a la playa y dejan trabajar las redes durante casi un día; es decir, efectúan la revisión hasta la mañana siguiente. En general, la pareja *trasmallera* zarpa entre 6am y 7am, cuando el sol apenas despunta en el horizonte. Se dirigen, auxiliados de un GPS o de las marcas del paisaje, hacia el sector en que fueron arrojados los aparejos. Al llegar al primero de ellos, ubican las boyas que indican el inicio de la red y el pescador que acompaña al *motorista* sube a la lancha una de las rocas-*grampín*, tras lo cual ambos hombres empiezan el jaloneo de las relingas de la misma forma en que lo hacen los *trasmalleros* de fondo y flote: el uno encargado del cable de los plomos y el otro del de los flotadores. Al momento de destrabar la langosta, los dos pescadores tienen cuidado de no cortarse con sus antenas y tenazas; es por esto que suelen sujetarla de la cola para luego tirarla con fuerza hacia afuera de la red y aventarla al interior de una *tara*.

El tiempo de revisión oscila entre 10 y 30 minutos, dependiendo de la abundancia del recurso, de las *trabazones* de la red y de la pericia de los trabajadores al destrabar la langosta. Una vez suben la totalidad del trasmallo, la pareja se enfila hacia el siguiente artefacto y reiteran la secuencia descrita hasta subir todos los aparejos. En promedio, el tiempo total de revisión no suele ser menor a 40 minutos ni mayor a 2 horas, aunque ello varía de acuerdo tanto al número de trasmallos como al volumen de captura; por ejemplo, si una pareja tiende 10 aparejos y en 7 de ellos el monto de captura por unidad supera los 5 kilos –cantidad que, dicho sea de paso, ha sido muy poco común en los últimos años-, la jornada podría prolongarse hasta por más de tres horas. Empero, durante mi estancia etnográfica la revisión de los trasmallos finalizaba la mayoría de veces luego de hora y media de haber iniciado, de tal suerte que el grueso de parejas langosteras volvía a la playa entre 8.30am y 9am.

Si al término de la revisión los pescadores perciben de manera positiva el monto total de su captura –lo que suele traducirse en una cantidad de por lo menos 10 kilos-, muy seguramente extenderán los trasmallos en el mismo sector. De lo contrario, buscarán nuevas marcas o volverán a sitios que antaño les hayan dejado buenos réditos de pesca. Aquí influye mucho el saber empírico que se tenga o no se tenga: “Ya como se las chingan todas [las langostas], toca tenderlo en sitios donde todavía hay. El que sabe dónde es, va y lo tira. No todos le

saben” (Iguana, 1 de noviembre de 2013). Tal es la rutina que signa el devenir de los langosteros durante toda la temporada, hasta el inicio de la veda; bien lo apuntaba Tambo, un reconocido especialista en la pesca de langosta:

Si hoy sacamos en este [sitio], lo seguimos tirando aquí. Pero ya si mañana o pasado no cae, buscamos otro lugar y allá lo echamos, o hay veces que sí cae pero poquito, cinco kilos, tres kilos eso no nos da. Tiramos trasmallo en el mismo lugar hasta que ya no caiga. Entonces cambiamos de lugar. Esto lo hacemos todo el tiempo, todos los días hasta que empieza la veda. Hasta el último día de julio estamos revisando trasmallos todas las mañanas (Tambo, 9 de noviembre de 2013).

Así como sucede con las redes de fondo, las langosteras se averían muy rápidamente; su tiempo de vida útil rara vez supera los quince días, máxime si se tiene en cuenta que las pacas conque suelen ser confeccionadas son de una calidad notoriamente inferior a las usadas en la elaboración de los otros trasmallos. Además de langosta, en este tipo de artefactos suelen caer especímenes de diferente valor de mercado: desde caracoles *chinos* y *chiretas* –recursos de primera categoría aunque muy poco frecuentes hoy día-, hasta cangrejos, mojarras, *chanclas* y corvinas, ejemplares de segunda y tercera categoría que, si se encuentran vivos al momento de la revisión, terminarán siendo parte de la *frita* de los pescadores. Digo “si se encuentran vivos” porque, de hecho, lo usual es hallar justo lo contrario: el pez muerto e incluso en estado de putrefacción. Esto sucede porque el artefacto opera durante casi 24 horas continuas y es lógico que los peces que se enmallan desde temprano morirán y se descompondrán antes de que los pescadores empiecen la revisión. Sin embargo, para ellos esta putrefacción no se percibe como nociva o dañina; antes bien, es el mejor señuelo posible para la langosta:

Con el trasmallo langostero se usa mucho la putrefacción, porque a la langosta le gusta andar entre el pescado dañado. Nosotros le dejamos todo el pescado que cae temprano y se daña, se lo dejamos para que caiga más langosta [...] Ese se queda en el trasmallo para que coma la langosta. Cómo te diré... sí, le gusta la putrefacción. Eso es como la carnada pa que llegue (Chivo, 3 de noviembre de 2013).

Lejos de observar aquí una práctica anti-ecológica, para el interlocutor ante citado –y para muchos con quienes tuve oportunidad de conversar al respecto- la “putrefacción provocada” de ciertos especímenes –en su mayoría de nulo o muy escaso valor comercial- constituye una

buena manera de obtener uno de los recursos mejor valorados en el mercado. En términos de Godelier, estaríamos ante un “un modo específico de explotación de los recursos naturales y de empleo de la fuerza de trabajo humana [que también] determina las normas específicas del “buen” y el “mal” uso de tales recursos” (1989: 63). Para los pescadores *langosteros* la pudrición de determinados peces no implica necesariamente un “mal uso” de los mismos, ya que éstos cumplen con la tarea de atraer al principal objetivo de captura: la langosta. En últimas, vemos aquí una “forma específica y original de *racionalidad económica intencional*, [esto es] un sistema de reglas sociales, conscientemente elaboradas y aplicadas para conseguir del mejor modo un conjunto de objetivos” (Godelier, 1989: 63. Énfasis añadido).

Este tipo de “racionalidad económica intencional” forma parte de los procesos de adaptación de los *fareños* a su entorno. No obstante, como bien apunta el antropólogo francés, tales procesos no están exentos de contradicciones que, en un mediano y largo plazo, bien pueden socavar al sistema adaptativo en su conjunto (Godelier, 2000: 68). A ese respecto, es claro que no todos los pescadores concuerdan con el modo de uso de la red langostera –algunos ni siquiera aceptan que exista dicha red-, pues a la larga ello supone la pérdida irreparable de recursos que han sido importantes para la subsistencia de la comunidad, y que ya descompuestos, sólo sirven de alimento para los crustáceos:

Lo otro que tiene ese trasmallo es que huele. Huele siempre podrido porque queda pescado atrapado en la malla. Así trabaja. Porque cuando se daña el pescado, la langosta le llega. Pero eso no me gusta a mí, casi no me gusta echar el trasmallo porque sí se ve el dinero, pero mucho pescado se pierde. Se daña ahí abajo (Abel, 24 de octubre de 2013).

De esta manera, la racionalidad económica que orienta la utilización de las redes langosteras es interpelada por otras racionalidades que encuentran contraproducente el empleo de estas tecnologías, dados los efectos posiblemente perniciosos que traerían en el largo plazo. En el fondo, esta cuestión conduce a discusiones internas en torno al detrimento progresivo de los recursos pesqueros, tema que atraviesa el ejercicio de la pesca en su conjunto pero es aún más notorio cuando se utilizan artefactos como las redes de fondo y langosteras. Llegados a este punto, el problema ya no sólo tiene que ver con la pudrición deliberada de ciertos peces sino también con la captura indiscriminada de recursos, por ejemplo, cuando los *trasmalleros* deciden pescar todo tipo de langosta, desde las grandes hasta las más pequeñas. Justamente

porque esta práctica altera los ciclos naturales de reproducción del crustáceo, no es bien vista por el grueso de la población local y sólo se justifica cuando hay carestía generalizada de alimentos –lo cual suele ocurrir en los meses más críticos de la temporada de lluvias-:

Las pequeñitas las echamos otra vez al mar para que reproduzcan. Pero no va a creer que todos acá lo hacen; hay unos que, grande o chica, se la llevan... En veces uno también se lleva las chicas, pero pa la botana, pa dar de comer a la familia. Tiene uno sus hijos, su esposa, entonces se las lleva pa *la frita* (Tambo, 9 de noviembre de 2013).

Finalmente, en cuanto a la distribución de los ingresos, la lógica es exactamente igual a la de los otros trasmallos. En este caso, quienes elaboran los aparejos reciben \$40 por cada kilo de langosta que entregan al dueño del *campamento*, y el total lo dividen en dos partes iguales. Si ninguno de los trasmalleros participó en la fabricación de los artefactos de captura –dicho de otro modo, si las redes son propiedad del armador local-, el pago por kilo se reduce a \$30 y la repartición sigue siendo equitativa. Por último, si sólo uno de los pescadores es dueño de los aparejos, lo más común es que el compañero sea considerado como *fritero*, por lo cual recibe un kilo de langosta en contraprestación a su labor.

Cimbra.

La cimbra consiste en una línea madre conocida en la jerga local como *piola* o *seda*, hecha en multifilamento de polipropileno, que se extiende horizontalmente y cuya longitud oscila entre 500mt y 2.000mt; de esta línea principal se desprenden entre 200 y 500 líneas menores de nylon monofilamento (calibre 120) y 2mt de longitud, que se extienden verticalmente y se separan una de la otra a 3 brazadas de distancia (casi 5mt). Cada línea menor culmina en un anzuelo grande y resistente conocido como *pico de águila*, al cual se le ensartan carnadas sanguinolentas que atraen peces de gran tamaño (arriba de los 5 kilos).¹⁴² Por último, a cada extremo de la línea principal hay un ancla y una boya: el primero mantiene el artefacto en un mismo sitio, mientras que la segunda sirve como marca visual desde la lancha.

¹⁴² En un sentido amplio, la palabra *cimbra* alude a una *cuerda* de la que se desprenden varias líneas secundarias con anzuelo. Por consiguiente, cuando un *fareño* habla de *cimbra* puede hacer alusión tanto al arte de pesca colectivo arriba descrito, como a la “línea de mano” de uso individual. Empero, en aras de una mayor claridad, siempre que utilice el término *cimbra* me estaré refiriendo al arte de uso colectivo.

Esta tecnología de pesca es común en los meses lluviosos, cuando la escasez del *guacho* no compensa los recorridos largos –con sus elevados gastos de gasolina y aceite-, y cuando la peligrosidad de algunas faenas nocturnas incita a pescar en zonas próximas a la playa y con aparejos que, como el trasmallo o la cimbra, posibilitan la captura de recursos pesqueros de primera y segunda categoría, en lapsos más bien breves (nunca superiores a las tres horas).

La utilización de la cimbra requiere un trabajo coordinado de tres pescadores, que al término de la faena habrán de repartir por partes iguales los ingresos de las ventas del producto. Los lances se realizan al despuntar el alba, alrededor de las 6.30am, o al caer la noche, después de las 6.30pm. Antes de ingresar al mar, el equipo de trabajadores corta pescados enteros en tres o cuatro trozos gruesos, que servirán como carnada para los anzuelos; por lo general, rebanan peces de carne sanguinolenta como el barrilete, el cuatete o el cocinero, que han obtenido previamente por la vía de los trasmallos *charchineros*. De hecho, las redes de flote y fondo complementan muy bien a la cimbra, pues proporcionan recursos de magro valor comercial –como es el caso del barrilete, que no se comercializa a ningún nivel y muy pocas veces se consume en el pueblo-, los cuales se utilizarán como cebo para la posible captura de peces que sí tienen valor de mercado, como ocurre con los pargos y los tiburones.

De acuerdo con el número de anzuelos que tenga la cimbra, varía el número de trozos de carnada con los que se deberá contar; en este punto, es el *motorista* quien realiza el cálculo pertinente: si el aparejo tiene 300 anzuelos, bastará con poco más de 40 barriletes que se deben cortar en siete pedazos. El lance del artefacto transcurre del siguiente modo: al llegar al *pescadero*, el *motorista* apaga la máquina y sus dos acompañantes preparan la cimbra (que se encuentra enrollada en una gran bandeja plástica); uno de los tripulantes lanza la boya y el *grampín* a los cuales va atado el inicio de la *seda* matriz, y el otro tripulante toma la primera línea secundaria y ensarta el cebo en el anzuelo; acto seguido, avienta dicha línea al mar y procede a encarnar el anzuelo de la siguiente, mientras su compañero vigila que no se produzcan enredos al caer; de manera simultánea, el *motorista* enciende la máquina y muy lentamente conduce la lancha en reversa. A medida que todo esto sucede, la línea matriz se extiende horizontalmente sobre el agua, mientras que las líneas secundarias caen en sentido vertical. Es importante que el esfuerzo sea coordinado, pues de lo contrario pueden ocurrir serios accidentes:

Con la cimbra, por lo menos, hay mucho riesgo porque ¿Ve que cuando echa el motor va despacito, despacito? Cuando tiran la cimbra no pueden ir muy rápido porque si se ensarta un anzuelo en la mano, a lo que se mueve el motor le puede ir cortando el dedo o la mano; esos anzuelos son grandes y filosos, y si al meter la carnada se lo clava en la mano, va el anzuelo al mar con dedo y todo. Es riesgoso, hay que saberle (Abel, 24 de octubre de 2013).

Una vez cae el último anzuelo, el pescador tripulante avienta la otra boya con su respectiva ancla, con lo cual termina el lance de la cimbra. En promedio, el tiempo que tarda esta actividad oscila entre 25 y 50 minutos, dependiendo del número de anzuelos que disponga el artefacto. Cuando acaba el lance, los *cimbreros* dejan que el arte “trabaje” durante algunas horas, por lo cual retornan a la playa.

El proceso de revisión varía en función del tipo de cimbra que se haya lanzado. En El Faro hay dos tipos básicos: las de flote y las de fondo. Las primeras disponen de un flotador de cloruro de polivinilo (PVC) entre cada una de las líneas secundarias, lo cual mantiene al artefacto en la superficie. Con esta tecnología es más factible capturar peces como el dorado, el pez vela, el atún o el *frel correlón*, que suelen hallarse en las partes próximas a la superficie. La revisión siempre se realiza en jornadas diurnas: la lancha sigue la línea de flotadores y se detiene cuando los pescadores observan algún tramo sumergido, pues ello indica que un pez mordió el anzuelo; enseguida, se aproximan al punto en cuestión, desenganchan el pescado atrapado y lo suben a la lancha, tras lo cual encarnan nuevamente el anzuelo y continúan el recorrido hasta el final de la cimbra, atentos todo momento a otra posible captura. Acabado el recorrido, dejan el aparejo en el mismo lugar y regresan al pueblo. La siguiente revisión la realizan dos o tres horas después, de modo que en cada jornada se ejecutan entre cuatro y cinco. Después de la última, el grupo recoge el artefacto y retorna a casa.

Las cimbras de fondo, más usuales que las de flote, carecen de flotadores y por tal motivo operan hacia las profundidades del mar; por lo mismo, no es posible advertir la línea matriz desde la lancha como sí ocurre con las cimbras de flote. Los *fareños* manejan dos clases de cimbras de fondo, en función del tipo de recurso objetivo: *pargueras* y *tiburonerías*. Ambas se revisan a las doce horas de haber sido lanzadas, bien sea en la noche o en la madrugada; empero, mientras que en las *pargueras* las líneas son de *piola*, los anzuelos son más pequeños y se distancian a 3 brazadas uno del otro, en las *tiburonerías* las líneas son hechas con cadenas

de fierro, los anzuelos son mucho más grandes y resistentes y se separan a unas 6 brazadas de distancia (9mt aproximadamente). Por otro lado, mientras que con las primeras es común capturar pargos, *coconacos*, *bobas*, rayas y tiburones medianos como el *cazón* o la *gata* (de entre 5 y 10 kilos), con las segundas los pescadores pretenden obtener tiburones grandes y pesados como la *cornuda* –o tiburón martillo–.

Independientemente de la variedad, las cimbras de fondo presentan una misma dinámica de revisión. Cuando la lancha arriba a uno de los extremos del artefacto, el *motorista* apaga la máquina mientras que uno de sus compañeros, de pie en la proa, eleva el ancla y jala línea principal; conforme sube la *seda* matriz, suben los anzuelos y el otro tripulante se encarga de desenredarlas –si es el caso– para poder pasarlas al *motorista*, quien a su vez las dispone ordenadamente al interior de la gran bandeja plástica. Si aparece un pescado, el jalador de la cimbra desengancha al animal, lo avienta al centro de la lancha y prosigue la secuencia descrita; si el pez se considera *bronco* –tal es el caso de la raya o del tiburón–, lo más probable es que alguno de los pescadores se asegure de que está muerto, para lo cual le golpea tres o cuatro veces en la cabeza con un gancho de madera antes de arrojarlo al centro de la embarcación. La dinámica transcurre de este modo durante un lapso que oscila entre hora y media y tres horas, en virtud del tamaño de la cimbra y la cantidad de peces enganchados.

Puesto que se trata de un arte de uso colectivo, los ingresos se distribuyen en partes iguales. Los pargos, al ser especímenes “de primera”, se pagan a \$20/kilo; los *coconacos*, en cambio, suelen ser pagados a \$10/kilo, las rayas a \$5/kilo y las *gatas* a \$2/kilo. En cualquiera de esos casos, la suma total se reparte equitativamente entre los tres pescadores, toda vez que en El Faro las pocas cimbras existentes son propiedad de quienes nunca van a pescar: los armadores locales, mejor conocidos como *campamenteros*.

En suma, con las cimbras los *fareños* tienen una alternativa de pesca para los meses lluviosos; en efecto, este arte les permite lograr recursos “de primera” como los pargos, y “de segunda” como las rayas, cazones y *coconacos*, los cuales tienden a aproximarse a la orilla durante esas temporadas. Sin embargo, aunque no es una tecnología que implique altos gastos de gasolina, sí precisa de una fuente constante de carnadas para los anzuelos, por lo cual no se utiliza tan frecuentemente como las cuerdas o los trasmallos.

Red de altura.

La red de altura es un aparejo fabricado con paños de polipropileno, con medidas aproximadas a los 128 mt de longitud y 1mt de altura, mallas de 1 ¾ pulgadas, y dos relingas en los extremos superior e inferior –la primera, adecuada con flotadores separados a 43cm, y la segunda, equipada con plomos distanciados a 1.5mt-. A diferencia del trasmallo, su disposición en el agua no es vertical sino que adquiere la forma de una bolsa, en razón a la mayor proporción de flotadores con respecto a plomos (300/84). Para operar, la red precisa de un señuelo lo bastante poderoso como para atraer grandes cardúmenes a la superficie; generalmente, se trata de una lámpara de gas montada sobre la cámara de un neumático o una panga de fibra de vidrio. Una vez que el señuelo cumple su cometido, la red es lanzada alrededor del cardumen, a la manera de un cerco que imposibilita el escape de los animales que quedan adentro. Es un artefacto semejante a la red de cerco (Gutiérrez y Cabrera, 2012).

Al igual que los trasmallos y las cimbras, la red de altura es un arte de uso colectivo. No obstante, requiere la participación de al menos ocho personas, por lo que el esfuerzo y la coordinación son mucho mayores que en cualquiera de las artes de pesca que se emplean en Punta Maldonado. Durante mis estancias etnográficas, solamente había una *campamentera* que disponía de este aparejo, de manera que su utilización se acotaba a un solo grupo de pescadores; por este mismo motivo, se trata de una tecnología que muy pocos en el pueblo conocen y manejan.

La red de altura se orienta a la obtención de recursos de “segunda” y “tercera” categoría: blancos, salemas, corvinas, cocineros, chancletas, rayadas. Cuando el grupo tiene éxito en la utilización de este aparejo, los montos de captura superan la tonelada por jornada: “Hay veces que llegamos a sacar cuatro toneladas en la semana. Cuando hay. Pero hay otras que sólo sacamos trescientos kilos. Eso siempre varía” (Felipe, 2 de septiembre de 2013). Así como sucede con las demás artes de pesca, este aparejo funciona mejor en condiciones ambientales particulares. Primero, el equipo suele trabajar cuando hay *oscurana*, pues el brillo de la luna merma el efecto de las lámparas de gas que se prenden para atraer a los cardúmenes. Segundo, realizan el lance en *pescaderos* de entre 7 y 16 brazadas de profundidad: nunca menos, porque la red corre el riesgo de *trabarse* con los pedregales, y nunca más, porque el rango de operación del artefacto no alcanza zonas hondas. Tercero, la red opera mejor cuando las

aguas del mar están *chocas*, pues de ese modo los peces no observan los paños y caen más fácilmente dentro del cerco. Por último, la fuerza de la corriente marina debe ser moderada, pues si es muy fuerte la red puede ser arrastrada hacia las grandes piedras pero si es muy leve no se estirará adecuadamente y su funcionamiento se verá limitado.

En contraste con las demás tecnologías de pesca, el proceso de captura con la red de altura supone una jerarquización nítida y un reparto de las tareas mucho más claro y específico; se trata, entonces, del único artefacto de pesca cuyo uso implica una especialización laboral definida. Así, el grupo es coordinado por un capitán –que en virtud de su liderazgo y experticia recibe un mayor ingreso en relación a los demás tripulantes- y además, desde antes de entrar al mar, los miembros que integran el equipo ya saben cuál va a ser su función a lo largo de la faena, que siempre es nocturna.

Al inicio de la jornada, el grupo se divide en dos lanchas: la principal, conducida por el capitán y tripulada por tres pescadores, va equipada con la red, dos cámaras de neumático y un par de lámparas de gas; la secundaria, dirigida por el segundo *motorista* y tripulada por los tres pescadores restantes, lleva a cuestas la panga de fibra de vidrio –mejor conocida como *dingue*- y una tercera lámpara de gas. Antes de zarpar, a eso de las 6.30pm, el capitán indica a su grupo los tres puntos en que eventualmente se harán los tiros de red. Al llegar al primero de ellos, los integrantes de la segunda lancha descienden el *dingue* al mar, con uno de ellos adentro; el pescador en cuestión se *fondea* con un *grampín*, enciende una lámpara de gas y permanece en soledad un par de horas mientras ascienden los cardúmenes hacia la fuente de luz. El *dinguero* –como es conocido este pescador- aprovechará ese lapso para pescar con su cuerda; todo lo que obtenga de este modo será destinado a su propio uso.

Por su parte, las lanchas se mueven hacia dos *pescaderos* cercanos –a menos de tres minutos de distancia- y permanecen estáticas el mismo rato que el *dingue*; en el rumbo, los tripulantes de la lancha principal *fondean* una de las cámaras de neumático con una lámpara de gas encendida y se quedan para sí con la segunda cámara y la lámpara faltante, que servirá para iluminarles las primeras horas de la noche. Este tiempo de espera es aprovechado para platicar, pescar con la cuerda o dormir; cabe reiterar que el pescado obtenido en dicho lapso es apropiado individualmente por quien lo haya capturado, pues la tecnología ahí empleada no es de uso colectivo sino individual.

Transcurridas unas dos horas, alrededor de las 9pm, el capitán decide conducir la lancha hacia el lugar en que quedó el *dingue*, no sin antes dejar en el camino la segunda cámara flotante con su respectiva luz de gas; al arrimarse al *dinguero*, le indaga si hay suficiente pescado como para realizar el tiro. En caso de respuesta negativa, la embarcación principal vuelve a su punto inicial y aguardan una hora más; si al cabo de ese tiempo los cardúmenes aún no abollan hacia la superficie, es muy probable que el capitán opte por cancelar el tiro en ese sitio y buscar uno nuevo para el *dinguero*. “Eso se llama un tiro ciego”, me diría Felipe, “porque el del *dingue* no ve el pescado y como no lo ve no vale la pena tirar la red” (3 de octubre de 2013). En algunas ocasiones, pasa la medianoche y en ninguno de los tres puntos lumínicos arrima el pescado objetivo, lo cual motiva el temprano regreso de las dos lanchas a la playa. Por lo general, cuando los recursos pesqueros no ascienden hacia la superficie es porque hay luces de embarcaciones cercanas que dispersan los cardúmenes o porque inciden ciertas condiciones climáticas –noches de lunada, aires recios, aguas *limpias*-.

Ahora bien, si el pescado efectivamente abolla alrededor del *dingue*, todo el grupo se prepara para ejecutar el tiro de la red. Primeramente, detectan la dirección de la corriente para establecer con mayor precisión el punto exacto en que se realizará el lance; éste siempre se efectúa en el contorno del *dingue*. Luego, dos pescadores de la embarcación principal toman las mallas entre sus brazos y las separan de la relinga de las boyas; estos dos hombres, conocidos como *tiradores*, se ubican en un mismo costado hacia la mitad de la lancha, entre el capitán –que está sentado en la popa, adelante del motor- y el *grampinero* –que está de pie en la proa, con un ancla en mano amarrada a un extremo de la red-. Enseguida, el capitán empareja la embarcación principal con la secundaria, a fin de que uno de los *tiradores* pase una punta de la relinga al segundo *motorista*, quien ipso facto *fondea* la embarcación.

En este instante, suceden tres acciones casi simultáneas: el capitán acelera la lancha principal y la conduce alrededor del punto lumínico, los *tiradores* avientan rápidamente las redes al mar y el *grampinero* lanza el ancla a fin de tensar los paños bajo la superficie. Al término de este triple movimiento, las redes han caído al agua formando una figura semejante a una medialuna alrededor del *dingue*. Mientras ello ocurre, la lancha secundaria permanece estática en el mismo punto. Entonces, el capitán prende un foco para observar la forma del cerco y corregir de ser necesario; aquí es importante la labor del *grampinero*, quien debe

atracar o aflojar el ancla según le digan sus coequiperos a fin de estirar los paños de red. Enseguida, el *dinguero* rema su panga hacia el centro del semicírculo, arrastrando consigo los cardúmenes que siguen la luz; cuando los peces entran al cerco, el segundo *motorista* (quien desde ese momento es nombrado *relinguero*) jala la relinga del aparejo en compañía de los otros dos tripulantes –los *jaloneros*–, para que el cerco se cierre por completo y los peces ya no puedan salir. Así concluye el tiro de la red, que nunca opera más allá de las 12 brazadas de profundidad –de ahí que se le denomine, precisamente “de altura”–.

Todas las acciones descritas desde el momento en que el capitán decide hacer el tiro hasta el momento en que el *relinguero* cierra la trampa transcurren en menos de un minuto y requieren una gran destreza técnica. El capitán debe ser hábil y rápido en el manejo de la lancha, los *tiradores* tienen que ser ágiles en el lance de las mallas, el *grampinero* necesita ser diestro en el manejo del ancla, el *dinguero* debe moverse con prontitud hacia el centro del cerco, el *relinguero* tiene que cerrar la trampa con celeridad; cualquier fallo en alguna de estas tareas puede derivar en una mala disposición de la red, lo que a su vez reduce el potencial de captura. Ya lo decía Felipe, quien a menudo funge como tirador, “Es que no es fácil. No cualquiera agarra la red y la maneja bien. Hay que ser listo. Tener inteligencia y rapidez, para tirarla bien, si no, no van a agarrar nada” (3 de octubre de 2013).

Luego de que el *relinguero* cierra la red, el capitán ordena al *dinguero* apagar la luz de su panga. En ese instante, todos escuchan el aleteo de los peces mientras revolotean al interior de la red y observan ciertos destellos en la penumbra. De inmediato, el *dinguero* rema hacia afuera del círculo y los siete pescadores restantes comienzan a jalar las mallas, cada cual desde su respectiva lancha; a medida que lo hacen, las dos embarcaciones se aproximan una a la otra, con lo cual el diámetro del cerco se reduce paulatinamente. Conforme ello pasa, los peces empiezan a aparecer enmallados y se inicia así el *vaciamiento*, que consiste en desviar los montones de pescado hacia la lancha secundaria mientras que los paños de red se acumulan en la lancha principal. Aquí tienen gran protagonismo los *jaloneros* y los *tiradores*, sobre quienes recae el mayor desgaste en el jaloneo de la red y el *vaciamiento* del pescado.

Todo este accionar supone el esfuerzo arduo y sostenido de los pescadores de ambas lanchas por un lapso de 20 a 45 minutos, según la magnitud de la captura; una tonelada puede suponer 50 minutos de trabajo, mientras que cantidades magras de 40 o 50 kilos no implican más de

20 minutos de labor. La tenacidad de la labor se aprecia en los cuerpos de los *rederos*, totalmente emparamados de sudor y salpicaduras de agua de mar; como bien me decían dos de ellos: “No vas a creer que esto es agua, Giovanni. Es puro sudor del trabajo”; “Es mucha chinga. Y sale uno todo mojado compa. Lavado” (Puya y Felipe, 5 de octubre de 2013).

Cuando concluye el *vaciamiento* el capitán decide si el grupo realiza los otros dos tiros o si se regresan a la casa. Ello depende del monto de captura conseguido: con una tonelada o más el equipo muy seguramente retornará a la playa, pero si la cantidad obtenida es menor lo más probable es que se efectúen los tiros faltantes. En este último caso, ambas lanchas –con la panga y el *dinguero* incluidos- se dirigen hacia la cámara de neumático más próxima y, si en efecto hay afluencia de pescado alrededor del punto de luz, reiteran el procedimiento ya descrito. Posteriormente, ejecutan el mismo accionar en el tercer y último señuelo lumínico, tras lo cual ambas embarcaciones se devuelven a la playa.

En general, el regreso ocurre hacia las 3am, aunque ello varía en función de la hora en que se haga el primer tiro, la magnitud de la captura obtenida y las condiciones climáticas. Por ejemplo, un buen tiro temprano con un monto igual o superior a una tonelada, bien podría propiciar un retorno alrededor de las 11pm; pero un tiro tardío –después de la medianoche-, mal ejecutado –con montos insignificantes de pescado- y en condiciones climatológicas adversas –lloviznas y aires fuertes- muy probablemente hará que la jornada se prolongue hasta el amanecer, pues es un hecho que los pescadores siempre esperan volver con la mayor cantidad posible de pescado. En esa medida, agotarán todas las oportunidades de tirar la red, y más si el clima les resulta favorable.

Después de que las dos lanchas arriban a la playa, todos los integrantes del grupo se disponen a llevar hacia el *campamento* tanto el equipamiento de trabajo como el producto obtenido. Si la captura supera los 400 kilos, los *rederos* actúan con mayor celeridad dado el riesgo de descomposición del pescado; eventualmente, dos o tres de ellos mojan el producto con agua del mar para evitar su pudrición, y considerando que el hielo llevado a la faena no permite preservar magnitudes superiores a 400 kilos. Al momento de acarrear el pescado, los *rederos* lo clasifican según tipo y tamaño pues ello incidirá en el ingreso; los blancos y salemas grandes, por ejemplo, tienen un mayor precio de mercado que los blancos y salemas pequeños o que los cocineros, rayadas y chancletas, razón por la cual los transportan en *taras* distintas.

En el *campamento*, la persona encargada de la contabilidad pesa cada *tara* de pescado y de inmediato vacía su contenido en cajones o refrigeradores con varias capas de hielo picado, conservando la separación por tipo y tamaño. Toda esta secuencia de descarga, clasificación, acarreo y refrigeración del producto puede demorar hasta cuatro horas, conforme a la magnitud capturada y la mano de obra implicada; a veces, algunos *friteros* están atentos al arribo de los *rederos* y ayudan con la clasificación o el acarreo, lo cual ciertamente reduce el tiempo de trabajo; en otras ocasiones, el pescado capturado es tan poco que todo el proceso se completa en menos de media hora. Una vez ha sido enhielado el último pez, los pescadores platican las incidencias de la jornada y luego se van a dormir algunas horas en sus casas.

Los ingresos se distribuyen en ocho partes que corresponden a cada miembro del grupo; a este reparto se le nombra *la raya*. Adicionalmente, el capitán recibe una comisión de \$1 por cada kilo obtenido al final. Así, si al término de una semana el equipo captura 1.000 kilos de cocinero que el *campamentero* paga a razón de \$3/kilo, se generan \$3.000 que se dividen en ocho partes iguales, o sea, \$375 para cada pescador; pero además, el capitán gana \$1.000 adicionales en virtud de la comisión a la cual tiene derecho. De nuevo, el precio que paga el armador por el producto pesquero varía según su categoría comercial y tamaño, junto con la inestable dinámica entre oferta y demanda –en especial, cuando hay abarrotamiento o carestía generalizada-:

Cuadro 12. Relación general de ingresos a los *rederos*

| Recurso (categoría comercial, tamaño) | Relación oferta/demanda | Precio (MXN/kilo) | Parte a cada pescador | Parte al capitán |
|--|-------------------------|-------------------|-----------------------|--------------------------------------|
| Blanco y salema grande (0,8 a 1,5 kilos) | Normal | 6 | 1/8 del total | 1/8 del total + comisión de \$1/kilo |
| | Sobredemanda | 10 | | |
| | Sobreoferta | 4 | | |
| Blanco y salema chico (-0,8 kilos) | Normal | 3 | | |
| | Sobredemanda | 5 | | |
| | Sobreoferta | 2 | | |
| Cocinero y <i>charchina</i> (-1,5 kilos) | Normal | 1 a 2 | | |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

En síntesis, la red de altura es un aparejo de uso colectivo orientado a la captura de recursos “de segunda” y “de tercera”, en cantidades superiores a los 400 kilos por jornada. En El Faro, sólo un grupo de pescadores trabaja actualmente con este artefacto, por lo que se trata de una

tecnología muy poco común. No todos los pobladores concuerdan con su utilización pues consideran que la paga recibida no compensa el esfuerzo realizado: “No me gusta a mí las redes. Es mucha chinga y luego te los pagan barato. La otra vez lo daban a seis pesos el de blanco... Pero es mucha chinga, y peor el desvelo” (Santiago, 27 de octubre de 2016). En ese tenor, pescadores como Felipe –quien ha laborado como *redero* y *cuerdero*- insisten en la inconveniencia económica de trabajar con las redes, toda vez que el precio por kilo es visiblemente inferior comparado al de otras tecnologías como las cuerdas y trasmallos:

El precio del pescado que sale por red de altura no tiene el mismo valor que el de la cuerda, porque comoquiera el pescado llega mallugado a Acapulco. Ese lo dan más barato porque como es mucho, cuando lo están vaciando en la lancha, se comprime; el pescado que está abajo recibe el peso del que está arriba y se malluga, llega maltratado. Por eso cuando llegan a playa tienen que sacarlo rápido porque si no, se daña, y tienen que echarle agua porque estando compreso le entra calor y se daña. Comoquiera es más barato, se malluga. Nunca le pagan igual que al de la cuerda o el trasmallo (Felipe, 3 de octubre de 2013).

Aunado a lo anterior, hay inconformidad en muchos pobladores frente al uso de estas redes puesto que ejercen una gran presión sobre los recursos marinos, lo que a la larga no sólo disminuye su presencia en las zonas costeras sino que genera un descenso significativo en los precios de los recursos por causa del abarrotamiento del mercado. Es decir, la repercusión de la sobrepesca con red de altura se siente tanto en el ámbito ecológico como en el económico y/o comercial:

Hay veces que los peces se bronquean. Están mansitos, al principio, cuando comienzan a tirar y sacan dos, tres toneladas. Pero ya después se ponen broncos; se van y ya no más están sacando doscientos kilos, trescientos kilos. Son temporadas. Como ora, sacan mucho de un mismo lugar, pero si siguen en ese mismo sitio ya no va a haber tanto al mes siguiente... Ahora, con la red se abarrota el mercado de Acapulco con pescado de todo tipo, y ya hacen que el precio se caiga y no les compren el pescado al de la cuerda, al del trasmallo, o se lo tengan que vender más barato, porque ya hay mucho cocinero o mucho blanco. Porque sacan de a toneladas (Santiago, 3 octubre de 2013).

Sí le dijo el compadre Chema a Santiago, que estaba molesto con los rederos porque sacaban mucho pescado y lo vendían barato, dice. Que a treinta, a veinticinco, cuando lo estaban dando los otros a cuarenta (Luz, 9 de noviembre de 2016).

Buceo.

Las personas que se dedican al buceo ejercen un tipo especial de pesca, pues su labor no transcurre a bordo de una embarcación sino en lo profundo del mar. En Punta Maldonado hay nueve buzos distribuidos en cinco *campamentos* dedicados mayormente a la captura de mariscos, en especial, de langosta y caracol. Se trata de una actividad no profesionalizada puesto que no hay cursos de capacitación ni equipamiento profesional; el aprendizaje continúa una tradición iniciada en la década de 1980 por buzos acapulqueños que oficiaron como “maestros” e introdujeron las técnicas de captura que hasta la fecha siguen siendo empleadas.

Al igual que pasa con las demás modalidades de pesca, el buceo tiene épocas de mayor productividad de acuerdo con los ciclos ecológicos. Los meses que van de noviembre a febrero comprenden la mejor temporada no sólo porque se levanta la veda de langosta sino porque el agua suele estar *limpia*, lo cual resulta fundamental para que el buzo pueda observar con claridad en el plan del mar. Entre marzo y abril la actividad suele interrumpirse ocasionalmente por las *corrientes de fondo*, las cuales producen resacas que nublan la visibilidad de los buzos. En todo caso, el buceo continúa con sus altas y sus bajas –los montos de captura son menores a aquellos de la temporada de secas- hasta el 1° de julio, fecha en que inicia la veda de langosta; además, el lapso que va de dicho mes a octubre es el peor para la labor de los buzos –y de los pescadores en general- a causa de las tormentas y ciclones que usualmente se advierten en el Pacífico mexicano por esas fechas. Por consiguiente, en la temporada de lluvias esta actividad en particular es casi nula.

Por lo general, los buceadores laboran en pedregales o cascajales, zonas por las cuales es más común encontrar recursos como la langosta o el pargo. Asimismo, es usual que eviten nadar en días de luna llena o de *luna viniendo* (cuarto creciente), pues en tales jornadas “hay resacas y allá abajo te van sacando, te van sacando del sitio en que quieres pescar. Se pone peligroso” (Guaje, 28 de septiembre de 2013). También es importante que naden por sectores de *agua limpia* y poca corriente, pues de lo contrario su actividad resultará difícil de desarrollar: “De pronto mañana o pasado ya se ve todo esto limpio y vamos a poder bucear... Quiere que el mar esté quieto, serio, pa poder ir” (Chino, 22 de abril de 2016). Por la misma razón, la actividad se desarrolla mayormente en los meses de sequía, pues en las lluvias “el agua está

sucia y el buzo no va a ver nada. Por eso más que todo se bucea en la seca, es la mejor época para ir a chamberear allá abajo” (Moro, 10 de septiembre de 2013). A ese respecto, Guaje agrega:

Cuando hay mucha lluvia no ve el agua, no ve la langosta, no ve nada. A veces topa con culebras, anguillas y pasa toque [corriente eléctrica]. O también está el riesgo de encontrar algún tiburón. Nunca ha pasado pero sí es algo que le tememos. Por eso, con el agua sucia casi no vamos a bucear (28 de septiembre de 2013).

A diferencia de casi todas las demás formas de pesca –con la excepción del trasmallo de fondo y la red langostera- el buceo se efectúa en jornadas diurnas, en horarios que van de las 9am a las 5pm, aproximadamente. La razón es simple: los buzos necesitan iluminación solar para poder ver en el plan del mar. Por razones parecidas, los sitios que escogen para efectuar la recolección de los recursos no superan las diez brazadas de profundidad, más aun, porque no cuentan con el equipamiento idóneo para soportar la presión hídrica y las bajas temperaturas que hay a mayores profundidades.

Así como sucede con las tecnologías de captura revisadas anteriormente, el principal propietario de los medios de trabajo es el *campamentero*, quien no sólo es dueño de la embarcación y del motor sino de la compresora que suministra aire a los buzos y de las *arpillas* en las que éstos almacenan el producto que van recolectando. Sin embargo, la indumentaria (aletas, visor, traje térmico) y los instrumentos que permiten la captura de los recursos son adquiridos o elaborados por cada buzo:

Cuadro 13. Costos aproximados de indumentaria e instrumentos de captura del buzo

| Objetos de buceo | | Precio (MXN) |
|---|-------------------------------|---------------|
| Indumentaria | Traje | 1.500 a 2.000 |
| | Aletas | 700 |
| | Visor | 200 |
| | Cinto | 150 |
| | Total indumentaria | 2.450 a 2.950 |
| Instrumentos de captura | Aguayana | 250 |
| | Gancho | 250 |
| | Total instrumentos de captura | 500 |
| Indumentaria e instrumentos de buceo | | 2.950 a 3.450 |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

Básicamente, los instrumentos de captura son dos: un *gancho* o varilla delgada de fierro con un anzuelo del 1 o del 2 amarrado en uno de sus extremos, idóneo para la captura de langosta

y pulpo; y una *aguayana* o barra de hierro de 1,5 m de largo con punta en un extremo y mango de caucho en el otro, empleada como proyectil o resortera para pescar a la distancia peces de gran tamaño como el pargo o el *coconaco*. Ambos objetos son elaborados y usados por cada buzo de forma independiente; es decir, se trata de herramientas de uso personal, a la manera de las cuerdas y anzuelos. Empero, en contraste con la pesca *cuertdera*, las capturas no se individualizan ya que hay un esfuerzo mancomunado entre los buceadores; en otras palabras, aunque los artefactos son de uso individual la actividad recolectora implica una estrategia grupal.

En términos generales, cada unidad productiva está conformada por tres personas: dos buzos y un *boga*. Este último permanece en la embarcación, desde donde observa el correcto funcionamiento de la compresora de aire y recibe las *arpillas* con el producto que le envían los buzos desde el fondo del mar. Su labor es sumamente importante pues las vidas de sus compañeros dependen por completo de su atención a las mangueras que transportan el aire; asimismo, debe estar atento a cada envío de producto para no retrasar las labores submarinas.

La jornada empieza pasadas las 9am. Al salir de la bahía, los tripulantes detienen el motor durante algunos minutos para poder almorzar; las comidas deben ser poco picantes y grasosas pues de lo contrario los buzos tendrán acidez y reflujo estomacal al realizar su labor. A ese respecto, Barbas, un *boga* habitual, me platicaba: “No puede comer ni frijol ni chile, nada que sea pesado porque nos cae mal allá abajo. Entran agruras. Sólo queso, carne, huevo. Pero nada ni muy grasoso ni muy picoso” (22 de abril de 2016). En ese mismo sentido, Chino, uno de los buzos más jóvenes, agregaba: “Es malo, es malo entrar con la panza llena. Lo lastima a uno si se siente lleno” (22 de abril de 2016).

Terminado el almuerzo, la lancha sigue su rumbo hasta la primera marca en que se llevará a cabo la actividad. Al llegar, los buzos se visten su indumentaria de trabajo: traje, suéter de manga larga, pantaloneta, calcetines y guantes que ayudarán a mantener su temperatura corporal en el curso de la faena. Enseguida, detectan la dirección de la corriente, pues como bien comentaba Chipile, “donde vaya la corriente pa allá vamos nosotros. No podemos pelearle a ella porque nos hace mal, nos hace daño” (27 de abril de 2016). Entretanto, el *boga fondea* la embarcación y prepara la compresora; desenrolla las mangueras, vierte gasolina a la máquina y la enciende, generando un ruido ensordecedor que durará toda la jornada.

Una vez que el *boga* verifica el buen funcionamiento de la máquina de aire, los buzos se ponen los accesorios faltantes: las aletas, que facilitarán el nado; el visor, que protegerá a los ojos del agua alcalina; y el cinto, cuyo medallón de plomo ayudará en la sumersión: “ese se pone para que no abolle uno y se mantenga allá abajo” (Chipile, 27 de abril de 2016). De igual modo, toman en una mano el *gancho*, amarran las *arpillas* al cinto, sujetan con su boca la boquilla de la manguera de aire y se avientan al agua. A partir de ese instante empiezan las labores bajo el mar. Puesto que las mangueras se separan 10 brazadas la una de la otra, esa es la medida máxima que distancia a un buzo del otro; dicho de otra forma, los buceadores no podrán separarse a más de 10 brazadas mientras se encuentren en el mar. En razón a ello, trabajan de manera coordinada, por ejemplo, dividiéndose el espacio submarino para acabar más rápido o juntándose en un solo sector cuando abunda el recurso: “si son dos buzos, ya uno se va pa un lado el otro pal otro y si uno encuentra más producto le hace señas al otro pa que vayan a sacar en el mismo lado” (Chino, 22 de abril de 2016).

El tiempo que los buceadores tardan bajo el agua varía de acuerdo a la cantidad de producto que hallen: “Si hay, por ahí una hora y media o dos horas. Cuando hay mucho volvemos rápido. Pero si no hay nos tardamos más porque nos quedamos abajo buscándolo” (Chino, 22 de abril de 2016). Por lo general, el mínimo de tiempo que permanecen sumergidos es de cuarenta minutos; si ascienden a la superficie al término de ese lapso es porque no han tenido éxito en la localización de los recursos, por lo cual concuerdan en volver a la lancha e intentar en otra marca que ya les haya dado réditos en el pasado. Pero si la recolección es fructífera, la sumersión puede extenderse hasta la hora y media o dos horas; en una ocasión, noté que una pareja de buzos duró casi tres horas bajo el agua.

La disponibilidad de los recursos en el lecho submarino también incide en la frecuencia con que los buzos envían las *arpillas* al *boga*, que puede ser desde cinco hasta cuarenta minutos. Una vez terminan la exploración de la marca, la pareja asciende hacia la lancha; visiblemente extenuados por la tarea, que se hace aún más complicada al soportar la presión del agua y respirar aire generado por motor –el cual, dicen, tiene un ligero aroma a gasolina quemada-, toman un descanso de diez a quince minutos para recuperar fuerzas. Entretanto, el *boga* apaga la compresora y organiza el producto de acuerdo a la especie: langostas a un lado, caracoles al otro y pargos –o peces en general- en el cajón con una capa de hielo picado.

Tras la breve pausa, la embarcación es conducida hacia una nueva marca en la que se reitera la secuencia. En una jornada, dependiendo del tiempo de sumersión y la afluencia de los recursos, un grupo de buzos explora entre tres y cuatro marcas. Es usual que en el transcurso del día se encuentren varios grupos de buzos, que aprovechan los breves ratos de descanso en la superficie para platicar, “cotorrear” y comer alguna botana –frecuentemente, caracol con salsa búfalo-. Pasadas las 5pm, la lancha inicia su regreso a la playa, en donde espera el *campamentero* con los resultados del esfuerzo realizado.

Desde el momento en que los buzos se sumergen, las observaciones directas de la dinámica de captura resultan imposibles para cualquier etnógrafo, a menos que bucee a la par con los actores. Ya que ese no fue mi caso, referiré las técnicas particulares de pesca bajo el mar, de acuerdo a las ilustraciones dadas por las personas a las cuales acompañé en sus jornadas.

Langosta.

En las zonas costeras próximas al Punta Maldonado –tanto en el Estado de Guerrero como en el de Oaxaca- hay dos tipos de langosta que identifican los pescadores: *playera* (*Panulirus gracilis*) y *de piedra* (*Panulirus inflatus*). La primera, como indica su nombre, se mueve en zonas arenosas; su color es verde, no tiene espinas gruesas en su cuerpo y su cabeza es más pequeña en comparación a la cola. Entretanto, a la *langosta de piedra* se le encuentra en zonas pedregosas, su color es rojo, tiene espinas gruesas en su cuerpo y su cabeza es más grande en contraste con su cola. Tal es el modo en que los *fareños* describen ambas especies, cuyo valor de mercado es en todo caso el mismo.

Para capturar langosta, los buzos emplean el *gancho* antes descrito de la siguiente forma: “la trabas con el anzuelo, buscándole el modo de... la ensartas, sea de aquí [la cola] o de aquí [la cabeza]. Ya la jalas de donde le trabes pues. Ya vienes, la agarras y la traes a tu bolsa” (Tambo, 9 de noviembre de 2013). Una vez depositada en la *arpilla*, el buzo prosigue en su labor de recolección hasta llenar la bolsa por completo; en ese momento, amarra la *arpilla* a una liga o mecate anexo a la manguera de aire y efectúa una señal –dos jalones- para que el *boga* recoja el producto: “Así que él está pendiente con la manguera. Si yo jalo allá abajo, él está atento y siente el movimiento. Ya cuando haga dos jalones es porque voy a mandar la arpilla” (Chino, 22 de abril de 2016).

Las señales entre los buzos y el *boga* son de vital importancia, pues constituyen la única forma de comunicación a la distancia. Como mencioné, para enviar el producto recolectado la seña usual es jalar dos veces el mecate; si el buzo acusa falta de oxígeno, dará un fuerte jalón para que el *boga* revise de inmediato si la compresora está funcionando correctamente o si precisa más gasolina para poder operar. Con seis tirones el buzo indica que en el punto en que se halla hay abundante producto, razón por la cual el *boga* deberá registrar el lugar con el navegador. Por último, si el buzo envía de regreso el *gancho*, es porque está solicitando una *aguayana* que le permitirá matar un recurso de gran tamaño y envergadura –por ejemplo, un pargo de más de 20 kilos-. De cualquier manera, la labor de la persona que permanece en lancha es fundamental: todo el tiempo debe estar atento al buen funcionamiento de la compresora al igual que a las señales de sus compañeros.

Pulpo y almeja.

El pulpo y la almeja son recursos muy poco comunes en las faenas submarinas que despliegan los buzos. Antaño, dicen los más viejos, el pulpo se encontraba con mayor frecuencia pero la sobreexplotación ha disminuido su disponibilidad natural. Aunque su captura también se realiza por medio del *gancho*, la técnica de uso es un poco más compleja, como bien se colige del relato de Tambo:

El pulpo también con el anzuelo, así como agarras la langosta agarras el pulpo. Con la varilla y el anzuelo. El pulpo ya estaba metido en la piedra, en la cuevita, un pocito, ahí estaba; ya tú le metías el anzuelo por un ladito y ya le estabas buscando el modo que quedara pa su lado de él, pa trabarlo de repente. Porque si lo trababas el pulpo despacito, el pulpo se pega de la piedra y no lo sacas, de la cueva. Se agarra bien de la piedra. Ajá. Ese lo tienes que agarrar de repente, nomás, de un jalón que lo saques, pa afuera. Entonces, ya lo sacaste, debes picarle la cabeza, lo agarras y le quitas el anzuelo, y picarle rápido la cabeza, así en medio de los dos ojitos pa que vaya él disminuyendo su fuerza (9 de noviembre de 2013).

En cuanto a la almeja, según cuentan los buzos veteranos –hoy retirados del oficio- en las décadas de 1980 y 1990 su recolección era tanto o más importante que la de la langosta. En ese entonces, distinguían dos variedades del molusco, la roja y la blanca, siendo la primera la de mejor valor de mercado. Referente a la técnica que solía usar para *picotear* –o capturar- almeja, don Hernán aseveraba: “Toca golpearle fuerte con la barreta hacia un lado y sacarla.

Los buzos de ahora no saben trabajarla. Ellos nomás agarran lo que ven: la langosta, el pescado, el caracol. La almeja está enterrada. Esa hay que buscarla más” (2 de mayo de 2016). En ese mismo tenor, Tambo refería:

La almeja esa es [se captura] con una varillita, de casa, como de grampín, así de grande. Entonces uno le picaba aquí, a la arena, y ya la almeja está encerrada; hace esto, cuando tú ya la jallas, oye el ruido que tú le haces la arena así, entonces ella se sume y ya deja un pocito en la arena. Tú ves cuando tira arenita. Se sumió, pa abajo. Se sumió, dejó un hoyito en la arena así, y tú ubicas dónde se sumió. Ya vas por un ladito y metes la punta de la varilla esa que te dijo, luego la ladeas, un tantico así de hondo, y ya la sacas (Tambo, 9 de noviembre de 2013).

Caracol.

Junto con las langostas, los caracoles conforman hoy por hoy el principal recurso que obtienen los buzos de Punta Maldonado en sus faenas submarinas. La principal especie que se recolecta es aquella que llaman *de uña*, siendo además la única con salida comercial. Otras variedades son las conocidas como *chino* (con forma de estrella), *chireta* (forma espiral y alargada) y *machacón* (forma redonda), aunque su recolección es ocasional y destinada al autoconsumo. La captura de los caracoles es la más sencilla de todas, pues no precisa de ningún instrumento adicional a las propias manos del buzo: “Ese está puesto en la arena, como que va caminando; ese está puesto en la arena, así en las piedras. Ese no más se agarra con la mano y va pa la bolsa. Ese no tiene ninguna escapatoria” (Tambo, 9 noviembre de 2013). Una vez que el buzo llena su bolsa o *arpilla*, envía la carga al *boga* utilizando la misma señal –dos jalones- que en el caso de la langosta.

Pargos y peces grandes.

Finalmente, además de los mariscos los buzos capturan peces “de primera” como el pargo. Aunque este recurso suele ser obtenido con la cimbra o la cuerda, cuando un buzo visualiza un pez de diez kilos y más en las profundidades del mar, es factible que se apreste a matarlo a través de su *aguayana*, que en esencia opera como una pistola: “le poníamos la liga atrás, y la punta allá adelante con la que iba a ensartar el pescado. Le poníamos la liga, así como resorte... y le jalaba hasta que le saltara en la cabeza. Y así matábamos el pescado” (Tambo, 9 de noviembre de 2013). De ese modo, los buzos capturan peces de gran tamaño como el

pargo o el *coconaco*, los cuales suben a la lancha de inmediato y personalmente una vez han sido matados. En la lancha, como es usual, son depositados en un cajón con un poco de hielo a fin de conservarlos en buen estado hasta el regreso a la playa.

A pesar de que cada utensilio se emplea de forma individual, el modo de captura tanto de los pargos como de los mariscos supone estrategias coordinadas de trabajo entre los buzos, lo que conlleva una repartición equitativa de los ingresos. Empero, si alguno de ellos es dueño de la lancha y de la compresora de aire, su ingreso será mayor, tal cual sucede con los *cuerderos* y *trasmalleros* que son propietarios de embarcaciones. Por su parte, el *boga* recibe una paga de \$250 a \$300 por jornada además de 1 kilo de langosta o dos piezas de *caracol de uña* a manera de *frita*, independiente de lo que los buzos obtengan al final de la faena. Naturalmente, los valores de los productos oscilan en función de la oferta y la demanda:

Cuadro 14. Relación general de ingresos a los buzos y al *boga*

| Recurso/unidad de medida | Relación oferta/demanda | Buzo con lancha y compresora (MXN) | Buzos sin lancha ni compresora (MXN) | Boga (MXN) |
|----------------------------|-------------------------|------------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------|
| Langosta por kilo | Normal | 100 | 50 (25 c/u) | 250 a 300 por jornada + frita |
| | Sobredemanda | 160 | 80 (40 c/u) | |
| | Sobreoferta | 80 | 30 (15 c/u) | |
| Caracol de uña por pieza | Normal | 50 | 25 (12.5 c/u) | |
| Caracol chireta por docena | Normal | 80 | 40 (20 c/u) | |
| Pargo por kilo | Normal | 40 | 20 (10 c/u) | |
| | Sobredemanda | 50 | 25 (12.5 c/u) | |
| | Sobreoferta | 20 | 10 (5 c/u) | |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

En fin, la captura de peces y mariscos a través de instrumentos de buceo constituye otra modalidad de pesca en El Faro, aunque acotada a un número reducido de personas. En gran parte, la razón por la que pocos pescadores se aventuran a las faenas submarinas se debe no tanto a la escasez progresiva de los recursos –una tendencia generalizada en la última década– como al temor que genera la actividad en sí; un temor que no es para nada infundado, considerando el hecho de que varios buceadores de la comunidad han fallecido como efecto de su práctica. A ese respecto, un pescador y antiguo buzo me decía:

Es que se mueren, porque a veces se revienta la manguera esta, la que está botando el aire se revienta, y no quieren tirar lo que ya agarraron abajo; ahí lo traen, tirando pa arriba, haciendo fuerza y les agarra un dolor, es un dolor tremendo en el cuerpo; es un dolor tremendo, que te agarra, y te molesta cuando tú subes a la lancha y te molesta

con el aire que te estén dando, llega el dolor. Son como, dicen que son como unas gotas de aire que se te meten adentro con agua de burbuja, en el cuerpo, al cuerpo, y eso es lo que nos hace mal a nosotros [...] Sí, porque pues, como anda la presión es mucha la que te está mandando el agua. Debes llegar con mucho aire suficiente pa que tú jales y llenes tu cuerpo de aire porque, porque con poco aire te sale un dolor de cabeza, mucho dolor de cabeza que siente que se va a reventar (Tambo, 9 de noviembre de 2013).

En virtud de lo anterior, los buceadores tienen varias restricciones en el ejercicio de su actividad; además de las alimenticias, les es prohibido mover cargas pesadas o hacer mucha fuerza, so pena de sufrir molestias en sus músculos y articulaciones. A la hora de volver a la superficie, deben efectuar un ascenso progresivo a fin de liberar la presión acumulada en el cuerpo y así evitar descompensaciones en el organismo. Más aun, los buzos deben mantener un ritmo en la respiración, pues de lo contrario sus cuerpos se resentirán por causa de la presión del agua: “debes de andar bien de aire, y si ya es poco lo que te falta para llegar, tú debes mantener tu aire poco, poco, no trabajes corriendo rápido; siempre manteniendo, despacioso, pa que no gastes mucho aire. De a poquito (Tambo, 9 de noviembre de 2013). Todos estos riesgos, prohibiciones y obligaciones son los que, en últimas, disuaden a muchos pobladores de laborar en el buceo:

El buceo es engañoso. Cuando sales del mar estás bien, todo el día; pero llegas a tu casa, te vas a bañar y zas, te agarra un dolor por aquí en la espalda, en la pierna, en el pie. Es engañoso. Como ora los buzos no pueden hacer fuerza cuando salen. Tienen que estar quietos todo el día. No pueden empujar la lancha al varar ni hacer fuerza porque luego les aqueja... Yo anduve buceando, pero me descompuse, me puse enfermo y ya no pude volver. Mejor acá afuera (Chulo, 16 de octubre de 2013).

Ese no es mi mundo, ese es el mundo del pescado. Mi mundo está acá en la faz de la tierra. Así como cuando el pescado sale al aire, ni quince minutos dura. Así también yo en el fondo del mar no voy a poder vivir. No es mi mundo. Prefiero mil veces comerme una tortilla dura antes que bucear. Se ve la lana, se ve la lana porque los buzos se sacan tres mil, cuatro mil pesos en un día de buceo; que les vaya mal se hacen sus quinientos, sus mil. Pero no, tu vida vale más que el dinero. El dinero no vale más que tu vida (Pájaro, 16 de octubre de 2013).

En último término, la actividad del buceo se considera una práctica restringida a los más osados. El grueso de los fareños prefiere las cuerdas, los trasmallos y las cimbras.

Atarrayas.

La atarraya es otro tipo de red elaborada con nylon monofilamento, con grosores y tamaños de malla que varían en función de los recursos a capturar, y cuya forma semeja a la de una campana. Se trata, fundamentalmente, de un arte arrojadiza que se lanza directamente sobre un cardumen y tiene, alrededor de su abertura, varios plomos que facilitan su cierre una vez cae al fondo del lecho marino (Marín, 2007: 219). A diferencia de las otras redes descritas, se utiliza únicamente a orilla de mar, en superficies nunca mayores a los 2m de profundidad y a no más de 7m de distancia de la playa. En ese orden de ideas, es una tecnología que, junto con la modalidad de pesca con cuerda a la orilla, no requiere de lancha para operar –lo cual anula por completo cualquier gasto de combustible y aceite de motor-.

Las atarrayas son de uso individual y ocasional. No precisan un esfuerzo colectivo para poder ser usadas y su empleo se acota a los días de extrema lluvia y viento, cuando el grueso de las lanchas permanece en playa. En efecto, muy rara vez los *fareños* lanzan sus atarrayas en los períodos de secas, pues en estos meses es más redituable la captura de *guachos jaiberos* y otros recursos “de primera”. En cambio, en los meses lluviosos las estrategias de pesca se decantan entre los trasmallos, las cimbras, la red de altura o, en último término, las atarrayas; todos ellos, artefactos orientados a la obtención de recursos “de tercera” y “de segunda”.

Hay dos tipos de atarraya: *lisera* y *robalera*. La primera tiene mallas de 2cmx2cm y se fabrica con nylon monofilamento calibre 30 a 40, ideal para la obtención de pececillos con un peso inferior a los 300 gr: lisa, *frel*, plateada, chivo y sardina. Por su parte, la atarraya *robalera* tiene mallas de 5cmx5cm con nylon de un calibre superior (70), idóneo para atrapar robalos: “el róbalos es bronco y tira duro cuando se siente atrapado. Por eso, si es una cuerda menor, se rompe” (Santiago, 24 de septiembre de 2013). En ambos casos la técnica de utilización es la misma: el pescador ingresa al mar con su aparejo sobre el hombro, atento a cualquier *mancha* que advierta bajo las olas; una vez detecta el cardumen, lanza intempestivamente el artefacto y, si tiene éxito, regresa a la playa a fin de vaciar el producto dentro de una cubeta; de lo contrario, intenta todas las veces que sea necesario hasta atrapar el cardumen. Por lo general, los lances se realizan bien temprano en la mañana –hacia las 6am, durante y después del alba- o previo al anochecer –hacia las 7pm o incluso un poco antes-.

En los días de tormenta y ciclones tropicales, cuando la entrada de las lanchas se torna muy arriesgada, lo típico es ver la playa atestada de *tarrayeros* lanzando sus artefactos o de *trasmalleros* que disponen breves redes de fondo para capturar robalos o lisas. Aquí de nuevo se pone en marcha el conocimiento de los pobladores, quienes saben que los torrentes de los arroyos crecen enormemente durante estos meses y depositan en la orilla del mar material orgánico que a la postre será el *comerío* de los robalos y las lisas:

En las aguas hay mucha lisa, por eso. Se queda una semana la mancha de lisa a veces, pero manchota hasta se mira prieto de lisa. Y todos cargan atarraya. Un tarrayazo, hasta brincan las lisas... Muchos agarran hasta de cinco, seis tambos llenitos... Sí, hacen mucho, la banda se hace sus dos mil, tres mil pesos, ahí, de puro agarrar lisa (Kevin, 17 de mayo de 2016).

Generalmente, el producto que los *fareños* obtienen con la atarraya lo venden directamente a las *bandejeras* o a los vecinos del pueblo: “la lisa no la quieren los del campamento. Esa la vende uno a las señoras que compran el pescado” (Tambo, 24 de septiembre de 2013). El precio de cada docena de lisa fresca oscila entre \$10 y \$12; si va “preparada” –esto es, abierta, salada y secada al sol-, la docena alcanza los \$40. En cuanto al robalo, por ser un pez “de primera”, su precio por kilo llega a los \$50 o \$60. De cualquier manera, la transacción del *tarrayero* no involucra al armador local, siendo una de las pocas modalidades de pesca en El Faro –junto con la cuerda a la orilla y algunos trasmallos de fondo- en donde ello sucede; la razón aquí obedece al hecho de que los pescadores son dueños de los medios de trabajo y no requieren embarcaciones ni gastos de operación.

En fin, entre todos los artefactos de pesca la atarraya es quizás la que menos se utiliza a lo largo del año, la que menos producto permite capturar y la que menores ingresos genera para los pescadores. No obstante, resulta ser muy importante en las jornadas más intensas del período de lluvias, cuando las lanchas se mantienen en playa ante las condiciones climáticas adversas, erigiéndose así en una de las pocas fuentes de ingreso y alimento para la población.

“Praxis pesquera”: *una cosa es allá en la escuela y otra aquí en el mar.*

Al describir las distintas modalidades de pesca que hay en Punta Maldonado quise evidenciar la complejidad de un oficio que desde fuera podría parecer más simple de lo que realmente es. Se trata de una “praxis pesquera” que apunta a la captura de diversos recursos –desde los

mejor valorados por el mercado hasta los más apreciados como fuente de alimento-, a través de estrategias que a lo largo del año combinan y alternan tecnologías de uso individual y colectivo en función de los ciclos ecológicos y los vaivenes de la oferta y la demanda.

Si en el capítulo previo mostré las minucias del “saber pescar” –conocimientos experienciales de los cuales se enorgullecen los pescadores-, en este pretendí ahondar en la práctica de la actividad pesquera: cómo los *fareños* trasladan al ejercicio diario ese cúmulo de destrezas, habilidades y saberes adquiridos, transmitidos y compartidos en su vida como “hombres del mar”. A la larga, la etnografía de la pesca ribereña en El Faro –el cuándo, dónde y cómo de la actividad- revela dos facetas de un mismo proceso: el conocimiento que se logra mediante la praxis y la praxis organizada a partir de dicho conocimiento.

A mi modo de ver, la relevancia de este acercamiento etnográfico radica en el significado que le otorgan los actores locales a su práctica diaria, la valía que asignan a ese conjunto de saberes, técnicas, tecnologías y acciones que constituyen la pesca en El Faro. En ese sentido, una vez más cobran importancia aquellas narraciones de los *fareños* que aluden a sus vivencias con los biólogos, pues en ellas marcan muy bien el alto valor que conceden al saber práctico que he tratado de presentar aquí:

Venían [los biólogos] según que a enseñarnos a pescar y no sabían cómo tirar una cimbra, cómo hacer nudos de cuerda, o echar trasmallo. Los calamares los encarnaban por la mitad y no, tiene que ser en la punta, por la cabeza, para que no se dé vuelta y se enrede la cuerda al caer el plomo. La cuerda la tiraron con corriente y así qué les iba a agarrar el pescado, si estaba hasta por allá el plomo; ya cuando se calmó la corriente y el plomo estaba pegado a la lancha, dijeron que dizque se había secado el mar [Risas]. Noo, yo sí les dije, “Ustedes vinieron a enseñarnos a nosotros, pero somos nosotros los que les estamos enseñando a ustedes”. Porque una cosa es allá en la escuela y otra aquí en el mar (Abdón, 22 de septiembre de 2016).

En resumidas cuentas, para ser *pescador fareño* no sólo hay que “saber pescar” sino que también se debe tener una “praxis pesquera”. Sin embargo, un tercer elemento entra en juego: los relacionamientos entre este actor protagónico y los demás actores locales que participan en la escena pesquera. Sobre esta cuestión me referiré a continuación.

Capítulo 7

“Vivir de la pesca”: *campamenteros*, *pescadores legítimos* y las dinámicas de captura, distribución y comercialización del pescado

Ellos son ganadores, no pescadores. Pescador *legítimo* es uno, que tiene lancha y la pone a trabajar, a pescar al día... de eso vivo, del recurso que saco en el mar (Coronado, 16 de mayo de 2016)

Como orita, era pa que el pescador se aliviase porque sacan montonales. ¿Y así cómo, mano? Allá los acaparadores esos no pierden, ganan muchísimo dinero... No pierden, están riquísimos... Ellos quieren todo. No quieren darle al pescador. ¡Luego están comprando camionetas y los pescadores a gatas! (Evaristo, 5 de mayo de 2016).

En los capítulos anteriores quise mostrar cómo la categoría de *pescador fareño* entrelaza el “saber pescar”, que implica un vasto conocimiento empírico de distintos tipos –etológico, atmosférico, hidrológico, etc.-, elaborado a lo largo del ciclo vital de un hombre; con la “praxis pesquera”, que implica la puesta en práctica de dicho saber, día tras día y mes tras mes, combinando y alternando tecnologías individuales y colectivas en función de los ciclos ecológicos y las oscilaciones de la oferta y la demanda. En este capítulo abordaré un tercer aspecto, el “vivir de la pesca”, relativo a lo que para don Coronado significa ser un *pescador legítimo*, esto es, un “verdadero pescador”. La idea resulta ilustrativa no sólo porque de nuevo enfatiza esa dimensión cotidiana de la actividad pesquera –“pescador es quien pesca al día, todo el tiempo”- sino porque revela el antagonismo con aquellos actores a quienes no se considera “verdaderos pescadores”, aun cuando en parte dependan de la pesca y del pescado.

Así las cosas, otra manera de entender la noción de *pescador fareño* es a partir del contraste con quien no es considerado como tal, o sea, el no-pescador. En El Faro, quienes mejor encarnan esta imagen pertenecen al grupo de los comerciantes, sector poblacional minoritario

que si bien no participa directamente del proceso de captura (la pesca en su “sentido estricto”), se involucra de lleno en el flujo y la comercialización del producto pesquero (la pesca en su “sentido general”). Hay dos tipos de comerciantes: por un lado, las *bandejas*, *gaviotas* o *pajaritas*, mujeres que distribuyen pequeñas cantidades de pescado a una escala microrregional; por el otro, los armadores o *campamenteros*, que hacen circular toneladas de producto hacia los polos regionales –y en menor medida nacionales-. No obstante, como bien puede advertirse en las palabras antes citadas de don Evaristo, para los pescadores *fareños* los armadores son sus principales referentes antagónicos o de contraste.

En consonancia con lo anterior, en este capítulo profundizaré en las relaciones sociales que tejen los diferentes actores de la pesca ribereña en El Faro, especialmente, los pescadores y los *campamenteros*. Al adoptar esta mirada me será posible evidenciar distintas dinámicas que caracterizan al universo socioeconómico de la actividad pesquera, tanto en su “sentido estricto” como en su “sentido general”. Al mismo tiempo, espero dar a conocer otros detalles etnográficos de lo que significa ser *pescador fareño*, a fin de presentar variadas facetas de la cotidianidad de los sujetos investigados; con ello, mi propósito es continuar con la senda dibujada desde el principio, en torno a la importancia de “des-folclorizar” la realidad de los sujetos que muchos antropólogos denominamos “afromexicanos” o “afrodescendientes”. Como he venido sosteniendo, las vidas de estos actores –que, por demás, prefieren otro tipo de denominaciones: *morenos*, *revueltos*, *cruzados*- trascienden la ejecución de una danza o la celebración de una fiesta, y no se reducen a las expresiones culturales que por mucho tiempo han sido la fascinación de la pesquisa antropológica. En esa medida, la etnografía que sigue a continuación procura estar más próxima a las dinámicas de la cotidianidad *fareña*, más exactamente, a las de su cotidianidad pesquera.

En primer lugar, esbozaré las relaciones que sostienen los principales actores involucrados en el proceso de captura (pescadores, dueños de lancha y *campamenteros*) y la lógica jerárquica que mueve dichos relacionamientos. En segundo lugar, explicaré los principios que estructuran a los grupos de pesca, los cuales se organizan alrededor del *campamentero* o del pescador dueño de lancha. Enseguida, describiré la dinámica del endeude, que evidencia el antagonismo entre los actores referidos y contribuye a una mejor comprensión de la idea de *pescador legítimo*. A continuación, daré cuenta de las relaciones de los pescadores *fareños*

durante el proceso de captura (las cuales oscilan entre la igualdad y la asimetría, por un lado, y la reciprocidad y la competitividad, por el otro) y durante la distribución y comercialización del producto pesquero (en aras de dilucidar sus interacciones con *campamenteros*, *friteros* y *bandejas*). Al final, retomaré el sentido de la noción de *pescador legítimo*, vivenciada desde la cotidianidad y cimentada a partir de la oposición con los comerciantes.

Jerarquía en el proceso de captura: *campamenteros*, dueños de lancha y pescadores.

Para pescar no sólo basta el conocimiento empírico, la disposición o voluntad de ir al mar y la destreza en el manejo de los artefactos de captura. Hay dos cosas que son imprescindibles: primero, la propiedad de los medios de trabajo, tanto la lancha con su motor como las artes de pesca y los objetos que se emplean en el curso de una faena para distintos propósitos (focos para iluminar la embarcación durante la noche, baterías para generar la luz eléctrica, hielo para mantener fresco el pescado, carnadas para los anzuelos, etcétera); y segundo, capital para costear los gastos de operación de la lancha, en especial, la gasolina y el aceite que requiere el motor. En El Faro, quienes van a pescar día a día no disponen de todos estos elementos; son los *campamenteros* y los dueños de lancha (aunque estos últimos no siempre tienen la liquidez suficiente para costear sus faenas) los que, al contar con dichos activos, posibilitan el desarrollo de una jornada pesquera. Así las cosas, son estos actores los que, en principio, determinan qué se debe pescar y qué no.

Los relacionamientos entre pescadores, dueños de lancha y *campamenteros* podrían analizarse a partir de cuatro elementos que marcan el devenir del proceso de captura. De entrada, la dinámica que orienta cualquier jornada pesquera parte de una división básica entre aquellos que son dueños de los medios de trabajo y aquellos que no lo son. Dentro de los primeros se encuentran, por un lado, los *campamenteros*, que no pescan pero sí acaparan el producto y lo comercializan en mercados regionales; por otro lado, los dueños de lancha, que sí pescan y entregan o venden el producto tanto a *bandejas* como a *campamenteros*, dependiendo de quién le pague mejor. Por su parte, quienes no poseen los medios de trabajo son aquellos que “en sí” se conocen como pescadores: ofrecen su fuerza de trabajo, su tiempo y su saber empírico para obtener el recurso que pretenden el acaparador o el dueño de lancha, a cambio de una retribución económica que varía de acuerdo a la categoría comercial del producto en cuestión –*charchina*, “de segunda”, “de primera”-, y que puede aumentar o

disminuir en función de la oferta y la demanda. En ese sentido, la aproximación que hiciera el geógrafo Salvador Villerías sobre los pescadores ribereños en la Costa Chica de Guerrero es también válida para los *fareños*: “los pescadores son jornaleros del mar, puesto que venden su fuerza de trabajo ya sea al permisionario o bien al dueño de las embarcaciones que están agrupados en una cooperativa” (2009: 84).

La imagen del *pescador fareño* como un “jornalero del mar” dice mucho tanto de sí mismo como de los actores con que se relaciona. Como ya he acotado, el pescador recibe una especie de “jornal” que no obedece al número de días trabajados sino a la calidad y cantidad de kilos de pescado entregados a su empleador; con “calidad” me refiero, por supuesto, a la categoría comercial a la que pertenece el producto pues, por ejemplo, si el pescador entrega un kilo de pargo o de huachinango –que se consideran recursos “de primera”- recibirá un ingreso de entre \$20 y \$25, pero si entrega uno de cocinero o de *frel* –catalogados como *charchina* o recursos “de tercera”- su paga será de \$3 a \$5 [ver Cuadro 15]. Ahora bien, si al *pescador fareño* se le puede entender como a un “jornalero del mar”, al *campamentero* bien podría mirársele como un “patrón”; de hecho, con dicho término el pescador suele dirigirse hacia su empleador, máxime al momento de la paga.

La denominación del acaparador como *patrón* denota la jerarquía que opera en la escena pesquera de Punta Maldonado. A este actor se le asigna tal estatus porque es el dueño de las embarcaciones en que trabajan los pescadores, asume los gastos diarios que requieren las faenas en el mar –gasolina, aceite, hielo, carnadas de calamar-, y paga a los trabajadores por el producto que le entregan, sin involucrarse directamente en las tareas de captura –la pesca en su estricto sentido-. En últimas, es un dador de empleo y una fuente de ingresos para quienes no disponen de otra cosa que su tiempo, esfuerzo y conocimiento, motivo por el cual se erige en *patrón*. No ocurre lo mismo con respecto al dueño de lancha, que si bien es propietario de embarcación, trabaja codo a codo con las personas que emplea; es decir, a juicio de los pescadores no existe una distancia marcada con este tipo de actor, quien también pesca, se desvela y *sufre* las adversidades del oficio como aquellos. De esta forma, a diferencia del *campamentero*, al dueño de lancha no se le denomina *patrón* y se le asume, hasta cierto punto, como a un igual. A fin de cuentas, se trata de un pescador más cuya única ventaja consiste en ser el propietario de la embarcación con la que trabaja.

Así, a la propiedad de los medios de producción –muy específicamente, de la lancha y el motor- se añade un segundo elemento que signa los relacionamientos entre los actores de la pesca: el trabajo (o la ausencia del mismo) en el proceso de captura. Ciertamente, si la carencia de embarcación separa al pescador del *campamentero* y del dueño de lancha, la participación directa en la obtención del producto liga a este último con el primero y, a la vez, distancia a ambos del segundo. Pues en esencia, el acaparador dispone de los medios del trabajo pesquero pero no es él quien trabaja en la pesca; entretanto, el pescador y el dueño de lancha sí trabajan día a día en el mar –aun cuando aquel no disponga de medios propios para el ejercicio de su labor-.

En este punto, hay un tercer aspecto que entra en juego: la inyección constante de capital para el desarrollo diario de la actividad en el mar. Aquí surge otro elemento que distancia al *campamentero* del dueño de lancha –y todavía más del pescador-, pues si bien ambos disponen de embarcación, sólo el primero cuenta con la liquidez suficiente para cubrir los gastos que permiten a una lancha operar día a día; me refiero sobre todo a la gasolina, sin la cual obviamente es imposible movilizar una embarcación. De esta forma, cuando un dueño de lancha se ve en la necesidad de acudir a un acaparador para que financie los gastos de operación de su jornada –situación bastante común en El Faro-, entra en una relación asimétrica similar a la que este sostiene con un pescador; en tal escenario, el *campamentero* deviene *patrón* para el dueño de lancha como lo es siempre para el pescador sin lancha: en ambos casos, quienes van a pescar se ven obligados a entregar el producto de su pesca al comerciante.

Por último, en virtud de su mayor capacidad económica, el *campamentero* consolida el control sobre los canales de distribución y comercialización del producto pesquero a nivel regional; por un lado, cuenta con los medios de transporte terrestre para llevar toneladas de pescado hacia los principales mercados de la Costa Chica, y por el otro, sostiene relaciones continuas con los comerciantes mayoristas que residen en dichos lugares, y que le aseguran entradas constantes de dinero. Entretanto, el dueño de lancha carece de estos dos insumos tan relevantes de los cuales dispone el acaparador y por tal motivo opta por entregarle el producto de su pesca –si es que aquel le ha costado los gastos de operación de su faena- o por venderlo ya sea a la *gaviota* –quien suelen pagar un mejor precio- o al mismo *campamentero*.

En síntesis, la dinámica de la pesca en Punta Maldonado está atravesada por cuatro aspectos imbricados: 1) la propiedad de la embarcación, que pone en un mismo nivel al dueño de lancha y al *campamentero*, y separa al pescador quien se ve subordinado a los otros dos; 2) el trabajo en el mar, que iguala al pescador y al dueño de lancha frente al *campamentero*, cuya presencia en las faenas es nula; 3) la inyección de capital, que opone al *campamentero* frente a los otros dos y los subordina en la medida en que tal capital es condición esencial para llevar a cabo la pesca diaria; y 4) la conexión directa con el mercado regional, que de nueva cuenta distancia al dueño de lancha y al pescador del *campamentero*, cuyos vínculos con los centros regionales son directos y continuos.

Como puede advertirse, el acaparador domina en tres de cuatro puntos (posee embarcaciones, dispone de capital y tiene relación con el mercado), lo que le asegura el control del proceso pesquero desde la captura del recurso hasta su comercialización. Por su parte, el dueño de lancha también posee embarcación pero su conexión con los comerciantes regionales es tenue y rara vez tiene liquidez para costear las faenas, situación que lo subordina ante el acaparador local. Finalmente, una relación aún más jerárquica ocurre entre este último y el pescador, cuyo único activo es la fuerza de trabajo ligada a su conocimiento, destreza y praxis. De este modo, el proceso de captura sigue un esquema a todas luces asimétrico en el cual los *campamenteros*, pese a no ser partícipes directos del trabajo pesquero, se aseguran el control del producto en virtud de su propiedad sobre los medios de producción y de su dominio sobre los canales de distribución y comercialización. Los dueños de lancha y los pescadores sí participan de las faenas en el mar, aunque los primeros tienen una relativa autonomía y un mayor margen de ganancia al ser propietarios de la embarcación; los segundos, en cambio, carecen de capital y de casi todos los medios de producción –con la excepción de las *cuerdas* o de las *aguayanas* y *ganchos* en el caso de los buzos-, motivos por los cuales se ven forzados a trabajar para los *campamenteros* o para los dueños de lancha, por un ingreso mucho menor.

Volviendo a la cuestión planteada al inicio, el *pescador legítimo* es entonces aquella persona que, con lancha propia o no, trabaja día a día en la captura de recursos pesqueros de forma tal que su supervivencia depende mayormente –y en muchos casos, exclusivamente- de ello. Por el contrario, el armador o comerciante no sólo se beneficia del proceso pesquero aun cuando no labora directamente en el mismo, sino que además dispone de otras fuentes de

ingreso como son la cría de ganado de engorda o la agricultura comercial de sandía y ajonjolí. En otras palabras, su vida no depende únicamente pescando, como sí pasa en la situación de los *pescadores legítimos*. De ahí que don Coronado, pescador dueño de lancha, dijera:

Comoquiera ellos tienen sus encierros, su ganado. De eso ellos viven. De ahí sacan pa comer. Ellos son ganaderos, no pescadores... si uno hiciera un censo, que fuera a la playa y preguntara uno por uno quiénes pescan, que viven a diario de pescar, ahí va a salir: “Ah sí, don fulano. ¿Tiene lanchas?”. “Sí”. “¿Va a pescar?”. “No, yo las mando a trabajar”. “Ah, entonces no pesca”. ¿Por qué no pesca? Porque tiene encierro, tiene ganado. De eso mero es que vive. Tiene lanchas, es dueño de lancha, de campamento, porque es un acaparador. Son los caciques. A ellos no les importa si el producto se acaba, porque viven es de otra cosa (16 de mayo de 2016).

De esta manera, los *campamenteros* –que también son ganaderos y agricultores- se erigen en las figuras antagónicas de los “pescadores legítimos”, sean dueños o no de lancha. Pero a pesar de dicho antagonismo, ambas partes influyen en la conformación de las unidades productivas que día a día entran al mar.

Organización de los grupos de pesca: parentesco, clase y vocación pesquera.

En Punta Maldonado, hay dos principios que orientan la constitución de las unidades o grupos de pesca: el uno, fincado en la aptitud y vocación pesquera –esto es, pescadores que forman equipo sobre la base de su destreza y saber-hacer, sin ser necesariamente parientes entre sí-; el otro, basado en las relaciones de parentesco –esto es, pescadores que guardan entre sí lazos de descendencia o consanguinidad-. Mientras que el primer principio es típico de las unidades pesqueras de los *campamenteros*, el segundo es más común entre los dueños de lancha. Comenzaré por el primero, que es a mi juicio el más generalizado en El Faro.

Similar a los hallazgos de López (2004: 90-91) y de Marín (2007: 214-215) en la costa michoacana, en Punta Maldonado los principios de parentesco no son determinantes para la conformación de los grupos de pesca; es decir, quienes tripulan una lancha no necesariamente pertenecen a un mismo grupo parental y, de hecho, tal situación es la menos común. A lo largo de mi estancia etnográfica, observaba que las lanchas solían ser tripuladas por vecinos de la localidad cuyo grado de parentesco era nulo o poco cercano; además, en algunas temporadas participaban hombres de otros pueblos (Tejas Crudas, La Culebra, Tecoyame)

que no tenían lazos parentales con los pescadores de El Faro. ¿Por qué allí los grupos de pesca no eran constituidos por miembros de una misma familia como sí ocurre en otros lados –por ejemplo, Holbox (Marín, 2000) o Tecamate y Chautengo (Quiroz, 2008)-? ¿Por qué al interior de una lancha generalmente trabajaban personas sin vínculos de descendencia, germanidad o alianza?

En mi opinión, un factor que explica esta situación tiene que ver con la posición de clase. En El Faro, la mayoría de las lanchas que se utilizan en la pesca pertenecen a *campamenteros* que no van a pescar ellos mismos ni envían a sus hijos, hermanos o parientes próximos a hacerlo; estos familiares cercanos ayudan en la administración del *campamento* –por ejemplo, hacen las cuentas a los pescadores, reciben el producto cuando culminan las faenas o, incluso, transportan el pescado hacia Acapulco o Pinotepa-, pero muy rara vez ocupan su tiempo y esfuerzo en el proceso de captura, entre otras cosas, por las condiciones laborales implicadas: el desvelo, el peligro del mar, el maltrato de las manos, el frío de las noches. En cambio, quienes sí van a pescar son aquellos que no tienen vínculo parental con el *campamentero* pero necesitan de la pesca para garantizar su subsistencia y la de sus familias; a cambio de ese esfuerzo –o de *esa chinga* como me decían- obtienen un ingreso y una ración mínima de comida –*la frita*- para su sustento diario.

De esta manera, dado que ni el *campamentero* ni los miembros de su grupo familiar van a pescar, son los miembros de la localidad que no cuentan con capital ni medios de trabajo propios los que se encargan de hacerlo. Opera entonces una cuestión de clase basada en la propiedad de los medios de producción –especialmente las embarcaciones- y la disposición de capital económico para cubrir los gastos de operación; el *campamentero* posee ese capital y es dueño de las lanchas, pero son los pescadores quienes las trabajan y obtienen el producto del mar. Por otro lado, a aquel no le interesa que los pescadores sean parientes entre sí, a menos que ello eleve los montos de captura de pescado; su prioridad es recuperar la inversión de cada jornada y aumentar las ganancias personales, por lo cual espera que los tripulantes de sus lanchas sean diestros, efectivos, en el oficio. No le importa si son o no miembros de un mismo grupo doméstico, si son nativos de la localidad o provienen de pueblos aledaños, si son *morenos*, *revueltos* o *indios*; le importa, ante todo, que sepan pescar. Pues si saben pescar, los volúmenes de captura –y por tanto las ganancias- serán mayores.

En ese orden de ideas, el criterio que orienta la constitución de un grupo de pescadores no es el parentesco, la pertenencia a un grupo doméstico, el lugar de origen o la adscripción étnico-cultural, sino el desempeño en el oficio. Por eso, cuando el dueño de un *campamento* arma su grupo de trabajadores espera que estos sean buenos en su quehacer, como bien se advierte en las palabras que dirigió la esposa de un *campamentero* a uno de sus pescadores al volver del mar: “Oye, ira, búscate a un buen pescador. Pero uno que sea buenecito, tráetelo pa acá” (5 de agosto de 2016). La mujer, satisfecha con la labor de aquel hombre, le solicitaba otro trabajador que fuera tan bueno como él, pues de este modo aumentaría el monto de captura de esa lancha. Ahora bien, si el pescador en cuestión hubiera llevado un magro volumen de pescado –y si tal rendimiento hubiera sido el mismo a lo largo de varias jornadas-, el enojo de la *campamentera* habría sido la reacción esperada y de ello son conscientes los propios pescadores: “hay veces que salen a pescar y no llegan con mucho; entonces el dueño les dice “¿Sabes qué? Mejor no vuelvas”, pues porque tampoco le conviene. Está gastando y nada de ganancia (Felipe, 29 de agosto de 2013).

De esta forma, en las embarcaciones de los *campamenteros* –que son la mayoría en el pueblo- la organización del trabajo no se basa en los lazos de parentesco; quienes tripulan una lancha son vecinos de la localidad –o visitantes temporales de poblados cercanos- que saben pescar y forjan vínculos de amistad y camaradería en el curso de sus actividades diarias. Una razón esencial por la cual la dinámica organizativa no se basa en el parentesco obedece al hecho de que el grueso de los pescadores carece de lanchas para poder pescar; por lo tanto, deben buscar trabajo fuera del seno familiar o del grupo doméstico y no tienen la oportunidad de enseñar el oficio a sus hijos o familiares próximos –quienes a su vez se ven forzados a aprender la pesca en las embarcaciones de los *campamenteros*-.

Empero, aunque el parentesco no es el núcleo de la organización laboral de la pesca en El Faro, no es irrelevante ni está totalmente ausente de las dinámicas organizativas. Por ejemplo, era usual que don Coronado fuera a pescar junto con sus hijos o que Pateco lo hiciera con sus hermanos; en ambas situaciones, se trataba de pescadores dueños de lancha que, a diferencia de los *campamenteros*, sí debían participar del proceso de captura puesto que apenas contaban con una embarcación y no tenían la misma solvencia para cubrir los gastos de operación y pagarle a pescadores ajenos al grupo familiar. Aquí los lazos parentales

resultaban necesarios en la organización de las jornadas pesqueras; el propietario de la embarcación participaba de las faenas e involucraba a sus parientes cercanos, bien como mano de obra no remunerada que contribuía a elevar los montos de captura, bien como mano de obra remunerada cuyos ingresos en todo caso se destinaban en gran parte al consumo del propio grupo familiar –el cual, valga aclarar, constituía en dichos casos una misma unidad doméstica-.

En contraste con las embarcaciones de los *campamenteros*, las de los dueños de lancha son tripuladas mayormente por parientes de una misma unidad doméstica: un padre y sus hijos, una pareja (o tripleta) de hermanos, un abuelo y sus nietos, y en menor medida, un tío y sus sobrinos. En cualquiera de esas combinaciones, los integrantes de las lanchas *se enseñan* en la misma unidad productiva, junto a sus familiares cercanos, y entre todos contribuyen al sostenimiento de la unidad doméstica. Un motivo de conflicto al interior del grupo ocurría, precisamente, cuando alguno de los miembros decidía pescar en lanchas ajenas, pues al hacerlo entregaba su fuerza de trabajo para el provecho de otros grupos y no para el del propio; además, el ingreso generado por esa labor era menor en comparación con el que se generaba al vender un producto obtenido de manera independiente –o sea, cuando el pescador capturaba su recurso con sus medios de trabajo y no era empleado por un *campamentero* o por otro dueño de lancha-. Ahí radica la importancia de los vínculos parentales entre los dueños de lancha: sobre su base se viabiliza la relativa autonomía de estos propietarios-pescadores frente a los acaparadores que dominan la escena pesquera en el pueblo.

No obstante, no siempre un dueño de lancha dispone de mano de obra familiar en su unidad doméstica. Tal era el caso de Plátano, quien tenía una hija de 16 años y un hijo de 9 años con los cuales no podía contar para ir a pescar: la primera, porque era mujer –ya he explicado que en El Faro el oficio pesquero se asocia indisolublemente con los hombres al punto de convertirse en una de las pruebas de la masculinidad-, y el segundo, porque todavía era muy niño para enfrentar los riesgos del mar. Por ende, acudía a sus hermanos sin lancha –y a los hijos de éstos- que residían en otros grupos domésticos. En este tipo de situación, el dueño de la embarcación remunera a sus hermanos y/o sobrinos como lo hace con cualquier pescador no-pariente (por ejemplo, con algún *camarada* o vecino que se lo solicite, lo cual también ocurre con frecuencia), pues se trata de trabajadores que tienen responsabilidades

con sus respectivas unidades domésticas. Sin embargo, en virtud del vínculo parental, estos pescadores gozan de ciertas ventajas que quizá no tendrían si no existiera tal enlace: por un lado, aprenden varios de los “secretos” de su hermano o tío –los *pescaderos* que nadie conoce, técnicas especiales de captura, los mejores horarios para pescar-, y por otro lado, reciben beneficios adicionales por su acompañamiento en las faenas –por ejemplo, una *frita* mucho más generosa que la usual o un par de *tambos* de carnada de jaiba cuando transcurre la pesca del codiciado *guacho jaibero*-.

En resumen, si los grupos de pesca que laboran para los *campamenteros* se organizan sobre la base de la vocación o la destreza pesquera, los equipos que trabajan con los pescadores dueños de lancha se establecen a partir de los lazos de parentesco. En el primer caso, hay una clara división de clase fundada en la propiedad de las lanchas, la solvencia económica y el interés por aumentar la ganancia privada,¹⁴³ todo lo cual motiva a los *campamenteros* a emplear a los pescadores más diestros, aquellos que vuelven del mar con altos volúmenes de captura; éstos, por su parte, carecen de medios propios de trabajo –su principal capital, recordemos, son sus “medios intelectuales”-, por lo cual realizan la labor que los empleadores no desean hacer pues la ven como *sufrida* (desvelos, peligros, manos ajadas). En el segundo caso, aunque hay propiedad sobre el principal medio de trabajo –la embarcación- no hay flujo constante de capital y resulta más conveniente echar mano de los familiares –y más si son de la propia unidad doméstica-, pues su esfuerzo no sólo contribuirá al sostenimiento del grupo sino que reducirá un egreso al cual siempre estarán obligados los *campamenteros*: el pago a los trabajadores. Por otra parte, el lazo parental con el dueño de la embarcación se traduce en determinadas ventajas para los pescadores, las cuales no suelen ocurrir cuando el trabajo se realiza para los acaparadores.

Sin embargo, la dialéctica entre armadores y *pescadores legítimos* no sólo está presente en la constitución de los grupos de pesca; también se reproduce en dinámicas como la del endeude.

¹⁴³ Cabe recordar que los *campamenteros* suelen ser a su vez ganaderos –crían y venden reses a compradores de fuera de la región- y agricultores de productos comerciales –sandía, ajonjolí, semilla de calabaza-, todo lo cual les asegura otras entradas además del comercio de pescado. Algunos, además, tienen vínculos con *caciques* regionales o políticos de Cuaji, San Nicolás y Ometepec, lo que en cierto modo les concede determinados apoyos económicos en momentos críticos. En cambio, los dueños de lancha en su mayoría sólo cuentan con la embarcación: pocos tienen terreno o reciben ingresos por actividades adicionales a la pesca –a excepción de las remesas internacionales, que en todo caso no los equiparan al nivel de los *campamenteros* [Capítulo 4]-.

El endeude: reproducción de la asimetría entre comerciantes y pescadores.

La asimetría existente entre comerciantes y pescadores se refuerza a través de las relaciones de endeudamiento cotidiano que se tejen día tras día.¹⁴⁴ En ellas, el pescador suele quedar en una situación de deuda con el armador, bien sea porque le pide prestado dinero en efectivo o porque le solicita ciertos instrumentos de trabajo como son anzuelos, cuerdas y plomos, los cuales deberá pagar con una parte del producto capturado. Esto quiere decir que antes de iniciar la faena, el pescador ya ha contraído una deuda con quien ahora será su *patrón*, misma que puede incrementarse si regresa con cantidades insuficientes de pescado. A ese respecto, Chanito, hijo de uno de los *campamenteros* más reputados, decía lo siguiente:

A ellos [los pescadores] les pagan barato el kilo. En una noche necesitan mínimo unos quince kilos [de huachinango] para hacer algo, porque si no hasta quedan debiendo. Cuando a veces sólo traen tres kilos, eso son sesenta pesos y si antes de entrar piden prestado al patrón cincuenta pesos, y a algunos que les gusta el vicio y compran cigarrillos, pues ya nada más le van a quedar dos pesos. Ahí el que gana es el patrón. A esos vatos les toca difícil. El que no saca buena cantidad se jode. Se lo chingan. Porque ya comienza a quedar debiendo (6 de septiembre de 2013).

En general, los adeudos se generan e incrementan en los meses de lluvias, época caracterizada por la poca afluencia de dinero, los magros volúmenes de captura y una escasez generalizada: “Con las aguas que casi no hay, entonces pide uno prestado, pide prestado y ya debe. De ahí uno compra cigarrillos, refresco, chile, huevo, tortilla... tres mil quinientos debo, por todo el tiempo que llevo acá con la patrona” (Javier, 1 de mayo de 2016). Como bien apuntaba Javier, el dinero que el trabajador solicita suele emplearlo en la compra de víveres y artículos de consumo diario; no obstante, también lo gasta para adquirir cosas que habrá de utilizar en el curso de las faenas, desde los accesorios que acompañan a las *cuerdas* hasta la *cháchara* (galletas, frituras, refresco, cigarrillos) que consumirá en el mar. Eventualmente, hay quienes piden prestado para atender cuestiones de mayor urgencia como enfermedades –propias o de algún familiar-, gastos funerarios o incluso viajes al *Norte*.

¹⁴⁴ En la actualidad, existe un fértil campo de investigación alrededor de la “antropología de la deuda”, focalizada en los variados mecanismos e intercambios financieros cotidianos –créditos, ahorros, fiados, pagos diferidos, préstamos- entre campesinos, jornaleros, obreros, amas de casa y comerciantes en sectores rurales y urbanos de México y otros países (Villarreal, 2004 y 2014).

Los pescadores dueños de lancha también pueden endeudarse con los *campamenteros*, pues aunque son propietarios del principal medio de producción no siempre disponen de dinero para costear los gastos de operación. En el momento en que el armador le realiza el préstamo –o le suministra la gasolina que requiere la embarcación-, el dueño de lancha queda en una situación desventajosa: ya no podrá vender su captura al que mejor le pague sino únicamente a su acreedor, quien además le dará un precio por kilo más barato del usual (por ejemplo, si le daban \$40 por un kilo de huachinango o \$10 por uno de cocinero, con el préstamo el armador pagará \$10 y \$5 menos, respectivamente). Así, la autonomía relativa de la cual goza se ve contrarrestada en cuanto pasa de ser un pescador independiente a un trabajador de *campamento*, por lo menos hasta que se libere del adeudo.

De este modo, el endeude genera un vínculo laboral entre comerciantes y pescadores –con y sin lancha-, en virtud del cual los últimos se ven obligados a trabajar para los primeros hasta tanto cancelen el empréstito; nunca un pescador podrá laborar en otro *campamento* si antes no ha cubierto la totalidad de la deuda con el *patrón* actual. Para lograrlo, hay dos vías que puede seguir. La primera consiste en evitar lo más posible el aumento de la deuda –o, inclusive, la generación de la misma-, como bien procura hacer Pájaro:

Yo no me endeudo con ningún patrón. A ninguno le debo. No me gusta así, porque si comienza a quedar debiendo, cuando entrega uno le empiezan a descontar y ya no me gusta eso. Aquí hay unos que deben tres mil, cinco mil. Polonio, ¿lo conoce? Él debe a Rogelio veinte mil, dicen. Veinte mil. Nooo, así cuándo va a salir de la deuda. A menos que se la paguen, Colombia, pero veinte mil es mucha feria... Yo trabajo sin patrón. No pido prestado y así me va mejor (16 de julio de 2016).

La segunda vía, como brevemente se sugiere en el relato anterior, implica la intermediación de otro *campamentero* que acceda a pagar el monto que debe el pescador. Ello ocurre sobre todo cuando un armador está interesado en contar con los servicios de un pescador particular, reputado por sus exitosas faenas pesqueras, quien sin embargo está atado a un *campamento* debido a los préstamos no pagados. En este caso, el endeude se acaba con un *patrón* pero se inicia con otro; por ende, en esta vía la relación acreedor-deudor lejos de acabarse se renueva una y otra vez, como bien lo analiza doña Cirina:

En veces hay un [pescador] que es muy bueno, y un patrón le dice “ven cabrón, vente conmigo a trabajar”, y el otro le dice “No puedo, le estoy debiendo tres mil a mi

patrón”, o lo que sea. “No importa, vente conmigo. Yo te los consigo pero vente conmigo a trabajar, cabrón”. Y sí se los paga al otro y ya el pescador que es bueno se va a trabajar con él... Pero entonces, ya queda debiéndole a éste. Es lo mismo. *Sigue estando encerrado en la deuda* (7 de septiembre de 2013. Énfasis añadido).

Llegados a este punto, resulta pertinente la anotación de Magdalena Villarreal respecto al escenario de endeudamiento en las relaciones de patronazgo de los sectores rurales de México: “Un empleado puede tratar de pagar el préstamo rápidamente de tal manera que quede en libertad para acceder a otras opciones de trabajo, o puede preferir pagar lentamente y así asegurarse una fuente de empleo por un periodo más largo” (2004a: 335). Los pescadores *fareños* –en especial, los que carecen de embarcación propia- se mueven entre estas dos vías: por un lado, hay quienes procuran no pedir préstamos o pagarlos rápidamente a fin de tener la libertad de escoger al empleador, como es el caso de Pájaro. Por otro lado, hay algunos a los que poco les preocupa el adeudo, no sólo porque así aseguran una relativa estabilidad laboral sino porque se sienten cómodos con el empleador actual; a ese respecto, Javier comentaba: “O sea, yo estoy bien acá, todavía no me quiero ir. Pero si alguien me quiere, habla con ella [la *patrona*] y le paga la deuda. Así fue con Rogelio, me salí porque ella pagó lo que le debía” (1 de mayo de 2016).

Al igual que en otros escenarios (Long y Villarreal, 2004), la dinámica del endeude en Punta Maldonado presenta una cierta ambigüedad en la medida en que los *patrones* no especifican los plazos del pago y los trabajadores tampoco presionan por saber los términos del mismo; lo único cierto es que una vez generada la deuda, el pescador se ve obligado a pagar con el fruto de su esfuerzo: el pescado. Pero conforme crece el monto a cancelar, el vínculo con el *campamentero* se torna aún más forzoso. Si el pescador es propietario de lancha, y si la deuda aumenta hasta un punto insalvable, existe la posibilidad de que incluso pierda la embarcación en favor del comerciante: “Hay muchos que tienen su lanchita, pero deben quince mil [pesos]. Imagínate, qué negocio es ese. Noo eso no es negocio. Al ratico lo demanda el patrón y le quita la lancha porque de dónde le paga quince mil pesos” (Evaristo, 12 de octubre de 2013). Ahora, si el pescador no tiene embarcación, al armador no le resta otra cosa que coaccionarlo de otras formas; por ejemplo, si aquel se niega a trabajar para su *patrón*, este “lo manda traer” o recurre al comisario municipal para obligarlo a pescar o a pagar el préstamo, so pena de cárcel:

Cuando [los pescadores] deben los mandan a traer. Como ora, van y los buscan pa que vayan a pescar; si no quieren, te dicen otra vez, y otra vez más. A la tercera, lo echan preso. Como quiera lo echan preso porque el patrón dice: “Me debe dinero y tampoco quiere ir a pescar”. *El pescador le pertenece, él lo compra*. Lo compra al pescador. Ahí lo trae hasta que no pague el adeudo, por eso lo obliga a que pesque. Y si no va, lo mandan a traer (Santiago, 26 de abril de 2015. Énfasis añadido).

Las palabras de Santiago son muy dicientes de la sensación que su juicio provoca la dinámica de endeudamiento: la idea de que el pescador “pertenece” al *patrón*, quien lo “obliga” a pescar hasta tanto no se salde la deuda. Más todavía, para Santiago así como para muchos pescadores, el vínculo entre acreedores y deudores es percibido como si estos últimos fueran objetos que circulan de un lado a otro, susceptibles de ser “comprados” o “vendidos”: “A algunos los compran. Como ora a Polonio, él trabajaba con Chave y luego Rogelio lo compró. Pagó doce mil pesos que era lo que le debía a Chave. Pero con eso sólo cambió de patrón porque la deuda sigue” (26 de abril de 2015). En ese tenor, Cirina, la madre de Santiago, acotaba lo siguiente:

Por eso es que *el pescador no puede salir de pescador*. Les pagan muy barato y fuera de eso hasta le quedan debiendo al patrón, porque a veces llegan y no traen mucho, y ya éste les ha prestado antes, entonces comienzan a deber, a deber y ya nunca salen del adeudo [...] *Yo les digo a mis hijos que eso es como cuando los negros eran esclavos de los españoles, porque no tienen cómo salirse*. El pescador no puede salir de pescador... (7 de septiembre de 2013. Énfasis añadido).

A juzgar por los anteriores comentarios, parecería que la relación entre pescadores y patronos es completamente asimétrica y opresiva, una cuasi-esclavitud de la cual no pueden escapar los trabajadores –o por lo menos eso colijo de la apreciación de doña Cirina al equiparar esta dinámica con la esclavización colonial-. Sin embargo, sin desconocer las claras asimetrías laborales existentes, el panorama no es tan desalentador como podría parecer.

En primer lugar, entre armadores y pescadores también se forjan lazos de amistad, compadrazgo y padrinazgo que atenúan la asimetría laboral: *campamenteros* que son padrinos o madrinas de los trabajadores, o bien, sus compadres o amigos de toda la vida, son más laxos en el cobro de los adeudos, que inclusive pueden llegar a condonar. En segundo lugar, como mencioné antes, la ambigüedad en los términos de la relación hace que para el empleador no haya apremio en el cobro de la deuda, siempre y cuando el empleado continúe

trabajando en su *campamento*; asimismo, para el trabajador el préstamo otorgado no implica la devolución con intereses. Por último, hay *campamenteros* que, siendo conscientes del valor de los pescadores en cuanto fuerza de trabajo, procuran darles un buen trato; a la larga, saben que buena parte de su estabilidad económica depende del esfuerzo de los trabajadores, y por lo mismo, no sólo no se muestran toscos en el trato personal sino que expresan su dadivosidad a través de los préstamos que sus pescadores pudieran necesitar en un momento dado:

Aquí hay que cuidar a la gente, de bajos recursos, a la gente que no tiene, darle algo, que coma, que tenga para que pueda... No puedes verlo como menos: “Agg, tú no eres nada”. No señor, un trabajador se respeta para que te respete. Un trabajador, porque sea trabajador, no le vas a gritar. “Mira, ven, ven, ven, te dije que hiciera eso, allí recoge eso, haz eso, pon eso”. Pero: “Eyyy hijo de tu chingada madre, vete culero”. No. Hay que respetarlo. Porque es una persona. Es una persona. Es un trabajador, es un trabajador. *Y sin él, tú, no eres nada. Tú tienes que trabajar para él, y tienes que trabajar para ti.* Es una persona que te está, te está, te está dando de comer a ti, pues. ¿Me entiendes? *Es como una máquina, un carro, cuídalo porque, pues, de ahí vives ¿me entiendes?* Al trabajador hay que, hay que respetarlo, y si está enfermo, su mujer, un hijo, “aquí está mano, ten, aunque sea mil pesos y si te sirve ven, y llévalo al médico”. Ese es el patrón (Chano, 1 de mayo de 2016. Énfasis añadido).

Así las cosas, aunque algunos *fareños* lo perciban de tal modo, el endeude no necesariamente es una práctica “esclavizadora”. A las razones arriba expuestas debo añadir una más: la inestabilidad de la actividad pesquera ofrece al trabajador la posibilidad de salir del adeudo en pocas pero exitosas jornadas de labor en el mar. Ello sucede sobre todo en los tiempos de secas, cuando abundan recursos “de primera” como los *guachos jaiberos* o las langostas, o también en ciertos momentos del período de lluvias, cuando una *porracera* inesperada de sierra o de blanco aunada a la alta demanda del mercado genera sumas exorbitantes de dinero. De ahí que algunos se sientan despreocupados por las deudas contraídas con el *patrón*, pues en el curso mismo de la actividad pesquera no sólo avizoran la oportunidad de pagar el préstamo sino de obtener un margen de ganancia: “Pa mí deber cinco mil pesos no es nada. ¡Qué no le debía yo a Lina \$16.000! Con toda la jaiba que llegó le pagué y todavía me dio hasta nueve mil. En tres pescas saqué todo eso” (Plátano, 2 de diciembre de 2016).

La narración de Plátano evidencia la naturaleza dinámica del mercado pesquero, misma que propicia salidas al endeudamiento de muchos pescadores e, incluso, revierte la relación en su favor. En efecto, cuando la bonanza de un determinado pescado y su alta demanda –por

ejemplo, el *guacho* en Semana Santa- suponen cuantiosos ingresos para los pescadores, se generan escenas en las que el *campamentero* puede quedar debiéndole al trabajador el monto correspondiente por el producto recibido. Empero, en tales situaciones, el *patrón* hace gala de tres estrategias para no perder su dominio de la relación: a) demora el pago, aduciendo que los compradores de Acapulco a su vez no le han pagado lo que le corresponde; b) estipula a los pescadores un menor precio por kilo de producto, argumentando abarrotamiento en los mercados de la región; y c) altera la contabilidad según sea su conveniencia, a fin de reducir el monto que debe pagar al trabajador. Rápidamente referiré cada una.

La dilación del pago —o su realización a cuentagotas- es una queja común en los pescadores, en especial cuando acumulan más de una semana de pescas continuas sin recibir el ingreso completo: “No me gusta que nunca tienen el dinero listo. Si uno les cobra, ‘Ah, te pago la mitad, en lo que lo llevan a Acapulco a vender. Toma 300. Luego te paso’. Y uno ocupa la feria en ese momento” (Marco, 12 de noviembre de 2016); “Aquí estos chingaos te deben cinco mil, tres mil y se lo van dando: ‘Ten dos mil. Ten mil pesos porque no me pagaron. Ten trescientos, aunque sea porque voy mal’. Esa pendejada” (Romualdo, 29 de octubre de 2013). Este tipo de situaciones ocurre con mayor frecuencia entre armadores y pescadores con lancha, quienes en jornadas de alta demanda y buena producción pueden ingresar hasta \$30.000 libres de gastos, en una semana. A causa de estos altos montos, los armadores demoran la paga esgrimiendo que los compradores de Acapulco o Pinotepa tampoco les han realizado el desembolso, razón que los pescadores suelen tomar por falsa.

La otra alternativa que adoptan los *campamenteros* consiste en pagar un menor precio por kilo. Pude comprobar numerosas veces cómo los precios del pescado caían dramáticamente de un día para otro: un kilo de huachinango que a inicio de semana era pagado a \$25 al pescador sin lancha, o uno de sierra pagado a \$15, al final de la misma bajaban a los \$10 y \$3 respectivamente, en razón al abarrotamiento de los mercados regionales. O por lo menos ese era el argumento enunciado por los *patrones* cuando informaban a sus empleados de la modificación en la paga: “Es que no hay mercado. No lo hay. Ayer todavía pude vender a cuarenta el kilo. Ahora ya está en treinta... Porque ellos allá son los que dicen cuánto van a pagar. En Acapulco, Pinotepa, Marquelia. No lo quieren, entonces bajan el precio” (Chano, 5 de mayo de 2016). Ciertamente, un mercado tan dinámico como el del pescado bien puede

llevar a oscilaciones drásticas en los precios de acuerdo con la oferta y la demanda; pero en este punto, los pescadores no suelen conocer el valor real que alcanzan los productos de su labor en los mercados regionales, motivo por el cual desconfían del *campamentero* y asumen que éste baja los precios intencionalmente o que no los sube aun cuando pudieran haberse incrementado en Acapulco o Pinotepa:

Por eso a mí me desanima a veces la pesca, me desanima. Está todo caro y no sale, porque el pescado lo dan barato. Todo eso me encabrona. Son puros enmañados estos de aca. Todos se arropan con la misma sábana (Romualdo, 29 de octubre de 2013).

¡Sí le bajan siempre! Pero allá [en Acapulco] lo venden igual. En setenta, ochenta. Acá sí le bajan, ya no lo pagan a veinticinco sino a veinte, a quince. Le bajan al pescador, pero ellos lo siguen entregando al mismo precio allá (Ramona, 29 de julio de 2016).

En ese sentido, aunque es un hecho que el abarrotamiento del pescado produce un descenso en su precio, en los pescadores siempre queda la sospecha de que el *patrón* no es realmente sincero cuando les comunica el valor exacto que adquiere el producto en un momento dado. Por el contrario, la idea común es que “se ponen de acuerdo entre todos” a la hora de fijar un precio bajo para el pescador: “Están enmañados todos. Son colmilludos. Se ponen de acuerdo y dicen ‘te voy a pagar a tanto’. ¿Bueno? Así son los acaparadores” (Coronado, 5 de mayo de 2016). Similarmente, otro pescador con lancha narraba lo siguiente:

En la Semana Santa, una semana antes, lo estaban pagando [el huachinango] a sesenta [pesos], al dueño de lancha. Ya treinta al pescador. En las primeras veces. Ya después de Semana Santa cuando se abarrotó el mercado en Acapulco le bajaron de un solo tirón diez pesos. Ya fue a cincuenta al dueño de lancha. Después a cuarenta. Y al pescador a veinte. Ahora a 30 [al dueño de lancha] y al pescador a quince, a diez. Ellos se ponen de acuerdo, entre todos hablan y dicen cuánto van a pagar. Así les estén pagando bien allá en Acapulco, ellos acuerdan pagar barato acá pa chingarse el dinero ellos y quedarse con la mayor parte. “Si comoquiera van a pescar”, dicen ellos, los del campamento. “Comoquiera pescan”. Y sí, muchos por la necesidad lo hacen, van. No hay una huelga o algo, no tienen con qué reclamar (Capi, 29 de abril de 2016).

De este modo, el relativo desconocimiento que tienen del mercado regional y la falta de un contacto estrecho y directo con el mismo son desventajas para los pescadores *fareños* que los comerciantes capitalizan muy bien a su favor, a la hora de mantener el endeude o de evitar un saldo beneficioso para el trabajador cuando hay *porraceras* de pescado o afluencia de

langosta. En esa medida, el abaratamiento del precio del producto no siempre se establece con claridad; muchas veces, los pescadores van al mar pensando en que les pagarán a un precio, pero al volver el patrón les estipula otro distinto (más bajo, por supuesto):

El problema está en que no me digan cuánto me van a pagar antes de ir a pescar, para ver si me conviene o no. Me dicen ya después de que fui, “no, pues, te voy a dar tanto. A quince”. Eso es lo que choca. Ya fui. Pues ni modo que regale el pescado. Y muchos patrones tienen esa fea costumbre (Tino, 5 de mayo de 2016).

La tercera estrategia mediante la cual los *campamenteros* mantienen tanto el endeudamiento como la asimetría sobre los pescadores tiene que ver con el manejo de la contabilidad. Me refiero a equivocaciones en las cuentas como, por ejemplo, registrar en la libreta un peso menor al indicado en la báscula; apuntar gastos adicionales que el trabajador no haya realizado (un anzuelo de más, un refresco no pedido); errar las sumas y las restas al momento de la paga, siempre en favor del comerciante; o “extraviar” el cuaderno de cuentas cuando el saldo comienza a ser beneficioso para el trabajador. Por todo lo anterior, algunos pescadores prefieren ir al *campamento* en compañía de sus esposas o hijas, quienes anotan todos los valores mencionados –la cantidad de producto que entregan, lo que todavía adeudan al *patrón*, los precios por producto según el día, etc.–, a fin de impedir esa clase de situaciones.

En resumen, la relación de endeude manifiesta y reproduce la jerarquía existente entre los armadores y los pescadores. Si bien el lazo no es tan asfixiante u opresivo como consideran algunos pobladores, es evidente una clara asimetría en donde los primeros se imponen sobre los segundos. No sólo porque perciben una mayor parte de los ingresos por cada kilo de producto que reciben de los trabajadores, sino porque su participación en el proceso de captura es nula. A ese respecto, en una plática informal Pájaro le comentó a Sergio: “siempre la *feria* le queda al patrón”, a lo que este último le contestó: “y sentado el patrón, sin mover ni un dedo, viendo la tele” (22 de julio de 2016). La conversación reflejaba un sentir generalizado de los pescadores frente a los *campamenteros*, quienes obtienen una mayor ganancia que aquellos sin tener que *sufrir* los contratiempos de la acción pesquera: el desvelo, el frío, el desgaste físico, la peligrosidad del mar. En virtud de ello, reafirman la cualidad de *pescadores legítimos* ante actores que, retomando algunos planteamientos de Luis María Gatti, parecieran aglutinar en una sola figura los rasgos del empresario y del hacendado:

Los “armadores” son [...] empresarios con capital suficiente para comprar y operar barcos e incluso flotillas de barcos, mantener el reciclamiento del capital y el abastecimiento de refacciones de todas las artes de pesca, [tener] capital disponible para gasolina, para el avío de los pescadores, etc., [poseer] fábricas de hielo, transportes terrestres y fácil acceso a créditos [...] Estos armadores, en muchos casos, representan también a los hacendados de la pesca [...] en el sentido de que mantienen con la fuerza de trabajo una relación absolutamente personalizada, paternalista, donde existe incluso la tienda de raya” (Gatti, 1985: 47).

En ese orden de ideas, la relación de endeudamiento bien podría leerse como una dinámica que reproduce el antagonismo entre *campamenteros* y pescadores, quienes no sólo sobresalen por su “saber pescar” y su “praxis pesquera” sino, además, por su entera dependencia del recurso pesquero. Este conjunto de elementos es lo que los hace *ligítimos* frente a los comerciantes del pescado, que en la mayoría de casos no saben pescar, no se aventuran día a día en el mar y no dependen exclusivamente del producto pesquero. Ya lo decía Pájaro de su tío Chano, un *campamentero*: “ellos tienen para defenderse, tienen sus corrales, su ganado. *De ahí viven*” (16 de julio de 2016. Énfasis añadido). A diferencia de los armadores, los pescadores “viven” –en el sentido más literal del término- de la actividad pesquera. En las siguientes secciones profundizaré en las dinámicas concretas que marcan el devenir cotidiano de estos pescadores *ligítimos*, tanto en el ámbito de la captura del pescado como en el de su distribución y comercialización.

Pescadores *fareños*: relaciones y dinámicas en el proceso de captura.

En los capítulos precedentes di cuenta de varios aspectos concernientes a la pesca en su “sentido estricto”, desde el conocimiento empírico del entorno físico-biótico hasta las distintas maneras de capturar las especies marinas. A continuación examinaré más a fondo los relacionamientos laborales que sostienen los pescadores *fareños* en su cotidianidad, los cuales discurren en dos planos: por un lado, entre la jerarquía y la igualdad, y por el otro, entre la reciprocidad y la competitividad. De esta forma, pretendo mostrar las dinámicas concretas que signan su día a día tanto en el mar como en la playa, con respecto al proceso de obtención del recurso pesquero. Puntualmente, abordaré tres elementos característicos en todas las unidades productivas: a) las lógicas de simetría y asimetría; b) las lógicas de solidaridad y reciprocidad; y c) las lógicas de individualismo y competitividad.

Motoristas y tripulantes: simetría y asimetría en la unidad pesquera.

En Punta Maldonado, los grupos de pesca están integrados por entre tres y cuatro hombres. En cualquiera de ellos, ya sea que laboren para un *campamentero* o junto a un dueño de lancha, hay alguien que además de pescar se encarga de maniobrar la embarcación desde que zarpa hasta que retorna a la playa: el *motorista*. En esencia, este pescador funge como capitán del equipo no sólo porque conduce la lancha y es el responsable de la misma sino porque decide a qué *pescaderos* ir y cuánto tiempo permanecer allí (si bien acepta las sugerencias de sus compañeros, en últimas es él quien toma la decisión final). También suele ser él quien se encarga de instalar la luz eléctrica dentro y fuera de la lancha –recuérdese que la pesca es sobre todo nocturna-; manejar el navegador o GPS para la localización de los puntos de pesca; indicar a sus compañeros la necesidad de *garetear*¹⁴⁵ en zonas aún no registradas en el GPS; y *varar* la embarcación en la playa. Empero, hay tareas que muy rara vez realiza durante una faena; por ejemplo, no enhiela el pescado –algo imprescindible a fin de conservar el producto en buen estado- y tampoco *fondea* la lancha –siempre que se ha escogido un punto de pesca es menester anclar la embarcación con los *grampines*-, acciones que de forma alternada efectúan sus dos o tres compañeros.

Por lo general, la persona que ocupa el rol de *motorista* entre los pescadores dueños de lancha es, justamente, el propietario de la embarcación. Nadie mejor que él podría responsabilizarse del buen manejo de la lancha y del éxito (o fracaso) de la jornada; si en algunas faenas opta por quedarse en casa, lo usual es que delegue la responsabilidad del motor al familiar con mayor experticia en la navegación. En cuanto a los *campamenteros*, los capitanes deben ser hombres de su entera confianza capaces de llevar a buen puerto cada jornada en el mar; por ende, se trata sobre todo de pescadores experimentados que llevan varios años laborando para ellos, razón por la que también les nombran *de planta* o *fijos*. En menor medida, hay *motoristas* que adquieren tal rol porque, en virtud de su unión matrimonial con las hijas de

¹⁴⁵ Aquí la palabra *garetear* tiene un significado un tanto diferente al usual en la jerga de los navegantes (navegar la embarcación merced de la corriente o de los vientos). En El Faro, un equivalente aproximado sería “explorar” o “catear”, pues la palabra se utiliza para establecer si en un determinado punto hay o no hay pescado. Cuando un pescador *garetea*, avienta su cuerda al mar a una cierta profundidad, sin que la lancha haya sido atrancada con el *grampín*; si al cabo de un par de minutos captura uno o varios pescados, habría un buen indicio para llevar a cabo la faena en dicho lugar –y, ahí sí, atrancar la embarcación-. Esto suele suceder cuando no se sabe en dónde pescar o cuando el grupo quiere detectar nuevos *pescaderos*.

los acaparadores, se integran al grupo familiar de éstos (ahora en condición de yernos) y asumen obligaciones como la de llevar la lancha y ser capitanes de las unidades pesqueras.¹⁴⁶ Tal situación es poco usual –entre otras cosas, porque los *campamenteros* procuran que sus hijas no se casen con pescadores¹⁴⁷-, pero muestra que, si bien los lazos de parentesco (en este caso por alianza) son poco importantes en la conformación de los grupos de pesca que laboran para los *campamenteros*, en algunos casos no están totalmente ausentes.

De esta manera, al interior de cada unidad pesquera hay un miembro más o menos estable que es el *motorista*, quien además hace las veces de capitán de lancha siendo el responsable de la misma. Los demás tripulantes de la embarcación suelen trabajar en ese grupo de pesca durante semanas e incluso meses, pero a la larga, como bien decía un *campamentero*, “nunca son fijos, fijos. Como ora me llegan trabajadores del *campamento* de fulano y los que trabajaban conmigo se fueron donde él. Eso es así. Se puede decir que van cambiando de uno al otro y al otro y así” (Eddie, 15 de octubre de 2013). Algunas veces, el empleador prescinde de uno o varios pescadores puesto que no está satisfecho con su rendimiento o por algún problema de índole personal. Pero en otras ocasiones, siempre y cuando no existan adeudos de por medio, son los pescadores quienes deciden dejar un *campamento* dado, ya sea porque encuentran una mejor remuneración en otro o por causa de relaciones conflictivas con el empleador; Felipe y Santiago, pescadores, ejemplifican estas dos situaciones:

Si un día llega un patrón y me dice “vente a trabajar conmigo, te pago a 25 el kilo” y el otro me paga a 20, pues me voy con aquel. A veces llega el patrón y le dice a uno

¹⁴⁶ Hay un aspecto aquí que resulta bastante llamativo. En Punta Maldonado, como en toda la Costa Chica, los patrones “tradicionales” de matrimonio y residencia son patri-virilocales (Díaz, 1995 y 2003); es decir, cuando una pareja se casa lo usual es que la esposa se vaya a vivir con la familia de su esposo, hasta tanto éste sea capaz de construir una vivienda aparte de la de su padre (momento en el que la residencia pasa a ser neolocal). Sin embargo, en estos casos de pescadores que se casan con las hijas de *campamenteros* –hombres, como he insistido, de mayor poder económico y prestigio social-, pareciera que el patrón residencial se torna uxorilocal: ahora son los esposos quienes se trasladan a la casa de sus esposas y se acogen a las reglas que allí rigen. En esta situación, es la posición de clase la que modifica el patrón de residencia: si el padre de la esposa no fuera *campamentero*, probablemente no habría desviaciones al “modelo tradicional”.

¹⁴⁷ A ese respecto, hubo un suceso que varios pescadores me relataron durante la estancia. Hace algunos años, la joven hija de un *campamentero* se *jujó* con un pescador de la localidad, es decir, se fue a dormir en su casa por acuerdo mutuo –lo cual dio inicio al rito matrimonial que concluye con la boda y la fiesta-. Sin embargo, el padre de la joven nunca estuvo de acuerdo con ese posible enlace conyugal, y días después del *arreglo* –fase del ritual en que la comitiva del novio se acerca a la casa de la novia a fin de acordar la fecha y otros detalles de la boda-, a la mujer la llamaron del hogar del abuelo paterno –situación de por sí atípica-, y tras arribar a la casa de éste no le dejaron salir durante varias semanas. De esta forma, para desconcierto del pescador, el *campamentero* le había *quitado la novia* y deshecho así cualquier posibilidad de alianza matrimonial. Años más tarde, la joven sería casada con un amigo de su padre, otro *campamentero* proveniente de Ometepec.

“¿Por qué no viniste a trabajar?”, “Ah, es que acá me pagaban a 25”, Entonces luego dice “Pues regrésate conmigo y te pago a 25 también”, y así se van peleando por uno, pero claro, eso también depende de qué tan bueno sea (Felipe, 29 de agosto de 2013).

Ellos se creen los más chingones. Como tienen dinero, creen que son chingones y pueden gritar al trabajador, tratarlo mal. Pero el que se desvela es uno. El que pasa frío y hambre y trabaja es uno. El que aguanta en el mar y saca el pescado es uno. Yo por eso no trabajo con ellos. No me gusta que me traten mal. Él es uno que luego luego se enoja, los trata de pinches pendejos (Santiago, 24 de octubre de 2013).

Así, en contraste con la estabilidad del *motorista* –quien, reitero, es un pescador dueño de lancha o un pescador *de planta* al interior de un *campamento*- los demás tripulantes se caracterizan por su alta movilidad; no sólo transitan de un *campamento* a otro sino que se mueven entre distintas embarcaciones que pertenecen a un mismo *campamentero*. “Yo voy [a pescar] donde *jalle*”, decía Pájaro en una ocasión en que le pregunté en dónde y con quién iba a pescar usualmente (4 de mayo de 2016); de igual modo, Javier daba cuenta de la variabilidad laboral que implicaba su trabajo en el mar: “Yo pesco donde sea. Voy y pregunto si hay chance y, si lo hay, salgo. Pregunto con quién puedo ir” (27 de septiembre de 2013). No obstante, esta fluidez está supeditada a las relaciones de endeudamiento anteriormente comentadas, ya que un trabajador difícilmente podrá cambiar de *patrón* si entre ellos media un adeudo grande –a menos, claro, que el nuevo empleador se ofrezca a pagar el saldo debido.

A partir del momento en que *jalla lugar* en una lancha, el pescador tripulante puede adquirir un sitio relativamente fijo dentro del grupo si su desempeño es visto con buenos ojos por el *motorista* –pero, sobre todo, por el *campamentero*-, y si asegura volver para la faena siguiente –situación que se determina al final de la jornada-. Empero, la estabilidad lograda se puede perder si, como referí antes, el pescador encuentra una mayor remuneración o un mejor trato en otra embarcación o con otro empleador; también operan motivos un tanto más incidentales como por ejemplo: malestares contraídos y accidentes acaecidos en el ejercicio del trabajo (gripes, *calenturas*, eventuales lesiones), ausencias temporales de la localidad (cuando el pescador asiste a las fiestas de otros pueblos o visita a familiares de locaciones vecinas como *Cuaji* o San Nicolás), compromisos personales (la boda de un hijo, el velorio de un pariente), o la decisión de dedicar varias jornadas al ocio y la *divertición* en el billar (escena harto frecuente, en especial, en las temporadas de *porraceras* de pescado que suponen altos e

intempestivos ingresos). En todos esos casos, es factible que el tripulante pierda el lugar ganado toda vez que el capitán busca a otros pescadores que lo reemplacen cualquiera sea su motivo; bien decía Juan, *motorista* y dueño de lancha: “el que sea y quiera busco yo para ir a pescar” (27 de septiembre de 2013).

En ese orden de ideas, debido a la movilidad de los pescadores-tripulantes, las unidades pesqueras se rearmen de manera constante (de hecho, durante mi estancia muy rara vez hubo un grupo de pesca que estuviera integrado por las mismas personas tras más de dos semanas consecutivas). Solamente en aquellos grupos constituidos alrededor de un dueño de lancha que dispone de la fuerza de trabajo de parientes con los cuales comparte una misma unidad doméstica, es posible advertir una organización más estable en el tiempo. Por lo demás, las embarcaciones son tripuladas por pescadores que fluctúan continuamente entre una y otra, y la única persona que a lo largo de semanas y meses tiene su puesto asegurado al interior de una lancha es el *motorista*.

Sin embargo, la estabilidad de algunos capitanes puede tambalearse en ciertos momentos de la temporada de lluvias, cuando la pesca es muy escasa y son más las pérdidas que las ganancias, ya sea porque los *campamenteros* optan por dejar algunas de sus lanchas en playa o porque los propios *motoristas* prefieren no hacerse cargo de la embarcación asignada dadas las adversidades meteorológicas. En tales casos, los capitanes de las lanchas estacionadas entran como pescadores-tripulantes de las embarcaciones que sí van al mar; es decir, pasan de ser capitanes a tripulantes de otro *motorista*. No obstante, la situación vuelve a su curso normal cuando las lanchas improductivas vuelven a ser puestas en circulación, lo que ocurre con el advenimiento de alguna *porracera* de pescado o de climas un tanto más benignos –sin tempestades ni tormentas–.

Recapitulando, en las unidades pesqueras de Punta Maldonado existe una doble dinámica de jerarquización y movilidad. Jerarquización, porque dentro de cada embarcación hay alguien que asume el liderazgo y se hace responsable de la lancha y el manejo del motor, pero también –en la medida en que decide en dónde y por cuánto tiempo pescar– del éxito o fracaso de la jornada; esta persona, mejor conocida como *motorista*, funge como capitán sobre la base de sus varios años de experiencia y suele ser el único que tiene un lugar fijo al interior de la lancha –motivo por el cual se le considera pescador *de planta*–. Por otro lado, los grupos de

pesca se caracterizan por la circulación de sus tripulantes, hombres que por lo general no tienen un sitio asegurado en una lancha y por tanto oscilan constantemente entre una y otra, ya sea que pertenezcan a un solo *campamentero* o que estén asociadas a otros *campamentos*. En todo caso, la relativa libertad de movimiento por parte del pescador-tripulante resulta tan notoria en el día a día de la pesca como lo es la jerarquía que, de la mano del pescador-*motorista*, opera al interior de cada unidad pesquera.

Por otra parte, aun cuando en los grupos de pesca hay una cierta jerarquía en la que uno de los integrantes funge como capitán, en el curso de la jornada no se marcan asimetrías claras entre los tripulantes de la embarcación. En esencia, todos son pescadores y como tal se reconocen a sí mismos y a sus compañeros. Así, si bien el *motorista* hace las veces de capitán de lancha, ello no implica que los demás miembros le manifiesten una especial reverencia o le perciban como “jefe” del grupo; a su turno, este último no se muestra arrogante o despótico ante sus colegas de pesca, pues corre el riesgo de perder legitimidad y ser objeto de burlas y críticas no sólo en su grupo sino entre los demás pescadores *fareños*. En el fondo, las relaciones entre pescadores se cimientan sobre un mutuo respeto en el que se reconoce el trabajo, la experiencia y el saber del otro, independientemente de si esa persona conduce o no la embarcación.

De este modo, en la base de las relaciones entre pescadores opera un principio de simetría según el cual todos son iguales en la medida en que hacen una misma cosa: pescar. Que alguien sea *motorista* no lo eleva a un pedestal ni lo hace sujeto de admiración especial; a la larga, se trata de un pescador más que jornada a jornada debe mostrarse a sí mismo y a sus compañeros la experiencia y el conocimiento que justamente lo han llevado a dirigir el motor y a ser el responsable de la embarcación. Ahora bien, hay pescadores que gozan de mayor fama y reputación gracias a sus exitosas experiencias en el mar –lo que se traduce en altísimos volúmenes de captura: 100, 200, 300 y más kilos de pescado en una sola jornada-, a su destreza en el uso de ciertas artes –verbigracia, la cimbra, la red de altura o el trasmallo-, o a su habilidad para capturar peces de gran tamaño y fuerza como los pargos y los *guachos jaiberos*. Empero, esta fama la deben ratificar día a día, en el devenir de las faenas pesqueras, de manera que no hay un tratamiento exclusivo hacia estos “pescadores reputados” y siempre se les valorará en función del trabajo que realicen cada jornada. Un hombre que vaya a pescar

sin hacerlo realmente (por ejemplo, que prefiera dormir o ver trabajar a los demás sin hacer él lo mismo), perderá el respeto de sus compañeros; ya no se le verá como a un igual, por más fama que ostente o le preceda.

Así las cosas, el principio jerárquico que a priori rige dentro de una unidad pesquera se nivela con otro principio igualitario que parte del mutuo reconocimiento entre los pescadores; no en vano estos últimos suelen referirse entre sí –ya sean o no *motoristas*- con la palabra *camarada*: a fin de cuentas son hombres que comparten actividades y experiencias diarias en el mar. Pero además, esta simetría se aprecia tanto en el ejercicio del trabajo como en los ingresos que se generan a raíz del mismo. Por un lado, como describí en el capítulo anterior, al interior de una embarcación todos hacen más o menos las mismas acciones y su esfuerzo es proporcional al de los demás; si se utilizan artefactos colectivos como el trasmallo o la cimbra, los pescadores realizan tareas simultáneas que permiten el correcto funcionamiento del aparejo, y si se emplean artes individuales como la cuerda, cada pescador ejecuta una misma acción aunque de manera separada. Es decir, hay un equilibrio en el esfuerzo que se lleva a cabo dentro de una lancha; incluso, las responsabilidades “adicionales” del *motorista* (conducir la embarcación, escoger los *pescaderos* y *varar* en playa) se compensan con las tareas que realizan alternadamente sus compañeros –y de las cuales aquel está totalmente exento- como son *fondear* la lancha y enhielar el pescado.

Por otro lado, al término de cada faena, los pescadores reciben un ingreso proporcional al fruto de su esfuerzo; si el producto capturado lo obtienen mediante un arte de uso colectivo, las ganancias las distribuyen en partes iguales, y si lo obtienen mediante un arte de uso individual, cada quien recibe su ingreso en función de lo que haya logrado sacar. Solamente quienes son pescadores dueños de lancha obtienen una mayor parte en las ganancias, como señalé al inicio. De todos modos, hay una proporcionalidad en el nivel de ingresos, situación completamente diferente a lo que ocurre en las pesquerías “industriales” o “de altura” –en donde cada pescador cumple siempre una misma tarea y tiene un porcentaje de ganancia establecido de antemano, que puede ser menor o mayor de acuerdo con su posición en la organización: el capitán recibe más, el segundo al mando un tanto menos y así sucesivamente hasta el último de la jerarquía, el “pavo” o “pacotillero” (Díaz, 1985: 63-64; Gatti, 1986: 58-59)-.

En suma, al interior de las embarcaciones, la cotidianidad de los pescadores *fareños* oscila entre un principio asimétrico que supone la prelación del *motorista* sobre sus compañeros (en tanto aquél es quien elige dónde pescar y es el primer responsable de la lancha y el motor) y un principio simétrico que sitúa a todos los pescadores en una misma posición (pues, en últimas, todos pescan por igual: realizan más o menos las mismas acciones y reciben un ingreso proporcional a su esfuerzo).

Somos camaradas: reciprocidad y compañerismo entre pescadores.

En términos generales, las relaciones entre los pescadores siguen una lógica que oscila entre la reciprocidad y la competitividad. Por un lado, hay un intercambio mutuo que se sustenta en la lógica del don –dar, recibir y devolver (Mauss, 2009)-, a través de la cual se refuerzan valores como el compañerismo y la solidaridad (Alcalá, 1992); por el otro, hay un afán por competir con el *camarada* que se rige tanto por la intención de lograr mejores ingresos como por la de obtener prestigio ante los demás, lo cual refuerza valores como el individualismo (López, 2004: 93-94). Esta lógica oscilatoria se manifiesta en varios actos de la cotidianidad, no únicamente al interior de un grupo de pesca sino también entre las distintas unidades pesqueras. Mostraré enseguida varias escenas que dan cuenta de estos relacionamientos antes, durante y después de una faena en el mar; primero, presentaré aquellas escenas en donde la reciprocidad es más marcada y luego describiré aquellas en las que la competitividad tiene una mayor figuración.

A) Primera escena. Bajar la lancha. Al comienzo de cualquier jornada pesquera, es menester arrastrar la embarcación de la playa a la orilla del mar; a este acto se le nombra *bajar la lancha* e implica el esfuerzo mancomunado de por lo menos siete a ocho hombres que deben empujar o jalar dicho objeto en una misma dirección. Debido al peso de la embarcación, es imposible lograr el objetivo si no participan más personas de las que componen una unidad pesquera; en otras palabras, es imprescindible la cooperación de dos o más grupos de pesca. En ese orden de ideas, la reciprocidad resulta vital para que los distintos equipos de trabajo puedan dar inicio a su faena: un grupo presta su fuerza para *bajar la lancha* de otro grupo, a cambio de que este último también ayude al primero a *bajar su lancha*.

Aunque esta dinámica suele ser común en el día a día de El Faro, muy a menudo ocurren situaciones que violan la lógica de reciprocidad y muestran un carácter individualista o poco solidario, por ejemplo, cuando un pescador no colabora a los miembros de otro grupo a *bajar su lancha*, o peor aún, cuando se rehúsa a hacerlo después de haber recibido ayuda. A ese respecto, presencié la conversación entre dos pescadores que hablaban sobre la indiferencia de un tercer pescador que se había negado a ayudar a sus colegas en esta tarea:

¡Eso no se hace! ¿Cómo no voy a ayudar a mi compañero, si todos somos pescadores, todos vivimos del mar, no, Taco? Por eso ya nadie le quiere ayudar a Yoni, porque ya la ha hecho varias veces; él se sube luego luego a la lancha y se va a pescar. Así fue la otra vez con Ocote y con Tambo, le ayudamos a bajar la lancha, y Tambo le dijo que le echara la mano... Caminó un poco, y se fue. ¡Se fue luego! Por eso nadie ya quiere ir con Yoni, de veras que sí. Es la oveja negra allá en la playa (Pájaro, 21 de julio de 2016).

La reacción de Pájaro ante la negativa de Yoni a devolver el favor recibido refleja, a mi modo de ver, ese ideal de camaradería que a priori debe haber entre pares. Ciertamente, como bien lo evidencia el displicente gesto de Yoni, las prácticas concretas no siempre son congruentes con las normas sociales, y a menudo ocurren actos que se desvían del “deber ser” o el “deber hacer”. Sin embargo, en el transcurso de la pesca, hay acciones que necesariamente precisan la colaboración de otras personas para poderse llevar a cabo, y ese es el caso de la bajada de lancha; a la larga, una actitud poco solidaria resultará contraproducente para aquel que se rehúsa a ofrecer su ayuda cuando otros la necesitan.

B) Segunda escena. Compartir materiales e insumos de pesca. En el curso de una faena puede suceder que, por algún motivo, un grupo de pesca carezca o no disponga de ciertos elementos que se emplean regularmente, por ejemplo, un *grampín* para *fondear* la lancha, un inversor eléctrico para la generación de luz, hielo extra para mantener fresco el pescado o carnada para efectuar la captura. Entonces, el *motorista* de dicho grupo –o alguno de sus *camaradas*– solicita a los miembros de otra embarcación los materiales faltantes que precisan para el ejercicio de su labor. Naturalmente, estos “préstamos” obligan a quienes fueron favorecidos a devolver el gesto en un futuro próximo.

Sin embargo, al igual que acontece con el acto de *bajar la lancha*, no siempre sale a flote la reciprocidad en escenas como la arriba descrita. Esto se vislumbra con mayor claridad cuando

los pescadores rehúsan dar carnada a sus colegas de otras lanchas, sobre todo, en los tiempos del *guacho jaibero*, pescado que constituye el principal objetivo de captura entre diciembre y abril; en este período abundan jaibas que constituyen la principal carnada para la captura de dicho pez, de manera que contar con tal recurso eleva las posibilidades de una jornada exitosa. En ese escenario, los pescadores pueden compartir jaiba a sus *camaradas* –lo que es común cuando se trata de parientes o amigos muy cercanos- o pueden decidir no hacerlo.

Mi experiencia con Darío y su grupo ejemplifica esta última situación. Al comienzo de una jornada en el mar, él notó que los crustáceos que llevaban serían insuficientes y por ende pidió un poco a los hombres de otra embarcación; estos se negaron, lo cual suscitó varios reproches por parte suya y de sus compañeros: “Agg, ya se va sabiendo cómo es la banda. Así es la banda de culera” (8 de abril de 2016). Unas horas más tarde, Darío se había encaminado hacia un nuevo *pescadero*, con la fortuna de haber podido recolectar jaiba en el rumbo; en esas, una lancha se acercó y quienes la tripulaban exclamaron: “¡Ese! ¡Ese! Él [*guacho*] quiere pura jaiba viva pero ya no tenemos, ese”. Con la mala experiencia precedente aún presente, Darío les dijo: “No, ya no traemos tampoco. Ya no hay. Se acabó”, tras lo cual encendió el motor y se alejó varios metros de aquella lancha.

Así, el acto de compartir insumos y materiales para la pesca –sobre todo las carnadas- no siempre ocurre en las relaciones entre pescadores; en ocasiones, el individualismo y el afán de obtener mejores capturas que los demás se imponen sobre los intercambios recíprocos y minan la solidaridad entre pescadores, incluso cuando integran una misma unidad productiva. Empero, tales actitudes individualistas no son duraderas ni sostenibles en el tiempo; como bien me comentaba don Epifanio, a la larga este tipo de comportamientos se vuelven en contra del propio pescador:

Antes yo era marrullero. O sea que si tenía yo la carnada la quería yo pa mí no más, pues. No la compartía al compañero. “Oye, ese, pásame calamar”. Me quedaba quieto y hacía el sordo. Pa uno sacar más, pues, ser más chingón. Pero no. Eso no está bien. Mi jefe también me lo decía, que no fuera así. Que compartiera, ayudara a los compañeros. Ya luego comenzaban a hablar mal de ti, que aquel es culero, que aquel se lo queda todo, y dejan de ir contigo. *A ti mismo no te conviene ser marrullero, egoísta. Te quedas solo y sin con quien ir a pescar.* Ya yo no soy así (30 de noviembre de 2016. Énfasis añadido).

En esa medida, aun cuando el espíritu de competencia conlleva a ciertos actos egoístas como denegar la carnada al *camarada* que lo solicita, en el fondo la reciprocidad resulta tanto o más importante en las relaciones entre pescadores, puesto que son estas las que posibilitan el ejercicio diario de las actividades en el mar. Por el contrario, y como bien afirmaba don Epifanio, las acciones *marrulleras* aíslan al pescador de sus redes sociales y, en últimas, le generan serios problemas como el hecho de que, en un momento dado, ya nadie quiera integrarlo en un grupo de pesca.

C) Tercera escena. Compartir alimentos y alternar tareas. En el curso de una faena nocturna, el espíritu de camaradería se activa en un momento específico: la cena. Por lo general, antes de desenrollar sus cuerdas o echar los trasmallos, en un lapso que usualmente transcurre entre las 8.00 y las 9.00 pm, los tripulantes de una lancha sacan los alimentos preparados por sus respectivas esposas –o, en el caso de ser solteros, comprados a otras mujeres del pueblo- y los comparten con sus compañeros. Tortillas, carne de *cuche*, pescado frito o empanizado, huevo enchilado, frijol, arroz, tacos dorados y salsa criolla circulan de un lado a otro de la embarcación, de igual modo que el refresco –en especial Coca Cola- y el jugo industrial de fruta; inclusive, aunque no tan frecuentemente, rotan cigarrillos “Delicados” o “Marlboro” para atenuar las ansias y pasar el tiempo.

Este tipo de vínculos simétricos están presentes en otros momentos de la jornada, por ejemplo, cuando los tripulantes realizan acciones de forma conjunta como enhielar el producto de todos o *achicar* la lancha en caso de lluvias torrenciales; asimismo, cuando alternan las tareas relativas al manejo del ancla, objeto que arrojan al mar si necesitan *fondear* la embarcación, y que levantan desde las profundidades si precisan moverse hacia un nuevo *pescadero* o de regreso al pueblo. Puesto que prevalece el principio de igualdad antes enunciado, estas actividades se suelen realizar simultáneamente o de manera alternada. No obstante, lo contrario también ocurre: hombres que evitan enhielar el pescado o que rehúyen la responsabilidad del *grampín*:

Íbamos los cinco en la lancha. Polo y yo en la proa. Tiramos dos grampines y él y yo los sacamos primero. A la segunda vez, era para que Chopo y don Tino lo hicieran ellos. Oye, pero si es algo que a todos nos toca. Tú vas primero y luego el otro y el otro, y así, por turnos, hasta empezar otra vez. Y Chopo no quiso subir grampín. ¿Tú

crees? Si es que eso es algo que todos hacemos por igual. Él quería que siempre fueran los mismos los que jalaran grampín y no, así no es. Si primero voy yo, después va el otro y así (Pájaro, 21 de julio de 2016).

El relato de Pájaro ejemplifica la situación opuesta al código de reciprocidad que signa muchas interacciones entre pescadores al interior de una lancha; al mismo tiempo, muestra la aversión a este tipo de acciones poco solidarias, que si bien no son del todo extrañas tampoco son tan comunes en la cotidianidad pesquera. En efecto, granjearse una fama de *marrullero* resulta contraproducente para el pescador, pues tarde o temprano se corre el riesgo de ser excluido de las faenas en el mar. A ese respecto, Manuel contrasta experiencias de pesca disímiles; en unas predominaba la camaradería entre los compañeros pero en otras el ánimo competitivo llevaba a algunos a tener comportamientos menos cooperativos, que a él en lo personal le disgustaban:

Se trabaja bien con ese amigo, chingón, pues. Te comparte. Todo va por igual: cigarrillos, comida, refresco. En lo que yo voy enhielando el pescado, picando el hielo en el cajón, él está llenando la jaiba en la lancha, te pasa la carnada. Todo va compartido. Chingón. Lo mismo con Julián. Lleva refresco, comida, cigarros, te comparte y ahí la vamos llevando. Hay camaradería, pues. Pero no todos son así. Su hijo, como ora no se porta así. Es culero con el mismo papá. Le niega la carnada... Él no se para a ayudarte con el hielo. No. Él quiere pescar más que tú, ser el más chingón. Si se para pierde tiempo, dice. Él quiere seguir pescando. No te bota carnada. No te da cigarros. Si le tomas tantico de su agua, de su refresco, no se lo bebe. No, ese amigo está mal. ¿No te digo que ni a su papá? “Ah, a mí que me importa si él ni me paga”, dice. No comparte, no nada (2 de agosto de 2016).

D) Cuarta escena. Regalar la *frita*. Finalizada una jornada, cuando las lanchas están de vuelta en la playa, hay bastante expectación por parte de quienes se quedaron en tierra; las esposas de los pescadores, los *campamenteros*, las *gaviotas*, los *friteros* y, por supuesto, los pescadores que por algún motivo no pudieron ir a pescar, todos y todas ellas aguardan pacientemente a las embarcaciones, que comienzan a llegar entre las 7.00am y las 9.00 am. Cuando ello sucede, este público expectante se aglomera sobre las lanchas con distintos motivos: las esposas de los pescadores, para vigilar que ninguna persona aproveche la multitud para hurtar parte del botín logrado por sus maridos; los *campamenteros*, para echar un vistazo al producto capturado y así medir el éxito o fracaso de la jornada; las *bandejas*, para iniciar posibles transacciones de compraventa con los pescadores; los *friteros*, para

ayudar a estos últimos en el traslado del producto hacia el *campamento* y recibir a cambio una pequeña ración de pescado; finalmente, los pescadores en tierra, para pedir a sus compañeros la *frita*. Al respecto, relata Javier:

¿Y los que no entran no has visto que llegan a la orilla y piden la frita, el pescado? O sea, uno vive del otro. Es un compañerismo, pues ¿Me entiendes? A veces, que no entra uno y dice “Oye, regálame la frita, dame pa la frita”. Sí. Algunos que piden pa comer y algunos que piden pa vender. Cuando hay, agarra dos, tres kilos. Cuatro, cinco (9 de octubre de 2013).

Regalar la *frita* a los compañeros que no fueron de pesca –unos por discapacidad temporal, otros por compromiso personal y los más por la resaca de una noche de juerga- es un gesto solidario que sigue el principio de igualdad y la lógica de reciprocidad ya mencionados. En pocas palabras, supone el siguiente razonamiento: en algún momento, quien dio la *frita* se encontrará en una situación similar a la de quien la recibió y será esa la ocasión para que este último devuelva el don recibido. No hacerlo implica quebrar la camaradería que a priori debe haber entre hombres que se asumen iguales; más aún, dicho rompimiento conlleva a malos comentarios que a la postre afectarán la reputación de aquel que negó dar la *frita* al colega.

En relación a lo anterior, recuerdo la vez en que Miguel y Abdón denostaron a un tercer pescador que no quiso darles *frita* a pesar de haber compartido experiencias pasadas de pesca y una que otra juerga en el billar: “Yo le dije: ‘Dame dos pescados aunque sea pa la frita’. No me dio, se hizo tonto”; “Ese es culero. Le pedí la otra vez y no me dio” (1 de mayo de 2016). Conforme criticaban a aquel hombre ante otros pescadores allí presentes, uno de ellos, Plátano, intervino en la conversación para hacer saber a los demás que recién había regalado cinco kilos de pez blanco a otro *camarada* que no había podido ir al mar en el día anterior; al realizar estos comentarios, Plátano pretendía validar socialmente su generosidad ante sus pares y evidenciar todavía más la actitud egoísta del hombre señalado por Miguel y Abdón.

Síntesis. Para la mayoría de *fareños* no hay nada peor que un *camarada* que no actúa como se espera de él; negar la *frita* a un compañero que no pudo ir a pescar por motivos incidentales es un ejemplo de reciprocidad rota, del mismo modo en que lo es el no ayudar a *bajar la lancha* de otro grupo o el rehusarse a compartir (carnadas, alimentos, cigarrillos) con el *camarada* al interior de la embarcación. Este tipo de situaciones, reitero, se montan sobre

una lógica de competitividad que exacerbaban el individualismo y la pretensión de sobresalir entre los pares. Empero, aun cuando no son escenas atípicas tampoco están generalizadas en el día a día, toda vez que el ejercicio de la pesca requiere de acciones recíprocas y solidarias para poderse llevar a cabo. De entrada, una lancha no puede ir al mar si antes no colaboran varias personas para arrastrar la pesada embarcación hacia la orilla; un grupo de pesca no trabaja de manera óptima si no alternan tareas en lo que dura la larga jornada en el mar, y si no mantienen un ambiente relativamente armónico que contribuya a incrementar los montos de captura; por último, un pescador pierde respeto y es aislado de forma progresiva de las faenas si constantemente viola los intercambios recíprocos y/o los gestos solidarios (no comparte carnadas ni alimentos, ni regala *fritas*).

Por otro lado, hay intercambios entre pescadores que siguen una lógica recíproca. Romo, un dueño de lancha, continuamente le hacía llegar piezas de pescado a Capi, otro pescador dueño de lancha, agradeciéndole el gesto que tuvo este último al prestarle el motor. La situación era la siguiente: aunque Romo tenía embarcación propia, su motor se había dañado y por tanto no podía ir a pescar; por su parte, Capi, quien vivía solo, había caído enfermo por la chikunguña,¹⁴⁸ lo cual lo incapacitaba para realizar cualquier esfuerzo físico. Ante tales circunstancias, Romo pidió prestado el motor a Capi, y en retribución al gesto, le enviaba parte del producto de pesca para que este tuviera una fuente de alimentación y de ingresos.

Las escenas antes descritas muestran cómo las interacciones entre los pescadores transcurren en una lógica oscilatoria entre reciprocidad y competitividad, si bien tienden a permanecer más del primer lado que del segundo. Aunque a muchos pescadores los motiva obtener mayores cantidades de pescado que sus compañeros, y si bien un corolario de esta motivación es un accionar que a veces se antoja poco colaborativo –e incluso abiertamente egoísta-, en el fondo muchas de las prácticas pesqueras necesitan obligatoriamente actos de reciprocidad y compañerismo para poder desarrollarse. Así, pues, en últimas sigue siendo medular el principio de igualdad entre hombres que comparten un mismo oficio y similares experiencias cotidianas en el mar.

¹⁴⁸ La chikunguña es una enfermedad tropical producida por un virus que se transmite a través de picaduras de mosquito del género *Aedes*. Los síntomas incluyen altas fiebres –o *calenturas*, como las llaman en la Costa Chica-, cefalea, sarpullido, fatiga y dolor crónico en las articulaciones. Este malestar, posiblemente proveniente de Centro y Sudamérica, azotó fuertemente a la región entre 2014 y 2016.

La banda es desgraciada: individualismo y competitividad entre pescadores.

Aunque los intercambios recíprocos son frecuentes dentro y entre las unidades pesqueras, hay escenas cotidianas que dan cuenta, por otra parte, de la lógica competitiva que también rige a los grupos de pesca. No hay que olvidar el componente lúdico que caracteriza a la actividad pesquera (Gatti, 1986: 63-64), y que en Punta Maldonado se empieza a gestar desde la niñez. Aun en la vida adulta, los *fareños* perciben la pesca a la manera de un juego en el que “gana” aquel que regresa con un mayor volumen de captura. Así, cada pescador es un jugador que compite con su *camarada* –tanto el de la propia lancha como el de las otras unidades productivas- por un objetivo claro: capturar la mayor cantidad de pescado. En este punto, se establecen dos clases de grupos en concordancia con los resultados de la faena: los que *la hicieron* –o sea, aquellos que lograron los montos más altos de producto- y los que *no la hicieron* –aquellos que volvieron con pescas magras o nulas-, lo que en esencia es una forma de denominar a los “ganadores” y “perdedores”, respectivamente.

En consonancia con lo anterior, hay una lógica lúdica que enmarca la dinámica pesquera y las relaciones entre los pescadores. En ese sentido, resulta pertinente la “metáfora del juego” traída a cuento por Clifford Geertz para el análisis social:

Lo que las conecta entre sí [a las concepciones lúdicas de la vida social] es la opinión de que los seres humanos no están guiados por fuerzas sino sometidos a reglas, que las reglas sugieren estrategias, las estrategias inspiran acciones, y las acciones pueden resultar valiosas por sí mismas [...] Concebir la sociedad como una colección de juegos significa imaginarla como una gran pluralidad de convenciones aceptadas y de procedimientos apropiados –mundo herméticos y mal ventilados de jugadas y contrajugadas, la vida *en règle*-” (Geertz, 1994: 38-39).

De este modo, metafóricamente hablando la pesca puede comprenderse como un juego con una serie de reglas, estrategias y acciones que ejecutan los pescadores para la consecución de la meta final: matar más pescado. Si bien la reciprocidad y la ayuda mutua constituyen estrategias para la acción, existen otro tipo de prácticas que, respondiendo a la rivalidad asumida por los contendientes del juego, se alejan de la solidaridad y se aproximan al individualismo y el éxito personal. Enseguida describiré tres escenas de la cotidianidad que se inscriben en esta lógica de competitividad entre jugadores; son, al decir de Geertz, jugadas y contra-jugadas que todos los pescadores realizan en algún momento de sus vidas.

A) Primera escena. Robo de carnada (jaiba) y de artefactos de pesca (red langostera). En la temporada de secas, o cuando quiera que se advierta una *porracera* de *guacho jaibero*, es usual que la carnada empleada para la captura de este pez sea precisamente la jaiba. De hecho, una de las primeras actividades que se emprenden en tales períodos es detectar las aglomeraciones del crustáceo en el mar, a fin de recolectarlo, almacenarlo en sacos o *arpillas* y mantenerlo vivo a la orilla de la playa durante varios días. Cada *arpilla* puede contener entre 200 y 250 unidades (cantidad más que suficiente para asegurar un monto significativo de huachinango al término de una faena nocturna) y en ocasiones un grupo de pesca almacena hasta nueve o diez sacos, lo que eventualmente le auguraría exitosas capturas del pez en cuestión. En virtud de ello, la jaiba se convierte en un recurso altamente codiciado por las distintas unidades productivas, pero no todas ellas logran atrapar suficiente carnada; es aquí donde comienzan a oírse noticias sobre hurtos de jaiba, como le platicaba Felipe a su padre:

Felipe: Javier sacó ocho arpillas de jaiba. No quiso ir hasta El Bajo, se quedó en el Pie del Bajo a sacar jaiba, pa pescar en toda la semana, dice. Porque la jaiba no anda lejos, está cerquita. Y le dio pereza ir luego a El Bajo a pescar. Puro pescando jaiba. ¡Ocho arpillas!

Evaristo: ¡Carajo!

Felipe: Se la van a robar a ese pendejo, ¡ah, si no!

Evaristo: Ahh, son cabrones, de veras. Sí, se la van a robar.

Felipe: Se la van a robar. Si a nosotros se nos llevaron una arpilla de jaiba con todo y el grampín [Risas]. ¡Qué no se la van a robar! ¡Se la rooooooban! Nosotros con Darío vamos a llevar unas dos no más. Una la ocupamos ahora en la noche y la otra al otro día que váyamos a pescar... Verga, ocho arpillas. Se las roban. La banda es desgraciada (9 de agosto de 2016).

La anterior conversación ilustra una escena típica en El Faro cuando abunda el *guacho jaibero*. En reiteradas ocasiones escuché pláticas sobre robos de jaiba y suposiciones en torno a sus posibles autores, sin que nunca pudiera hallarse un culpable; por lo general, eran sospechosos aquellos de quienes no se sabía que hubieran recolectado jaiba pero que a la mañana siguiente regresaban a la playa con capturas de 100, 150 o hasta 200 kilos de pescado. En todo caso, nunca lograba descubrirse con exactitud al ladrón –entre otras cosas, porque los hurtos ocurrían en el medio de la noche- y al final sólo quedaba la impotencia por la carnada perdida: “Es malo eso. A mí no me gusta robar lo del otro. Si uno quiere uno pide, y de seguro le dan un poquito aunque sea” (Miguel, 1 de agosto de 2016); “Yo no agarro lo

que es de otra gente porque tampoco quiero que agarren mis cosas. Cuando eso pasa vamos a salir mal” (Chopo, 1 de agosto de 2016). Sin embargo, aunque en el discurso cotidiano es mal visto entre los pescadores, el hurto de jaiba es muy común. Refleja, a mi modo de ver, la rivalidad entre las unidades pesqueras por lograr mayores volúmenes de captura; dado que disponer de tan preciada carnada otorga una ventaja sobre los demás grupos, el robo aparece como una manera –ilegítima pero no del todo atípica- de tener acceso a dicho recurso cuando no se ha podido obtener del mar. Una situación similar ocurre con los trasmallos langosteros, que también son objeto de hurto en los meses de sequía cuando abunda el crustáceo:

Acá también ha habido veces que nos han *peinado* [robado]. Se llevan uno, dos trasmallos. Una vez se los llevaron todos. No más llegan, cortan los cables y jalan los paños; no dejan ni uno. Ahí ya no se puede hacer nada. No más hablar con el patrón y decirle que se robaron los trasmallos. Ya él ve si quiere poner otros, nos da el material pa que los hágamos, o si no, pues ya no se vuelven a poner [...] Cuando llega diciembre llega mucha langosta, mucha langosta. El agua está helada y apenas se ve cómo hierva el agua por toda la langosta. Pero ahí es cuando más se roban los trasmallos (Tambo, 9 de noviembre de 2013).

B) Segunda escena. Ocultamiento de información y “marcas secretas”. Al igual que el robo de jaiba o de trasmallos, el ocultamiento de información relevante sobre la pesca constituye otra estrategia que evidencia la competencia entre grupos de pesca. Por ejemplo, al volver de un exitoso lance de trasmallo, Plátano y Salomón me aleccionaron sobre no decir en dónde habíamos estado ni cuánto pescado habíamos sacado, a fin de impedir que los otros grupos les aventajaran en la faena de esa noche:

Salomón: Si te preguntan, no digas nada. Igual como tú no eres de acá, pues no sabes, no tienes por qué saber. Entonces les dices eso, que no sabes, que tú como no eres de acá no sabes bien dónde fue que pescamos... O no, mejor les dices que hicimos el lance bien arriba, por allá lejos, pa que luego no nos ganen el lugar y se queden con lo que encontramos. *Se vuelve uno medio culero pero así toca, porque cuando ellos la hacen y uno les pregunta, no dicen, son culeros*; le dicen a uno, “por acá por Cahuitán”, y lo mandan lejos, y uno va a ver y no hay nada. O simplemente se quedan callados. Entonces así les hace uno. Ya sabes, pues...

Plátano: Yo por qué tengo que decirles dónde pescamos, si cuando ellos encuentran un buen lugar no lo comparten con uno. Va y lo mandan bien lejos y ¡mentiras! Y ahora si les decimos, caen temprano y se nos adelantan, se llevan todo. Por eso, no les vayas a decir dónde (13 de noviembre de 2013. Énfasis añadido).

La consigna de estos dos pescadores era clara: evitar que otros grupos de pesca, *camaradas* pero también rivales, les ganaran el *pescadero* que ellos habían descubierto. Por consiguiente, pactaron –incluyéndome en dicho acuerdo- no dar detalles sobre la marca en que habían pescado o, en última instancia, mentir abiertamente respecto a la misma –es decir, entregar información errada-. Este último accionar es muy usual entre unidades pesqueras que quieren proteger o esconder sus *pescaderos* especiales, marcas en las que ya han tenido buenas capturas en el pasado. Al mentir, un pescador busca distraer a sus rivales de los puntos en que abunda un determinado recurso, a fin de tener más chances de lograr un mayor monto de captura para sí. Como bien decía Marco, “toca no decir porque se te pegan, te dañan el lance” (13 de septiembre de 2016). En ese mismo sentido, Manuel relataba cómo varios equipos de pescadores habían caído en la trampa de un tercero que les dio información falsa sobre las *manchas* de jaiba: “Chuche es chismoso. Se puso a decir que había agarrado jaiba allí en ‘El Bajo’ y puro chisme; allá cayeron muchas lanchas pensando que iban a agarrar [jaiba] pero no andaba pa allá, andaba pa acá pa Oaxaca” (11 de agosto de 2016).

El secretismo sobre las buenas *marcas* constituye, entonces, una estrategia mediante la cual los pescadores buscan mantener la ventaja en el “juego de la pesca” –y en esa medida, hay similitudes con respecto a las estrategias de los pescadores de langosta en la isla de Holbox, quienes de igual forma ocultan los mejores sitios de captura a los miembros de otras unidades productivas (Marín, 2000: 166-169)-. El ocultamiento de información –o la comunicación deliberada de información errada- no sólo se da con relación a los puntos de pesca sino con respecto a los montos reales de captura, que se pueden minimizar o exagerar dependiendo de la situación. Por ejemplo, algunos hombres minimizan sus logros de pesca para no llamar la atención de los demás en el caso de que su captura sí haya sido considerable; de esta manera, procuran eludir las incómodas preguntas “¿Adónde fuiste?” o “¿Por dónde le diste?”, con las cuales sus *camaradas* y rivales pretenden sustraerles información valiosa de pesca: “La verdad es que sacamos cuarenta kilos pero toca decir que diez porque si no ya te quieren seguir pa ver dónde le tiraste. Tú ya sabes, pero no digas nada ¿eh?” (Marco, 13 de septiembre de 2016). Otros hombres, en cambio, sobredimensionan sus montos de captura para no evidenciar flaquezas o falta de pericia; en dicha situación, la intención es demostrar que se es o se sigue siendo un buen trabajador del mar, por lo cual siempre se estará a la par con los demás así la realidad indique lo contrario.

C) Tercera escena. Jactancias, críticas y tensiones entre camaradas. Cuando finaliza una jornada y los pescadores están de regreso en la playa o en los *campamentos*, lo usual es que se produzcan interacciones entre los integrantes de unidades pesqueras distintas; cada grupo quiere saber cómo le fue al otro, en dónde pescaron y qué tanto producto obtuvieron. En ese marco, el que la faena haya sido buena o mala determina algunas de las conversaciones que suelen ocurrir. Si la jornada fue provechosa, los integrantes de distintos equipos contrastan sus experiencias en aras de establecer quién *la hizo* y quién *no la hizo*. Una conversación que ejemplifica esta situación fue la que sostuvieron Javier y Barbas al regreso de una prolífica pesca de *guachos*:

Barbas: Ora, y tú ¿cuánto sacaste?

Javier: Setenta y tantos [kilos]...

Barbas: [Se levanta y gesticula triunfalmente, entre burlas y saltos] Yo saqué ochenta y dos y medio [kilos]. Ora sí te chingué, ¿eh?

Javier: Ahorita vas a ver, ahorita vas a ver. Pérate, pérate y verás (30 de julio de 2016).

La plática resultaba ilustrativa por varias razones. Javier venía siendo uno de los pescadores que, día tras día, volvía con las capturas más elevadas en todo El Faro; por lo tanto, gozaba ya de una cierta reputación que lo situaba como un rival a vencer por parte de los demás. De ahí el regocijo de Barbas, quien había compartido experiencias pasadas de pesca con Javier pero ahora laboraba en una lancha diferente, motivo adicional por el cual veía en su anterior compañero de embarcación a un nuevo competidor. Al final de la breve charla, este último aseguró a su interlocutor que su competencia particular no había acabado, pues en la noche ambos habrían de volver al mar y al término de la faena se iba a ver quién superaría a quién. En última instancia, todo esto daba cuenta del carácter lúdico de la pesca ribereña, esto es, de la idea colectiva de una actividad considerada hasta cierto punto como un juego entre grupos e individuos que riñen por obtener las mejores capturas.

Pero el ambiente competitivo no sólo se respira cuando hay *porraceras* de huachinango o jornadas generalizadas de buena pesca. Los malos días y las experiencias fallidas también proyectan antagonismos entre los pescadores; ello puede advertirse en los momentos en que alguno de los pescadores –comúnmente el *motorista*- es culpabilizado por sus compañeros de lancha debido al bajo monto de captura obtenido al final:

No la hace ese Corozo. Le dijo a Ocote [quien era el motorista] “Vámonos ya, ya estuvo”. Todavía le faltaba al cajón pa llenarse. Si a esos cajones le entran hasta 250 kilos, del guacho mediano. Todavía faltaban y tú crees que *el verga* botó las jaibas al mar. Ya no pude pescar más yo. Ocote le hizo caso y nos volvimos más. Si cuando está perro hay que darle, sacar. No la hace ese vato (Odín, 1 de agosto de 2016).

Eventualmente, los cuestionamientos que un pescador hace a su compañero –aunados a la inconformidad o el descontento por la dinámica al interior de la lancha- puede conducir a modificaciones en la conformación del grupo ante la inminente salida del uno o del otro. Ello es todavía más frecuente en los tiempos lluviosos, cuando las jornadas suelen ser poco redituables en materia de producto pesquero.

Por último, la competencia entre *camaradas* se vuelve aguda cuando, en el desarrollo de las faenas, se propician tensas discusiones a partir de prácticas egoístas o malintencionadas. A ese respecto, recuerdo una ocasión en que Javier y Benigno discutían porque el segundo no le facilitaba carnadas de sardina al primero: “¡Ese, vato! Pásame sardinas. Las tienes ahí, no seas culero. ¿Por qué eres así? Listo, pídemme algún favor y verás”. Dado que Benigno no le daba sardinas a su compañero, Pancho, el capitán del equipo, pasaba a Javier algunas que tenía en su *cuchara*. Al término de la faena, me diría Javier muy molesto:

¿Cómo ves? Que el propio motorista haya tenido que darme sardinas cuando el otro estaba más cerca y le quedaba más fácil. Yo ya no lo soportaba. Porque es mi camarada y sé cómo es, pero en verdad que estaba que lo vergueaba a ese vato. Y nomás por la envidia de que le fuera a ganar, porque las otras dos noches había sacado más pescado que él. Es que sí, Benigno está molesto porque llevo tres días sacando más que él, y lo llevo chingando. Si me hubiera pasado las sardinas hubiera sacado todavía más (1 de noviembre de 2013).

Síntesis. Todos estos actos muestran que si bien la reciprocidad y la ayuda mutua son necesarias en el relacionamiento entre pescadores, la rivalidad constituye el otro motor del devenir pesquero; en gran parte, es esa competitividad la que dinamiza el día a día de los *fareños*, al menos en lo concerniente a su actividad lúdico-laboral. Una imagen que bien podría aplicar para el grueso de los pescadores es la que Pájaro tiene frente a Camelio, de quien destaca su espíritu competitivo y afán por sobresalir entre los demás:

Ta bravo Camelio. Fui a verlo a su casa y no salió. Dice su mujer que estaba dormido. Pero yo creo que estaba bravo porque no sacó ni uno. Si la otra vez mató 170 kilos, y también decía que no había sacado nada que porque los de la otra lancha llevaban lleno: “No, mano, nada he sacado yo. Nada. Apenas lleguemos a la playa les voy a decir a los friteros que no hubo pescado, que no la hice, porque no hay nada ahora”, decía. Habiendo sacado 170 kilos. Jum, estaba bravo porque según los otros sacan más. Cómo será ahora que sí de verdad no mató ni uno. Más bravo debe estar (10 de agosto de 2016).

En ese orden de ideas, la vida diaria de los *ligítimos* pescadores de Punta Maldonado comprende estrategias y acciones que van de la ayuda mutua a la franca rivalidad. En pocas palabras, sus prácticas y relaciones cotidianas no sólo siguen lógicas de igualdad y jerarquía, sino que transcurren simultáneamente entre el compartir y el competir.

Pescadores *fareños*: relaciones y dinámicas en el proceso de circulación y distribución.

Como mencioné al inicio, el actuar de los pescadores no se restringe al ámbito de captura del espécimen. Una vez culmina la faena, en el colofón de la jornada, comienzan una intensa dinámica de entrega, donación, intercambio y compraventa de pescado con otros actores locales como son los *campamenteros*, las *bandejas* y los *friteros*. Estas actividades de circulación, distribución y comercialización del recurso pesquero forman parte de la pesca ribereña en su “sentido general”, y sobre ellas me referiré a continuación.

Después del desembarco, una pléyade de personas se arrima a las lanchas. Entre ellas están las esposas de los pescadores, quienes reciben la *frita* que sus maridos dejaron para la comida del día así como la *cubana* que éstos no entregarán al *campamentero*. Esta última consiste de unos cuantos kilos de pescado “de primera” –*guacho*, flamenco, *cruciento*, y en el caso de los buzos, langosta- que los trabajadores esconden de sus empleadores a fin de venderlos con las *bandejas* o cualquier otro comprador del pueblo a un mejor precio. Aquí juegan un rol importante las esposas de los pescadores –también sus hijos e hijas menores-, que a la hora del almuerzo empiezan un recorrido casa a casa, ofreciendo pescado a quien lo requiriese. “Como fue que sacaron mucho pescado, ya abajo no hay quién les compre y se suben a las casas a vender” (30 de julio de 2016), me diría doña Cirina una ocasión en la que dos *chamaquitos* de entre 8 y 10 años habían llegado a su casa con cinco kilos de *guacho* para la venta.

El pescado entra en otro canal de circulación a través del *fritero*. Como es sabido, los pescadores regalan la *frita* a quienes les asisten en el traslado del producto de la lancha al *campamento*, y también a los *camaradas* que la solicitan al no haber podido (o querido) ir a faenar. En tiempos lluviosos, cuando es más usual la obtención de peces de poco valor comercial, regalan piezas de *charchina*: cocineros, jureles, barriletes; entretanto, en los meses de secas abunda el *guacho* y la langosta, por lo que la *frita* puede incluir uno o dos kilos de estos recursos “de primera”. Al igual que las esposas de los trabajadores, los *friteros* destinan el producto recibido para el autoconsumo, la distribución entre los familiares de pueblos vecinos, o la venta.

Eventualmente, hay pescadores y *friteros* que truecan el pescado con las *bandejas* de San Nicolás por diversos productos alimenticios, desde maíz, chile y pan hasta carne de cerdo, *cuche* o pollo; en esos casos, el intercambio se realiza sobre la base del precio estándar que cada artículo alcanza en el mercado. Por ejemplo, un kilo de cocinero cuyo precio ronda los \$15 puede ser canjeado por tres panes de \$5 cada uno; de igual modo, un kilo de carne de res cuyo precio en el mercado de *Cuaji* llega a los \$100 equivale a dos kilos de flamenco, que en El Faro se venden en \$50 cada uno. Estos cambalaches, presentes desde los “tiempos de la apertura pesquera”, permiten a los pescadores obtener alimentos complementarios para su dieta: “Te voy a decir, por ejemplo, ellas [las *bandejas*] traen dos bultos de *mái* y lo cambian por dos kilos de blanco. Valen más o menos lo mismo. A veinte [pesos]. Y así hacen con todo. Con la carne, el pollo” (Ramona, 12 de noviembre de 2013).

Pero los trueques no sólo comprenden el cambio de pescado por otros productos primarios. Hay pescadores que entregan pescado a las *restauranteras* a cambio de comida preparada. Por lo general, se trata de hombres solteros y sin familiares cercanos en el pueblo, que entregan a las señoras un kilo de blanco o de sierra a cambio de un almuerzo o de una cena. La equivalencia en este caso presupone que la comida tiene un valor similar a cada kilo de blanco o sierra (de \$25 a \$35). Empero, los canjes no están exentos de inconvenientes, por ejemplo, cuando alguna de las partes no entrega la cantidad o la calidad del producto que la otra parte espera recibir; a ese respecto, doña Cirina me relataba los problemas que tuvo con dos pescadores que no le entregaban el tipo de pescados que ella esperaba tener por la comida que les proporcionaba:

¿Tú crees? Trajeron un barrilete, o tres cocineros la otra vez me dejó Pájaro. Ese no era el trato. El trato era de a kilo por comida, kilo de blanco, porque es a veinticinco. Y traen pura charchina, o blanquito así de chiquitico, puro llaverito. Eso no. Y la comida está cara, ¿Tú qué crees? Donde Reina la comida no baja de cuarenta y cinco, que vayan allá a ver si les recibe ese cocinero, ese barrilete. No me consideran. Yo sí en cambio brindándoles café, lléveles el tocomate con la memela, ahora con el atole, y los considero a ellos pero ellos no me consideran a mí (31 de octubre de 2013).

Aunque los cambalaches –o *cambeos*, al decir *fareño*- ocurren con relativa frecuencia en el pueblo, el principal modo de distribución del pescado –por lo menos, el más notorio- no es otro que el intercambio comercial, o sea, su venta por dinero. Ello ocurre en escalas que van de lo local a lo regional. La esfera local transcurre en la playa desde el momento mismo en que arriban los pescadores del mar; allí, una parte de la *cubana* de los trabajadores es vendida a las *bandejas* a un precio mayor que el que pagan los empleadores en el campamento. Por ejemplo, si el *patrón* paga \$20 al trabajador por un kilo de *guacho*, con la *gaviota* obtiene \$50 por ese mismo kilo; similar situación sucede con las demás categorías de peces: un blanco que el *campamentero* le paga a \$10/kilo, la *pajarita* se lo da a \$25 y un cocinero que aquel le paga a \$3/kilo, la mujer se lo compra a \$15.¹⁴⁹

Sin embargo, puesto que el pescado es propiedad del armador, los trabajadores no pueden venderlo en su totalidad a las compradoras; a menos que sean propietarios de la embarcación, hayan corrido con los gastos de operación de la faena y no tengan deudas con ningún *patrón*, están obligados a entregarle el producto a este último, quien les pagará a un precio más bajo por kilo dependiendo de si son dueños o no de la lancha. Así, con los primeros el armador maneja un *precio de lancha* y con los segundos un *precio de pescador*, los cuales varían de acuerdo a la categoría comercial del recurso. A su turno, el *campamentero* tiene un *precio de venta en campamento*, esto es, el precio al que vende localmente los distintos productos pesqueros que le entregan sus trabajadores, y un *precio de venta en Acapulco*, el cual refiere las ventas en dicho mercado regional. Finalmente, las *bandejas* también tienen un precio de venta en *Cuaji* o en sus pueblos de origen, ligeramente menor al *precio de venta en Acapulco*.

¹⁴⁹ Naturalmente, los precios fluctúan de acuerdo con la oferta y la demanda. Por ejemplo, cuando se abarrota el mercado de blanco, las *bandejas* ya no pagarán a \$25/kilo sino a \$15; por el contrario, cuando escasea este recurso y la demanda es alta, una *gaviota* puede llegar a pagarle a un pescador hasta \$45 el kilo.

Cuadro 15. Precios del pescado en la escena local-regional (promedio)

| Categoría | Precio de pescador ¹⁵⁰ | Precio de lancha | Precio de venta en campamento | Precio de venta bandejas | Precio de venta por fuera |
|-----------|-----------------------------------|------------------|-------------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Primera | 20 a 25 | 40 a 50 | 50 a 60 | 60 a 70 | 70 a 80 |
| Segunda | 7 a 10 | 20 a 25 | 30 a 35 | 35 a 40 | 40 a 50 |
| Charchina | 3 a 5 | 10 a 15 | 20 a 25 | 25 a 30 | 30 a 35 |

Fuente: Elaboración propia basada en el trabajo de campo.

El cuadro anterior muestra los precios más o menos estandarizados que adquiere el pescado en cada uno de los escenarios mencionados. Lógicamente, el abarrotamiento o la escasez –y también las tallas chicas o grandes de ciertos peces- pueden modificar los valores a lo largo del año; de repente, un pez “de segunda” como la sierra puede llegar a tener un mejor *precio de venta en campamento* que uno “de primera” como el *guacho*, por causa de la sobreoferta de este último en los mercados regionales. Estas fluctuaciones son la constante en El Faro; a ellas se han acostumbrado, no sin cierto malestar, los pescadores que día a día entregan el fruto de su labor a sus *patrones*, los dueños de dicho producto. A manera de ejemplo, presento varios comentarios de los pobladores en torno a las subidas y bajadas del precio del *guacho* en distintos meses del año:

Ya no lo quieren. Allá en Acapulco, que es donde está la lana, ya no lo quieren. Y si no lo quieren allá, pues te dicen: “noo mano, yo ya tengo. Te doy tanto si te parece”, y los pagan a cuarenta, a treinta. Ahora imagínate al pescador acá, si le pagan a quince, luego hasta diez le van a dar (Evaristo, 4 de abril de 2016).

Ya no lo quieren. No van a entrar más. Acá en este campamento no van a entrar lanchas en la noche. Con Yoni rayamos arriba de trescientos [kilos], pero ya no lo quieren (Tino, 5 de abril de 2016).

Así es, ya subió. Ya nos pagaron a veinticinco. Cuando no hay casi, sube el pescado; pero cuando hay más mucho se baja hasta quince, hasta diez lo dan todavía (Pájaro, 14 de julio de 2016).

¹⁵⁰ En la columna indico el *precio de pescador* que paga un empleador por la utilización de cuerdas y anzuelos, que son las tecnologías de captura más utilizadas en El Faro. Empero, como referí en el capítulo anterior, las artes de uso colectivo suponen una menor paga por kilo en comparación a las de uso individual. En el caso del trasmallo, el *patrón* paga \$3 por kilo de *charchina* que entregan sus pescadores (es decir, \$1.5 para cada trabajador); de \$5 a \$6 por kilo de blanco o de sierra (\$2.5 a \$3 para cada uno); y de \$15 a \$20 por kilo de *guacho* o de pargo (\$7.5 a \$10 para cada uno). Las cimbras y redes de altura tienen valores similares al trasmallo.

En estos días sí hubo mucho, mucho. Al principio lo estaban pagando a veinte, pero ya al rato ni lo querían. A Conejo que es dueño de lancha ya se lo pagaban a treinta. Muy barato, Giovanni (Santiago, 27 de octubre de 2016).

El vaivén de los precios a menudo genera tensiones entre pescadores (con lancha o sin lancha) y *campamenteros*. A juicio de los primeros, los *patrones* bajan el monto de la paga cuando se abarrota el mercado regional, pero rara vez hacen lo contrario cuando la demanda es alta:

Por ningún lado pierden. Son ambiciosos. Cuando sube [el precio] allá en Acapulco debieran subir acá también y pagar mejor, pero no, siempre la sierra, el blanco, se quedan a veinte, a veinte para el dueño de lancha; nunca suben cuando allá se lo pagan a cincuenta, por lo menos que lo dejaran a veinticinco, pero son ambiciosos. Eso sí, si baja el precio ya ahí sí lo bajan acá y pagan más barato. Pero cuando hay, se quedan calladitos, no dicen nada. Comoquiera ganan (Juan, 29 de septiembre de 2013).

En ese mismo tenor, el grueso de los pescadores está convencido de que los armadores locales mienten sobre los decrementos de los precios regionales a fin de disminuir de igual manera el precio del trabajo:

Siempre salen con que no hay pescado, que ya no quieren, y es mentira. En Acapulco pagan igual, siempre es al mismo precio. Es acá que le bajan. ¿Qué no me hizo así la otra vez? A veinte nos iba a pagar el kilo de blanco. “Ora, muchachos, a veinte voy a dar el blanco”. “Ora pues, ya está”. Como veinticinco kilos saqué yo, veinte el otro camarada. Fuimos, le dimos recio. Ya cuando llegamos, sale aquel conque “No, a quince se los voy a pagar. A quince”. Jum, ya me sabía yo esa historia. Coraje no más le sacan a uno. “¿Sabes qué? Presta pues esa feria ya. A quince, pues, pero cobro ya”. Así son todos. Son enmañados (Pájaro, 12 de noviembre de 2016).

La inconformidad generada por este tipo de situaciones se subsana a través de dos vías. La primera consiste en *cobrar* al empleador, dependiendo del monto entregado, entre uno y cinco kilos del recurso “de primera” a *precio de venta en campamento*; es decir, por cada jornada de pesca un trabajador tiene derecho a cobrar algunos kilos a un poco más del doble de lo que el empleador le paga normalmente el día sábado: en vez de recibir \$20 recibe \$50 por kilo. Esto sólo ocurre en la pesca con cuerdas y anzuelos, en lo que parece una costumbre laboral bien asentada en el pueblo: “Por ley [al pescador] le corresponde un kilo [de pez de primera], él agarra su kilo de guacho, ya sea que lo venda o que el campamentero le dé en dinero, pero con eso puede comprar su aceite, su comida” (Evaristo, 11 de septiembre de

2013). La segunda vía consiste en ocultar una parte del producto capturado y venderla por fuera del *campamento*, con las *bandejas* por lo general; a esta acción se le nombra *cubanear* y es generalizada en los pescadores, máxime cuando al empleador se le tiene por “mal patrón”: trata con hostilidad a los trabajadores, baja los precios del producto sin avisar de antemano, deniega préstamos de dinero o limita el número de kilos a *cobrar* –por ejemplo, sólo accede a que cobren un kilo de *guacho*, aun cuando la pesca haya sido fructífera-. Luz, la esposa de Santiago, justifica de esta forma las *cubanas* que su marido y otros pescadores venden por fuera del *campamento*:

Pero es que así le toca. Cuando pide prestado el pescador al campamentero no le presta o dice que no tiene. ¿Y entonces? El pescador de eso vive, del pescado, y como no tiene le toca sacar sus dos o tres kilos para sacar para comer, pa la frita aunque sea. A más, el campamentero le paga a veinte; la gaviota le da cincuenta. ¿Toca, no? Porque es muy barato para todo lo que gana. Así toca con el pescador. Ora donde Mara sólo le dejaban llevar un kilo de charchina para que me diera a mí. Si él ya apartaba lo que me iba a dejar a mí, en el campamento no le daban nada y todo se lo pesaban. Por eso se escondía su kilito pa vender. Eso lo hacen todos. Toca con los campamenteros así porque ¿Cómo más? (30 de octubre de 2013).

En efecto, todos los pescadores sustraen una parte de las capturas a fin de obtener ingresos adicionales, más aún si estiman injusta la paga establecida por los *patrones*. La magnitud de la *cubana* es proporcional al tamaño de la captura. Así, volúmenes superiores a setenta kilos motivan la sustracción de cinco a siete kilos; cantidades de entre veinte y setenta bien pueden conducir al ocultamiento de tres a cinco y las magnitudes inferiores a ese rango conllevan el *cubaneo* de uno a dos. Nunca sustraen volúmenes mayores a los setenta kilos, pues resulta imposible ocultarle al *patrón* tales magnitudes; pero tampoco dejan de tomar al menos un kilo para la venta externa al *campamento* pues, como bien se desprende del comentario de Luz, los gastos diarios y el bajo precio del pescado para el trabajador justifican tal acción. Doña Cirina, la suegra de Luz, comparte ese pensamiento:

A ellos les toca porque si no ¿Cómo hacen para llevar comida a sus hijos? Lo esconden en sus botes, los tambos esos que cargan; como ahí también llevan la cuerda, la ropa, el almuerzo, no es mucho lo que pueden llevar, por ahí dos o tres kilitos de rojo. Pero eso ya lo venden porque ¿Cómo más le hacen? (7 de septiembre de 2013).

Los acaparadores son plenamente conscientes del *cubaneo* de sus empleados y, por tal razón, en ocasiones revisan los *guilindajes* de cada uno para comprobar si en efecto están ocultando una parte del producto; ello sucede sobre todo cuando la lancha retorna con magras capturas y han visto que otras embarcaciones sí volvieron con montos considerables, lo cual los hace sospechar de posibles hurtos: “Ellos ya saben. Ya saben que el pescador se saca sus kilos y los venden por fuera, y en veces se enojan y los corren cuando los descubren” (Evaristo, 11 de septiembre de 2013). No obstante, algunos armadores saben que los pescadores *cubanean* y aunque no comparten ese accionar –puesto que obviamente los perjudica- en cierta medida lo comprenden; Mauro, el hijo de uno de ellos apuntaba: “Por eso los pescadores siempre se sacan sus dos, tres kilos y lo venden por fuera. Porque allá el patrón les paga barato, lo paga a veinte. Afuera en cambio se lo pagan a cuarenta, cincuenta (23 de septiembre de 2013).

Recapitulando, el *pescador fareño* sostiene variadas relaciones con distintos actores locales: a su esposa y familia nuclear les proporciona una mínima ración de pescado (de “segunda” o de “tercera”) para el sostén del día; al *fritero* le regala otra ración como contraprestación a su ayuda, o bien, como simple gesto de solidaridad; a la *gaviota* le *cambea* o le vende pescados de cualquier categoría comercial; a la *restaurantera* le *cambea* pescado por comida; y al *campamentero* le *entrega* casi todo el monto de captura, le *cobra* dos o tres kilos de pescado “de primera” a *precio de venta en campamento* y le *cubanea* otros tantos ejemplares “de primera” para vender a las *gaviotas* o a los vecinos de la localidad. A partir de allí, el producto circula a lo largo y ancho de la región a través de diferentes medios como los vínculos de parentesco –por los cuales familiares de locaciones próximas y lejanas reciben dones de pescado-, o los intercambios por dinero o por otros productos primarios (el *cambeo*), tanto en la escala local como en la regional.¹⁵¹

¹⁵¹ Las dinámicas de distribución y comercialización del producto pesquero en los escenarios extra-locales ameritan una aproximación etnográfica detallada que rebasa los propósitos de este trabajo, focalizado en los procesos específicos de una comunidad particular de pescadores. Brevemente, dichas dinámicas incluyen: el *rancheo* por los pueblos (cuando compradores minoristas llevan pescado a localidades de las partes altas de la región); la venta puerta a puerta en *Cuaji*, San Nicolás y otros centros urbanos próximos, a cargo de *bandejeras* que lo venden fresco, asado o fileteado; las *entregas al por mayor* en Acapulco, Pinotepa Nacional o Marquelia, efectuada por *campamenteros* que acuerdan previamente con los compradores de dichos mercados regionales la cantidad a despachar, usualmente superior a la media tonelada, y el precio de la misma; y las *reventas al detal* en esos mismos centros regionales, que ocurre cuando los acaparadores disponen de cantidades inferiores a la media tonelada y no han logrado darles salida, por lo cual deciden aventurar transacciones directas y al por menor a las afueras de los mercados centrales de Acapulco. Queda para un futuro escrito las reflexiones sobre estos procesos de interconexión local-regional.

“Vivir de la pesca”: yo soy el que arriesgo mi vida allá, no ellos.

La noción del *pescador fareño*, como he tratado de mostrar, está íntimamente ligada a la idea de ser un “legítimo pescador”, esto es, alguien que con o sin lancha pesca a diario y depende de ello para subsistir. Recalco el verbo “dependen”, pues en él radica una de las grandes diferencias con quienes están inmersos en el universo de la pesca pero no “viven” de dicha actividad: los comerciantes de pescado –en específico, los *campamenteros*-. El antagonismo se vuelve más visible en tanto estos últimos, al ser cabezas de las sociedades cooperativas, reciben los apoyos gubernamentales para el ejercicio de la pesca aunque no pasen una sola noche en el mar [ver Capítulo 4]. Curiosamente, tales ayudas no se destinan a aquellos que, al decir de don Coronado, son los pescadores *ligítimos*: los financiamientos de lanchas y motores, los auxilios económicos en tiempos de ciclones y tormentas, las despensas y los bonos para la adquisición de víveres en tiendas departamentales, todo ello, llega primero a los acaparadores o cae en sus manos antes que en las de los pescadores, quienes muchas veces ni siquiera perciben dichos apoyos.

La oposición entre aquellos que “viven de la pesca” casi de forma exclusiva y aquellos que no sólo no trabajan en el mar sino que además cuentan con otros medios de subsistencia y/o de ingreso resulta, entonces, clave para comprender lo que en Punta Maldonado se entiende por pescadores *fareños*. Concomitantemente, quienes así se asumen son muy conscientes de la jerarquía laboral que los subsume frente a los armadores; una asimetría que, primero, se gesta a raíz de la desigualdad en la propiedad de los medios de trabajo, en el control de los circuitos de distribución regional y en la fluidez de capital económico (a su vez generado por variadas fuentes de ingreso, desde la ganadería y la agricultura comercial hasta las remesas), y segundo, se manifiesta tanto en la disímil proporción de los ingresos que corresponden a cada parte como en las dinámicas de endeude que asimismo reproducen la jerarquía.

Por lo anterior es posible entender comentarios como el de Romualdo, pescador con lancha quien expresa con cierto desespero la naturaleza de su relación con los *campamenteros*: “Yo me enfado, me enfado en veces porque no me queda nada. Estoy trabajándole a otros” (30 de octubre 2013). O el de Santiago, pescador sin lancha quien argumenta a favor del *cubaneo* como una forma de equilibrar la asimetría: “Si es que yo soy el que me estoy arriesgando. Yo soy el que arriesgo mi vida allá, no ellos” (4 de noviembre de 2013). Don Coronado, por

otra parte, resume este vínculo con las siguientes palabras: “Nuestra esperanza está en el mar. No tenemos tierras ni ganado. Puro del mar vivimos nosotros. ¿Entonces? A ellos no les importa que se acabe el producto, si se acaba ¿Qué van a hacer? Subir las lanchas y voltearlas” (16 de mayo de 2016).

A pesar de lo anterior, el antagonismo entre los dos grupos no es rígido ni tajante. Por un lado, se tejen lazos de amistad y compadrazgo o subyacen vínculos parentales que matizan la desigualdad de clase. Por el otro, ambas partes inciden en la organización de las unidades productivas que a diario van al mar: los pescadores dueños de lancha, con grupos constituidos sobre la base del parentesco, y los *campamenteros*, con grupos conformados a partir de la aptitud pesquera y la camaradería de los trabajadores. Además, si bien es cierto que para la obtención del producto los pescadores ponen su tiempo, esfuerzo y saber, de igual forma los armadores son quienes proporcionan los medios de trabajo y financian los gastos sin los cuales dicha empresa muy difícilmente se llevaría a cabo.

En fin, además del saber y de la praxis, a los pescadores *fareños* los une la entera dependencia hacia su oficio, ese “vivir de la pesca” que supone una serie de relacionamientos cotidianos (simétricos y asimétricos, solidarios y no solidarios), tanto en el proceso de captura del recurso como en el de su distribución y comercio. Sin embargo, más allá del ámbito socio-laboral y productivo, o del aspecto ecológico-adaptativo explorado en capítulos previos, hay una dimensión simbólica, representacional e identitaria que abunda en las significaciones colectivas de la pesca ribereña en El Faro. Sobre esos sentidos y significados me referiré a continuación.

Capítulo 8

“Eficacia simbólica de la pesca”: narrativas sobre trabajo, diferencia cultural y lugar

Pescar es bonito. A mí me gusta la pesca. Va uno a las cinco, seis de la tarde; hace fresco, no da tanto el sol. Se está uno hasta las seis o siete que vuelve. Ya uno entrega el pescado, trae algo pal almuerzo, descansa el resto del día y en la tarde otra vez. Está uno sentado, tranquilo. Es bonito (Corozo, 14 de septiembre de 2013).

Estos pueblitos de acá se dedican puro al monte, al campo. Tú los ves mero montando a caballo. Mientras que en El Faro no, en El Faro es el mar, la pesca. Maldonado, Llano Grande, Tapextla, Montecillos, mero en el monte. El Faro es el mar (Moro, 25 de octubre de 2013).

Las frases que abren este capítulo reproducen una parte del universo discursivo en torno a la actividad pesquera en El Faro. Por un lado, el relato de un pescador experimentado quien percibe su oficio como algo más que un trabajo: una fuente de bienestar, de tranquilidad, de placer. Por otro lado, las palabras de un joven aprendiz de pescador quien recalca uno de los elementos que distingue a Punta Maldonado de sus pueblos vecinos: la cercanía al mar y, por ende, a un modo de vida que está totalmente ausente en esos otros lugares. Ambas narrativas dan cuenta de un proceso de producción simbólica en donde se configuran sentidos y significados alrededor del ámbito pesquero, ya se trate de valoraciones –positivas y negativas- sobre un oficio particular, o de discursos sobre la identidad y la alteridad que articulan referentes espaciales y productivos.

En ese tenor, mi propósito en este capítulo es recoger e interpretar aquellas narrativas, relatos o imaginarios referentes a la pesca, que resultan socialmente significativos para los actores locales. Al emprender este ejercicio, exploraré el cuarto aspecto que engloba la categoría de *pescador fareño*: el de la “eficacia simbólica de la pesca”. En los capítulos previos examiné

la dimensión ecológica y económica del proceso pesquero, centradas en los conocimientos empíricos y las formas de adaptación al entorno marino –el “saber pescar”-; en las prácticas concretas de obtención de los recursos –la “praxis pesquera”-; y en las relaciones sociales entre los actores inmersos en las dinámicas de captura, distribución y comercialización –el “vivir de la pesca”-. Ahora, al analizar este universo desde una perspectiva simbólica, el foco de atención se desplaza del ámbito de los usos, prácticas y relaciones, al de las percepciones, narrativas y discursos, en donde es posible indagar más a fondo sobre las significaciones y sentidos de la actividad pesquera.

Así las cosas, el objetivo central es explorar ese componente “semántico” de la pesca: ¿Qué tipo de significados se configuran en el ejercicio de esta actividad? ¿Cuáles son las imágenes locales que se elaboran en torno a la figura del pescador? ¿Cómo se articulan las narrativas sobre la actividad pesquera con otro tipo de discursos, por ejemplo, los de alteridad e identificación colectiva? Antes de abordar estas cuestiones, es necesario realizar algunas precisiones en torno al concepto de “eficacia simbólica de la pesca”, el cual retomo a partir del diálogo con dos antropólogos que han llamado la atención sobre la dimensión “ideal” o “simbólica” de los procesos económicos: Maurice Godelier y Luis Reygadas.

En ese orden de ideas, en una primera sección explicitaré lo que entiendo por “eficacia simbólica de la pesca”, a la luz del (inacabado) debate teórico-filosófico entre materialistas e idealistas que ha signado el devenir no sólo del pensamiento antropológico sino de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Enseguida, desarrollaré tres ámbitos en los cuales se manifiestan significaciones relevantes alrededor de la actividad pesquera. Primero, las valoraciones positivas y negativas en torno a la actividad “en sí” y a quienes la ejercen; aquí me interesa mostrar los contrastes entre las percepciones de quienes no pescan y las imágenes proyectadas por los pescadores sobre sí mismos y sobre su oficio. Segundo, la figuración de la pesca en las narrativas de la alteridad étnica y del mestizaje; en este caso, pretendo develar el uso simbólico de la actividad pesquera en la construcción de la diferencia cultural. Tercero, el anclaje espacial de las narrativas pesqueras, mediante el cual se refuerzan los procesos de identificación; en este ámbito, mi intención es evidenciar la articulación entre diversas formas de adscripción –“laboral”, “espacial”, “étnica”-, que recuerda de nuevo el carácter múltiple y heterogéneo de las identidades.

El dualismo material/ideal y la “eficacia simbólica de la pesca”.

El acercamiento etnográfico a la pesca y los pescadores en El Faro bien podría ubicarse en el marco de un debate teórico de más largo aliento: la clásica –pero aún vigente- polémica entre materialistas e idealistas. De acuerdo con Luis Reygadas, buena parte de los análisis sociales de la realidad han tenido que ver con la relación entre lo material y lo simbólico, presente desde los debates filosóficos entre empiristas y racionalistas en los siglos XVII y XVIII, hasta las discusiones más antropológicas entre materialistas y culturalistas en el transcurso del XX. En términos gruesos, dicha relación se ha concebido bajo una lógica dualista que separa a lo material de lo simbólico, como si fueran realidades diferentes, opuestas y alejadas entre sí, o de universos paralelos que no convergen ni se intersectan (Reygadas, 2002: 101-103).

Uno de los antropólogos que ha procurado disolver este binarismo es Maurice Godelier. Heredero de dos tradiciones teóricas y filosóficas a priori opuestas –el materialismo histórico de Karl Marx y el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss-, Godelier plantea la existencia de una realidad mental en el proceso material y, simultáneamente, una realidad material en el proceso mental. A su juicio, “lo ideal no se contrapone a lo material, puesto que pensar es poner en movimiento la materia, el cerebro: la idea es una realidad, aunque una realidad no sensible” (1989: 181). De esta forma, según este autor es baladí separar lo ideal –o “ideático”- de lo material, y tratar de deducir lo primero a partir de lo segundo –como hacen los materialistas radicales- o a la inversa –como hacen los racionalistas extremos-, pues en el fondo ambas dimensiones coexisten en el curso mismo de las relaciones sociales: “*Las relaciones sociales nacen siempre simultáneamente fuera del pensamiento y dentro del pensamiento [...] el pensamiento mantiene siempre una relación de co-nacimiento con lo real social*” (1989: 198. Énfasis en el original).

La propuesta de Godelier para salir de este binarismo material/ideal es interesante en cuanto no focaliza la mirada ni en una cosa ni en la otra; en el fondo, para este autor el centro del análisis está en las relaciones sociales como tal, siendo que ellas entreveran tanto los aspectos materiales, físicos y corpóreos como los “ideáticos”, representacionales y simbólicos. Así, el quid de la cuestión radica en el fluir mismo de la vida social, cuyos entramados de relaciones bien pueden adoptar diferentes formas, servir para variados propósitos y revestir de modo simultáneo tanto dimensiones objetivas como subjetivas.

En lo que respecta a los estudios laborales, todavía a principios de la década de 1980 seguía operando un dualismo que separaba, por un lado, los aspectos tecnológicos y productivos del trabajo –su dimensión objetiva-, y por otro lado, los procesos simbólicos que se generaban alrededor del mismo –su dimensión subjetiva- (Guadarrama, 1999: 15). En otras palabras, por una parte estaría la transformación física de la materia prima mediante un esfuerzo que la convierte en un producto, y por la otra, las ideas, percepciones, sentimientos y valores encerrados en la mente de los trabajadores, empleados o patronos. Sin embargo, retomando a Reygadas, “los procesos mentales no ocurren al margen de la realidad física y corporal, del mismo modo que el trabajo humano no existe sin el trasfondo de la actividad simbólica” (2002: 103). Es decir, hay un condicionamiento recíproco, una influencia mutua entre estos dos elementos, que trascienden el esquema dualista en el cual aparecen como universos separados y no como dimensiones de una misma realidad que guardan relación entre sí. En fin, desde una óptica no-binaria, la producción y reproducción económicas son un todo interconectado en donde lo cultural también es parte íntegra (Guadarrama, 1999: 15).

Estas discusiones en torno a lo material-objetivo y lo simbólico-subjetivo resultan sugerentes a la hora de efectuar una etnografía sobre la pesca y los pescadores, pues conducen hacia una mirada integrada de la dinámica en cuestión. Así, no sólo bastaría con describir “aspectos materiales” como las tecnologías que se emplean o las prácticas de captura, distribución y comercialización de los peces –asuntos que ya abordé en los capítulos 6 y 7-, sino también, “aspectos ideáticos” como los conocimientos locales del entorno o las representaciones que definen y justifican el lugar de los actores dentro del proceso laboral –cuestiones que referí en el capítulo 5-. Ahora bien, en este ámbito de lo “ideático” entran temas como por ejemplo las percepciones de los sujetos acerca de su trabajo, la aparición de la pesca en los discursos cotidianos sobre la diferencia cultural o su articulación con otras categorías de adscripción; cuestiones que de igual manera ameritan una reflexión etnográfica.

Llegados a este punto, hay un concepto que puede ser de utilidad para una etnografía de la pesca: la “eficacia simbólica del trabajo” (Reygadas, 2002). Esta noción supone la incidencia de las prácticas económicas en las ideas, representaciones, valores, normas y hábitos, no sólo de los agentes productivos sino de todo el conjunto de la sociedad; así, hay un desplazamiento que va de “lo económico” a lo “cultural” (Reygadas, 2002: 106-107). Una de las metáforas

que dan cuenta de ese proceso es la acuñada por Marx, quien entendía a la sociedad como un edificio compuesto por una infraestructura (fuerzas productivas, relaciones de producción, prácticas económicas), que sostiene a la superestructura (esferas políticas, ideológicas, religiosas); de ahí que, desde esta óptica, las transformaciones en la primera generen cambios en la segunda. El problema con la metáfora marxiana es su claro sesgo determinista, que sin embargo no debe llevar a desconocer la efectiva influencia de los procesos económicos en la construcción simbólica de la sociedad; el asunto es ver cómo en las dinámicas económicas y productivas se generan simbolismos que llegan a otras esferas de la vida social ajenas a lo laboral, pero sin caer en visiones unilaterales o reduccionistas:

Parece haber claros indicios de que en el trabajo se producen costumbres, *signos de identidad*, valores y tradiciones que desde ahí impregnan otras esferas de la vida social. La cultura no solo se aprende y se recrea con las escuelas, los medios de comunicación, las fiestas, las prácticas religiosas o cualquier otro proceso u organismo especializado en la producción simbólica; *también desde el trabajo se configuran sistemas de significados* (Reygadas, 2002: 108-109. Énfasis añadido).

Parafraseando el planteamiento de Reygadas, acuño la noción de “eficacia simbólica de la pesca” en aras de examinar los sentidos y significados que giran alrededor de esta actividad en Punta Maldonado. En última instancia, hablar de una “eficacia simbólica de la pesca” me permite evidenciar la trascendencia de una actividad de subsistencia que, en el caso de El Faro, ha sido tan importante como el mestizaje.

Metáforas, imágenes y percepciones sobre la pesca.

Una de las razones por las que la pesca tiene “eficacia simbólica” es por el uso metafórico que los *fareños* hacen de algunas de sus situaciones para comprender otras escenas de la vida cotidiana. Un ejemplo es el siguiente: “Me parece que el pescador cada vez se parece más al pescado: el grande se chinga al chico” (Evaristo, 22 de octubre de 2013). Con esta metáfora, mi interlocutor aludía a una situación común entre los pescadores: el hurto del pescado entre compañeros, a causa de ese espíritu competitivo anteriormente comentado. Asimismo, esta analogía la registré en los contextos en que se describía la relación entre los *campamenteros* –“peces grandes”- y los pescadores –“peces chicos”-, recalcando la asimetría de un vínculo en el que los primeros dominan –“se chingan”- a los segundos.

El mundo de la pesca también genera metáforas a través de las cuales se expresan los procesos de racialización y estereotipia de determinadas características físicas. Fueron varias las veces en que advertí cómo los *fareños* equiparaban el cabello rizado o *puchunco* –generalmente asociado con los *negros* o *morenos*- con los trasmallos langosteros. Recuérdese que este tipo de tecnología pesquera suele presentar una forma desordenada o enmarañada conforme se utiliza: las pacas de la red se traban unas con otras y, en muchas ocasiones, el enredo degenera en una bola completamente amorfa. Vale la pena reproducir una plática muy diciente sobre esta asociación entre *lo puchunco* y la red langostera:

Julio: Le dicen los langosteros también, a los puchuncos. Los langosteros le dicen.

Giovanny: ¿A quiénes?

Julio: A las mujeres que tienen el cabello así, chino.

Giovanny: ¿A las mujeres?

Julio: Les dicen “vamos a tirar un langostero” [Risas].

Giovanny: ¿Por qué?

Julio: Porque está todo enredado. Si se mete al mar, a las piedras, agarra la langosta si pasan ahí; si está bien enredado [el trasmallo], ya no se les pasa la langosta. Está todo chando [feo] ese langostero (26 de abril de 2015).

De este modo, el trasmallo langostero proporciona un referente mediante el cual se describe y califica –negativamente- la textura del pelo denominado *puchunco*. Lo interesante aquí es la configuración de una relación metafórica o de semejanza arbitraria entre dos elementos en principio pertenecientes a distintos contextos culturales –uno, al ámbito de la pesca, el otro al de los rasgos físicos-, a través de la cual se conceptúan y asignan valores sociales a determinados tipos de cabello y, por ende, a determinados tipos de sujetos –en este caso, los que son clasificados como *negros* o *morenos*-. En esta situación, la “eficacia simbólica de la pesca” radica en el hecho de que uno de los instrumentos de captura más utilizados en la cotidianidad de El Faro sirve como analogía para referir procesos de racialización en los que se interpreta, categoriza y califica la otredad y la identidad sobre la base de las características físicas.

Pero el componente “semántico” de la pesca no se agota en las metáforas empleadas en la interpretación local de la realidad social; hay, además, una serie de imágenes y percepciones que vale la pena develar: ¿Cómo es valorada esta actividad por los *fareños* pescadores y no pescadores? ¿Qué imágenes circulan respecto a quienes desempeñan este oficio?

El pescador no sale de pescador: la percepción de los que no pescan.

Hay quienes perciben la pesca como una práctica en decadencia que si bien tuvo su época de oro en los “tiempos de la cooperativa”, hoy día ya no resulta tan redituable económicamente. Por lo general, los que tienen este tipo de percepciones son las personas que cuentan con otros medios de subsistencia –tierras, ganado, remesas del *Norte*- y no “necesitan” pescar para vivir. Es el caso de Baco, pescador eventual quien subsiste más de su ganado que de las faenas en el mar: “La pesca es bonito, es divertido. Me gusta pescar. Lo pasa uno bien allá en el mar. Pero pues la ganadería es mejor. Aquí está más seguro, ya lo tiene uno. Nada más es cuidarlo, mantenerlo” (8 de abril de 2016). Asimismo, su compadre Juan, descendiente de una de las familias fundadoras y dueño de una lancha y de varios terrenos, me informaba de su “retiro” de la pesca ante el decremento progresivo de los recursos: “Ya no me gusta a mí pescar. Es que no hay. No hay como antes. Mejor me dedico al campo, a sembrar sandía a ver qué sale” (14 de julio de 2016).

Por su parte, los *campamenteros* y sus hijos encuentran en la ganadería una fuente de ingresos más elevada y estable (tanto por la ordeña como por la venta de becerros en pie) en comparación con la actividad pesquera. A ese respecto, Chanito me diría: “allá [en el mar] a veces no saco nada, no hay dinero, y aquí, aquí [con el ganado] siempre lo tengo” (5 de abril de 2016). Su hermano Yango compartía la misma opinión:

Casi no entro al mar yo. Me dedico más al campo, a ordeñar. Con la pesca a veces hay, a veces no hay. ¿Ya viste cómo es, no? Cuando hay mucho [pescado] le pagan barato al pescador. Con el ganado digamos que es más seguro. A diario lo tienes, estás ganando. En una semana me estoy ganando, ponle tú, dos mil quinientos. Sí es una feria, ¿no? (4 de abril de 2016).

Sin duda, la comercialización regional del pescado ha sido una fuente de ingresos importante para los *campamenteros*, pues como bien reconoce Eddie, “la pesca deja dinero, deja mucho dinero, pero hay que hallarle el modo, saberlo manejar” (15 de octubre de 2013). Empero, los armadores no dependen exclusivamente de la venta del producto pesquero toda vez que cuentan con tierras y ganado que también generan ingresos. En ese orden de ideas, sus declaraciones sobre la pesca tienden a: exaltar un “pasado glorioso” en el cual abundaba el pescado y fluía el dinero por montones; desconfiar de un “presente decadente” en donde los

recursos marinos son cada vez menores mientras que los gastos en las faenas pesqueras son cada vez mayores; y a pronosticar un “futuro incierto” en el que podrían abandonar la pesca por completo si ya deja de serles rentable.

Además de las razones económicas, hay quienes desdican de la pesca por sus condiciones laborales: estar mojado todo el tiempo, soportar el frío de las madrugadas, desvelarse, resistir los embates de los aires y las lluvias, sufrir laceraciones en los dedos. Aun cuando los pescadores son conscientes de ello, no suelen manifestar inconformidad pues estiman que tales condiciones son preferibles a las del jornaleo agrícola –estas sí, calificadas de “arduas”, “matadas” y adjetivos similares-. Los que no pescan son quienes más subrayan el carácter “sufrido” o “difícil” de la pesca:

La pesca es muy sufrido; estar en el mar es sufrido, se moja, se desvela. Uno se acaba rápido, se vuelve viejo muy rápido. Si yo fuera pescador, mi hijo sería cincuenta por ciento pescador. Pero a mí no me gusta que sean pescadores, porque *pescador no sale de ser pescador*. Un pescador sólo pesca, duerme y come, y a mí me gustaría que mis hijos se prepararan, que hicieran otra cosa (Ramsés, 21 de septiembre de 2013. Énfasis añadido).

El comentario de Ramsés, agricultor y propietario de un vehículo automotor que cubre la ruta Cuaji-Faro, remarca otro aspecto a priori negativo de la actividad pesquera: su aprendizaje conlleva en muchos casos al abandono de la escuela, lo que a la postre cierra las posibilidades de acceder a un mejor nivel de vida. A ese respecto, don Jonás observa lo siguiente: “Es que acá a los hombres no les gusta el estudio, no les gusta aprender. Se van es a la pesca de chamacos. Llegan a primaria, algunos a la secundaria, y ya de ahí se meten a pescar” (5 de agosto de 2016). La idea de que “el pescador no sale de pescador” también es común entre los *campamenteros*, quienes esperan que sus descendientes culminen los estudios básicos y secundarios en vez de dedicarse de lleno a la pesca.

Sumado a lo anterior, los *fareños* son conscientes del riesgo que implica la pesca para la vida misma. Bien lo advertía Gatti en su clásico trabajo: “en cada una de sus salidas al mar [los pescadores] están arriesgando la vida [...] Es la vida en un lance. En cada lance hay un riesgo de la vida, la vida se pone en juego (1986: 64). En ese orden de ideas, los acaparadores eluden dicho riesgo pues saben que en un contexto de pobreza siempre habrá quienes estén

dispuestos a la aventura en el mar, a cambio de un ingreso básico y una ración de comida; ya lo señalaba don Evaristo: “La gente en común va a la pesca, porque ahí hasta el más jodido puede, si no tiene pa comprar la cuerda se la pide al patrón; aunque después se la descuenta pero va a ir a pescar” (2 de mayo de 2016).

En la actualidad, quienes viven alejados del mar –sean o no *campamenteros*- consideran que la pesca es una actividad riesgosa, difícil y *sufrida* que genera dinero pero no como en antaño. Asimismo, perciben a los pescadores como hombres osados, aventureros y temerarios que hallaron en la pesca su forma de vida sin saber capitalizar las oportunidades que dicha actividad les ha brindado. Por consiguiente, para muchos, los pescadores son “derrochones” y “fiesteros” que no superan –ni superarán- la pobreza por su vida despilfarradora y su falta de visión a futuro:

La pesca sí deja dinero. Lo que pasa acá es que usted ve a los pescadores y todo lo que les entra se lo beben. Ese es el gran problema que tienen, pero la pesca sí deja. No piensan en el futuro. Eso es lo que pasa aquí. Tenemos una fuente de dinero enorme que es el mar. Pero los pescadores no piensan bien lo que hacen. Ganan mil pesos en un día y los mil pesos los gastan allá en el billar. Ahí el que está subiendo es Chanito. Ese ni trabaja, no hace nada, pero va de pa arriba porque lo que ganan los pescadores se lo queda él; mientras ellos bajan, van de caída, él va subiendo porque él es el que le vende la cerveza. Eso es lo que no los deja, gastarse todo en el vicio (Eddie, 15 de octubre de 2013).

“Aquí lo que tiene el pescador es que es muy borracho”, decía Sara, la nuera de un *campamentero*, en una tónica similar a la de Eddie. “Aquí lo que tiene el pescador –continúa- es que no cuida. Se ganan sus quinientos, sus mil pesos, y ya se lo están bebiendo aquí con Chano. No cuidan lo que ganan. Imagínese tanto esfuerzo pa gastárselo todo en un ratico” (30 de julio de 2016). Desde esta perspectiva, los pescadores son descritos como insensatos e irresponsables tanto con el manejo de sus finanzas como con la atención de sus hogares: “Cuando salen [del mar] ni van primero a sus casas a atender sus familias porque llegan primero al billar y se lo gastan; si le dejan cuarenta pesos a la esposa es mucho” (Eddie, 15 de octubre de 2013).

La imagen del *pescador borracho* es, pues, bastante común entre acaparadores y personas que no “viven” de la pesca. Junto a ella circula otra imagen típica: la del *pescador mañoso*

que hurta producto al *patrón*. Como apunté en el capítulo precedente, es una práctica habitual el desvío de una pequeña parte del pescado que se obtiene al término de una faena, a fin de lograr un mejor ingreso por la venta a la *gaviota*. A raíz de esta práctica, la idea del pescador “ladrón” o *cubano* es muy extendida en la localidad:

El pescador no tiene aprecio por su oficio. Todo lo que gana se va al chupe. Y es que algunos son mañosos. A veces los dueños tienen razón porque los pescadores se roban tres, cuatro kilos, y los venden por fuera, pero pal chupe. Si la lancha saca diez kilos, se roban cuatro y pesan seis; si salen ocho, se quedan cinco y pesan tres. Así son... por eso digo que el pescador no tiene pierda, como quiera se lleva sus dos o tres kilos para vender... pero también se esconden en sus mochilas o en los botes, dos, tres, cuatro kilos. No tienen pierda (Evaristo, 11 de septiembre de 2013).

La apreciación de don Evaristo, un antiguo pescador, es totalmente compartida por los armadores del pueblo o sus familiares. Vale la pena reproducir una conversación entre hijos de *campamenteros*, que ejemplifica esta idea del *pescador mañoso*:

Chanito: Ahí el que nunca pierde es el pescador. Ese no pierde nada, ni un peso. Le entra el dinero limpiecito.

Tico: Todavía que se llevan supuestamente que pa la frita pa comer y luego allá la están vendiendo.

Chanito: Aparte de eso, lo que cobran, un kilo, dos kilos. Más lo que se chingan en el tambo, otros tres kilos... esos nunca pierden. No gastan nada.

Tico: Ahí el que nunca pierde es el pescador (22 de julio de 2016).

En esta visión de la pesca, el pescador “nunca pierde” no sólo porque no asume ningún gasto sino porque “abusa” del patrón: se lleva *la frita* además de lo que le *cobra* y lo que le *cubanea*. Esto es algo que los *campamenteros* enrostran a los pescadores siempre que pueden, pues así como éstos se quejan de los bajos precios del pescado a la vez que resaltan la peligrosidad de su oficio, los otros argumentan que son ellos quienes asumen los verdaderos riesgos de la actividad al correr con todos los gastos de operación, y quienes son “abusados” en su buena fe cuando no reciben la totalidad del producto.

Aunque no son del todo ajenas a la realidad, a mi juicio las imágenes que los *campamenteros* tienen de los pescadores –*borrachos* y *mañosos*– distorsionan y exageran varios aspectos de la vida diaria. Si bien es cierto que muchos pescadores beben cerveza y pasan su tiempo libre en el billar –máxime en los periodos de bonanza–, no son tan irresponsables y derrochadores

como piensan algunos. Una de las primeras cosas que realizan al llegar del mar es dar a sus esposas (o a sus madres) la *frita* junto con el pescado de “primera” que habrán de vender por fuera del *campamento*; las finanzas domésticas, en la mayoría de casos administradas por las mujeres, se generan en gran medida por el producto y el dinero que llevan sus maridos (o sus hijos) al hogar. Por otro lado, aunque es verdad que los pescadores toman una parte del producto que pertenece al *patrón*, no se pueden perder de vista la pobreza generalizada, el bajo precio que les pagan por el fruto de su trabajo, las drásticas fluctuaciones del mercado, la perduración de los endeudamientos, la disímil situación socioeconómica de empleadores y empleados, y el hecho de que son éstos quienes arriesgan su vida en la consecución del pescado. Por todo ello, para los trabajadores su obrar a ese respecto está más que justificado.

Ahora bien, ¿Cómo se perciben los pescadores a sí mismos? ¿Qué significados le atribuyen al ejercicio de la pesca? ¿De qué forma contrasta su visión frente a la de quienes no pescan?

Mi terreno está allá en el mar: la percepción de los pescadores.

Aun cuando la pesca se percibe como una actividad en crisis, y a pesar de que sobre los pescadores caen ciertos estereotipos negativos, todos los habitantes de El Faro –incluyendo a los *frasteros* que se han asentado definitivamente en el pueblo– reconocen en esta dinámica su principal medio de subsistencia, aun en las épocas de mayor escasez de pescado. En efecto, se trata de la única actividad económica que se realiza durante todo el año; incluso en los días previos o posteriores a una tormenta tropical hay personas dispuestas a faenar en el mar, pues como lo comentaba don Evaristo, “la necesidad lo lleva a uno a pescar de todos modos” (4 de abril de 2016). Así, la pesca es la única fuente regular de trabajo independientemente de que el ingreso fluctúe a lo largo del año:

Muchos van al mar porque no tienen otra cosa que hacer, no tienen tierra, milpa, no pueden vivir de otra cosa que de la pesca. De ahí alimentan sus hijos, su familia. Y por eso llevan a sus hijos a pescar desde pequeños, porque si ya son dos los que pescan, pues más dinero entra a la casa (Ramsés, 21 de septiembre de 2013).

La situación de la gente. No hay otra cosa. No hay más trabajo. Sólo eso. Está duro, está duro. De veras. Si nos ponemos a pensar está muy difícil, no no no... Yo no pesco. Me alegro cuando están sacando pescado. Es el sostenimiento de la familia. Y es duro cuando sacan y está bajo el precio. Da tristeza (Evaristo, 5 de mayo de 2016).

Aquellos que no disponen de otros medios materiales de subsistencia y sólo cuentan con su fuerza de trabajo, tienen dos alternativas: jornalear en los cultivos de la temporada –maíz, ajonjolí, sandía, calabaza- o pescar. La mayoría se decanta por la segunda opción, por varias razones: primero, dadas las condiciones edáficas e hidrológicas, la agricultura sólo puede realizarse cuando hay lluvias, de modo que el jornaleo sólo es posible en dicha temporada; la pesca, en cambio, se efectúa casi todos los días del año y proporciona una ración mínima de comida diaria (la *frita*): “el pescador está adentro [del mar] porque si no entras no comes” (Javier, 9 de octubre de 2013).

En segundo lugar, las condiciones laborales de la pesca se perciben de manera más amable que las de la agricultura, sobre todo, por el hecho de poder trabajar sin el sol a cuestas: “Es sencillo trabajar en la pesca. No se enfada uno como en el monte, con el sol todo el día en la espalda. Nomás es el desvelo, pero luego uno se acostumbra” (Layo, 29 de octubre de 2013); “A mí me gusta pescar. No es tan matado, está uno tranquilo sentado. No le pega tanto el sol porque llevamos toldo, lleva cada uno su comida. En cambio en el monte no, en el monte todo es más duro” (Pájaro, 16 de julio de 2016).

En tercer lugar, a pesar de la jerarquía que subordina al pescador ante su *patrón*, en la práctica aquel goza de cierta libertad laboral en cuanto trabaja sin la vigilancia de este último; entretanto, en el oficio agrícola el dueño del cultivo siempre está al acecho, observando los movimientos de los trabajadores –si descansan de más, si no manejan adecuadamente el machete, si tardan en la aplicación del herbicida, etc.-. Ya lo decía Felipe:

Me gusta la pesca, es chida, es divertida, gano dinero. Nadien me manda, *yo me mando solo*. Si quiero pescar, pesco, y si no, me voy a dormir. Nadien te exige. El patrón se queda aquí a dormir, ese ni sabe. Allá yo hago lo que quiero, si quiero ganar dinero pesco, y si no, me duermo. Pescar es lo que me gusta hacer, estar en el mar. *En el campo no, allá sí te exigen; el patrón te está viendo todo el tiempo y quiere que te chingues* (16 de abril de 2016. Énfasis añadido).

Otro punto de contraste tiene que ver con el nivel de certidumbre que generan ambas actividades. La agricultura precisa un esfuerzo sostenido a lo largo de varios meses para que se obtenga algún beneficio, y los cultivos son proclives a sucumbir ante los *aires* recios, la falta de agua o las plagas, lo que a la larga hace a esta actividad mucho más incierta. En

cambio, aunque los ingresos de los pescadores fluctúan en el tiempo, siempre está la posibilidad de obtener un ingreso diario sin tener que realizar esfuerzos prolongados y extenuantes. Por lo menos, de ese modo lo percibe don Coronado:

En el campo hay que darle tinta todo el día todos los días. Darle y darle y darle, limpiando, manteniendo la milpa y hasta dentro de seis meses es la cosecha. Uno no ve el dinero sino después de la cosecha, y eso si no viene un aire y me tumba la milpa [Risas]. Y es mucho trabajo. ¡Bueno! En cambio con la pesca me voy a un lance y me saco los mil, mil quinientos [pesos], y llevo el dinero ese mismo día a la casa. Se ve más luego, la milpa tarda. Y mucha chinga. No más es puro trabajo. Trabajo todos los días y sin que te lleves tu dinero a la casa... *Si yo me hubiera dedicado al campo ya estaría muerto* (23 de abril de 2016. Énfasis añadido).

En fin, para alguien que carece de medios de producción las entradas que genera la pesca son mucho mayores a las que genera el jornaleo agrícola. Por una jornada en el campo, un peón obtiene \$150, si incluye la comida suministrada por el patrón, y \$125 si el trabajador lleva su propio alimento; entretanto, una faena en el mar fácilmente puede triplicar esas cifras con sólo veinticinco kilos de *guacho*. Por otro lado, es cierto que la actividad pesquera es “un trabajo muy caprichoso, pues a veces hay semanas que ganas mucho y hay otras que no hay nada sino apenas pa comer” (Tomás, 3 de septiembre de 2016); y que, de igual forma, los ingresos varían según la cantidad de pescado que se captura –aquí influye la disponibilidad natural del recurso y su eventual sobreexplotación–, y según el valor que tal producto alcanza en el mercado. Aun así, la pesca en Punta Maldonado es una mejor alternativa de empleo e ingresos que el peonaje:

Aquí no hay trabajo. Sólo la pesca. Porque el campo, ir a volear machete son cien veinticinco, cien cincuenta si lleva comida. Es muy duro. Con un día que falle ya descompleta para la semana. ¿Y cuánto crees que vale el aceite, los huevos, el chile? ¡No le hace! Aquí no hay trabajo (Coronado, 15 de abril de 2016).

Por todo lo anterior, la pesca adquiere una gran relevancia para los *fareños*, en especial, para quienes carecen de tierras y ganado. El mar, como espacio laboral por excelencia, se percibe entonces como un “banco” que expulsa dinero en los tiempos de sequías –cuando abunda el pescado– y lo retiene en los de lluvias –cuando éste escasea–. Ocote me lo explicaba con esta metáfora: “Se hace dinero en el mar. Ese es como el banco de nosotros, es el banco nuestro, nada más que ahorita en las lluvias las cajas están cerradas. Toca esperar a la seca, a que las

cajas se abran” (19 de septiembre de 2013). En un sentido semejante, el mar también es concebido como el “terreno del pescador”, aquel que provee su sustento diario y el de su familia. Miguel, otro experimentado trabajador del mar, lo expresaba con estas palabras:

Yo no tengo terreno. *Mi terreno está allá en el mar*. De allí saco para comer. Si quiero ir al banco, voy a ese banco de piedra que está allá. Es ahí donde anda guardado el dinero; cuando hay, saca uno mucho; cuando no, pues poco. Pero algo siempre sale (Miguel, 1 de diciembre de 2016. Énfasis añadido).

Estas metáforas tienen mucho sentido si se tiene en cuenta el contexto de pobreza y marginación socioeconómica que viven día a día los pobladores de El Faro. De hecho, su situación no es muy diferente de la de los pescadores de otras partes del país, quienes llevan una existencia precaria, con remuneraciones reducidas y en un ambiente de marginalidad y dependencia económica (Marín, 2007: 50). Por esto, para algunos *fareños* el mar es un “banco” que almacena dinero o un “terreno” del cual se obtiene la comida diaria, y la pesca se vuelve la vía mediante la cual sobrellevan la precariedad. A ese respecto, cito en extenso la plática que tuve con Abel, un pescador joven pero muy consciente de la problemática general que se vive en su localidad:

La mera, la mera verdad el mar apenas da para comer pero para nada más. A veces, de pronto ha escuchado que dicen que con el mar se hacen ricos y que se saca mucho dinero pero la mera la mera verdad es que no. Sí sacas pero escasamente para tu comida. Ahora, sí hay temporadas donde hay más pescado y los pescadores de repente ven más el dinero, pero eso no es todo el tiempo, o sea eso no dura todo el año, y ahora como puede que saques mucho esta semana de pronto la otra sí sacas pero ya más poquito. Entonces no es cierto eso de que salen ricos porque la mera la mera verdad acá ya no hay ricos. Ni los dueños de lancha. Uno a veces cree que no, pero si te pones a ver, la mayoría de ellos también están debiendo dinero a otros y si tienen, tienen poco para la comida. O los que tienen sus tiendas, sus misceláneas, eso es lo que ponen con sus ahorros y eso es como una forma de tener un seguro, por si ya se acaba el dinero. Pero eso no los hace ricos. La mera la mera verdad es que yo pienso que ya no hay. La mera, la mera verdad. Y los pescadores, tú ves ahora que ya hay muchos mayores que antes fueron pescadores y ahora ya no pescan y están sin nada. A veces me llegan a querer trabajar conmigo o si les puedo regalar uno o dos pescados para la comida, pero si usted ve, ellos fueron pescadores e ¿Hicieron dinero? Ya ve que no. La mera verdad es que está cabrón, y se pone cada vez más cabrón porque el gobierno no ayuda. Hay mucha pobreza acá. La gente se alimenta de lo que da el mar, pero si no hubiera pues ya no quedaría nada (24 de octubre de 2013).

Pero la importancia de la pesca no se agota en el ámbito laboral y económico. Otro aspecto igual de significativo es el del esparcimiento y el afianzamiento de las relaciones sociales, referido sobre todo por los jóvenes: “es casi que lo único que hay para entretenerse” (Chino, 21 de abril de 2016); “Allá uno se ríe con la banda al menos, la pasa chido” (Kevin, 3 de mayo de 2016). En un pueblo que los *chavos* perciben “aburrido” y “triste” y en el que las formas de entretenimiento son jugar fútbol en la playa y ver televisión, hay quienes como Chino y Kevin encuentran en la pesca un espacio de distracción. Una vez más, destella ese carácter lúdico de la actividad, que también exaltan adultos como Chivo:

No hay otra forma de divertirse. La divertición acá es la pesca. Cuando vamos a los guachos es puro cotorreo, como las lanchas están cercas unas de otras, ahí mismo nos hablamos, cotorreamos. Tú oyes lo que dicen en la otra lancha; están cerquita. Todos cerquita. Le hablas a los de la otra lancha (22 de octubre de 2013).

Ligado a lo anterior, hay quienes conciben a la pesca como un pasatiempo; esto es, como una actividad que va más allá de la generación de ingresos y produce disfrute o placer en el que la ejerce. Es el caso de Corozo, a quien cité al inicio del capítulo; o también el de Manolo, quien en una ocasión me compartió lo siguiente:

Si yo voy a pescar es porque me gusta mucho ir. Me gusta a mí el mar. A mí que me importa si saco o no saco. Hay veces que sólo saco pa comer pa llevar a la casa, y no me frustró. Por eso lo disfruto. Estos amigos se frustran, se están quejando si no sacan o si sacan poco, están echando madres y que la chingada y la chingada... Lo importante es ir y divertirse. Estar tranquilo, disfrutar (2 de agosto de 2016).

No obstante, para algunos ese aspecto lúdico de la pesca está condicionado por la intensidad que tengan las jornadas. Darío, por ejemplo, platicaba lo siguiente: “Pescar es divertido, pues cuando hay mucho [pescado] se divierte uno. Cuando no hay, pues nada, se aburre” (12 de abril de 2016). De este modo, la diversión se supedita a la presencia del pescado, pues el juego y la competencia entre pescadores pierden su gracia cuando el animal está ausente y la noche transcurre sin mayor acción. En todo caso, se advierte una vez más que la pesca no sólo se reduce a una actividad laboral generadora de ingresos, sino que también es percibida como un espacio socialmente significativo en otros aspectos.

Así, para los pescadores su actividad tiene varias significaciones. En lo laboral, ofrece una fuente regular de trabajo a lo largo del año, la cual supone una mínima ración de alimento

diario. En lo económico, genera ingresos que si bien varían de acuerdo a la cantidad de producto y a las fluctuaciones en la oferta y la demanda, se perciben todos los días (cuando *cobran* un kilo a *precio de venta en campamento*, cuando venden la *cubana* en la playa o cuando llega el día de paga por el acumulado entregado durante toda la semana). En lo social, se convierte en un escenario lúdico en el que los hombres compiten unos contra otros a la vez que disfrutan noches de “cotorreo” y relajación, todo lo cual sirve de escenario para el afianzamiento de las relaciones sociales.

Pero las significaciones de la pesca no se agotan acá. Hay un ámbito en particular en donde esta actividad ha sido empleada discursivamente por los *fareños*: la elaboración de narrativas sobre la diferencia cultural y el mestizaje. En este tipo de relatos, según mostraré enseguida, la pesca figura como un elemento clave en la construcción de la alteridad, pero a la vez, como el referente que alimenta los procesos de mestizaje en Punta Maldonado.

La pesca en las narrativas de la diferencia y el mestizaje.

Durante mis primeros acercamientos a la Costa Chica, sostuve una breve pero interesante plática con Adelfo, estudiante de la Unisur que llamó mi atención sobre la aparente relación entre pesca e identidad *morena* en la región. A su juicio, entre la gente *negra* dicha actividad era el “oficio de toda la vida” y todo lo contrario sucedía con la gente *india*, cuya vinculación con la pesca sería apenas marginal o temporal:

A ti un indio no te pesca, mientras que un negro sí. Un indio no lo hace por oficio, sino que es temporal; puede que si veas uno o dos que se dedican a la pesca pero en sí, *quienes lo hacen por oficio, toda la vida*, son los negros. Ellos son los que pescan. (27 de agosto de 2013. Énfasis añadido).

Estas afirmaciones, que bien podrían sonar a estereotipos, me alertaron sobre el vínculo entre pesca e identidad étnica en El Faro. Por supuesto, se trataba de la visión de un actor que aunque no vivía en esa comunidad ni era pescador, sí compartía la experiencia de haber nacido y crecido en la Costa Chica, moviéndose por diferentes localidades de la región y conviviendo tanto con *indios* como con *morenos*. Sus palabras, que decían mucho del modo en que percibía a estos sujetos, vinculaban –casi de manera natural- una actividad económica concreta con la cotidianidad de un cierto grupo social: el de los *negros* o *morenos*.

En los días previos a mi llegada a El Faro había encontrado opiniones similares entre algunos habitantes de Cuajinicuilapa, quienes también parecían asociar la pesca específicamente con *lo negro*. A partir de allí creció el interés por saber hasta qué punto los *morenos* de Punta Maldonado compartían esa percepción que los actores externos tenían sobre ellos, y hasta qué punto la pesca podía ser un referente del cual se apropiaban o con el que se identificaban. Ello no sólo implicaba explorar a fondo la cotidianidad de las prácticas pesqueras, sino además, el lugar que éstas ocupaban en su nivel discursivo, en sus narrativas diarias: ¿Qué importancia le otorgaban los *fareños* a la pesca? ¿Constituía para ellos un referente simbólico de identificación asociado a *lo negro* o a *lo moreno*?

El mismo día de mi encuentro con Adelfo tuve la oportunidad de visitar El Faro por segunda ocasión. Allí conversé con don Hernán, quien mostró una perspectiva diferente en cuanto a la pesca y quiénes la ejercían: “El trabajo en el monte es muy duro y muchos *inditos* ven que el mar deja más lana, se vienen pa acá y comienzan a pescar” (27 de agosto de 2013). De esta manera, mi interlocutor refería la participación de indígenas que, apesadumbrados por la rudeza del trabajo agrícola en sus lugares de origen y viendo una mejor remuneración por las labores pesqueras en El Faro, habían decidido instalarse en el pueblo y probar suerte en el mar. Asimismo, comentaba que la pesca ya no era una actividad exclusiva de la gente *morena* como él, pues desde hacía tiempo se advertía la presencia de *inditos* procedentes de pueblos serranos que poco a poco se habían insertado en la economía pesquera.

Conforme transcurría mi estancia etnográfica veía entonces una dualidad en las narrativas de los *fareños*: por un lado, un imaginario más o menos extendido que situaba a la pesca como algo “distintivo” del *negro* o *moreno*, su “oficio de toda la vida” (la visión de Adelfo); por otro lado, la idea de que en la actividad pesquera han tenido cabida sujetos de diversas procedencias y condiciones, no únicamente los nativos de El Faro ni los autodenominados *morenos* sino también personas que se autoadscriben con distintos rótulos: algunos, como *indios*, otros, como *güeros*, y la mayoría, como *mestizos* o *revueltos* (la visión de Hernán).

A primera vista, las dos perspectivas parecen opuestas pero en realidad son complementarias; ambas evidencian la “eficacia simbólica” de una actividad desde la cual se ha pensado la identidad colectiva en la localidad. Efectivamente, la pesca aparece aquí como una práctica en principio “propia” de los *morenos*, pero a la vez figura como el escenario de confluencia

de otros actores –en especial, de aquellos percibidos *indios*-, lo que ha dado pie a los procesos de mestizaje referidos con anterioridad. Enseguida abordaré la primera de estas perspectivas, cimentada a partir de la demarcación de la diferencia cultural entre *morenos*, por un lado, e *indios*, por el otro.

Pescador *moreno*, peón *indio*: la pesca y las “narrativas de alteridad”.

La narrativa de Adelfo es bastante común en El Faro. Independientemente de la forma en que se autoidentifiquen, muchos pobladores piensan que la pesca es un oficio “propio” de los *morenos*; al mismo tiempo, relacionan las labores agrícolas –mejor conocidas como trabajo *a machete, pal campo o de pión*- con los *indios* que habitan en las zonas de montaña y que continuamente migran hacia la costa. Moro, un joven *mestizo*, decía: “Lo que pasa es que al indio le gusta el trabajo. Le hacen al machete, para trabajar con machete el indio; está acostumbrado pues. Y el negro como es más costa trabaja mucho más la pesca” (12 de septiembre de 2013). Un pensamiento similar albergaba Julio, su hermano menor:

Son buenos pal machete. Allá en Xochis puro de eso viven, de chaponar, sembrar. La gente indígena le trabajan duro al machete; le dan recio. Como no hay mar. En cambio aquí con el mar la gente se va a pescar. Puro al mar, puro al mar, puro al mar. No le jallan casi al machete. Muy pocos... Yo voy a chaponar, he ido pues, pero porque es en el corral. Pero ya irme de pión no. Está duro eso (15 de abril de 2016).

Otras conversaciones cotidianas también remarcaban esa diferenciación espacial y laboral. Mauro, *moreno* nacido en El Faro, diría: “Pero eso es lo que hacemos los *morenos*, teniendo el mar al lado, ¿Cómo no vamos a vivir de él? (Mauro, 10 de septiembre de 2013). Corozo, *moreno* originario de San Nicolás y residente en Punta Maldonado por casi treinta años, añadiría: “Los *indios* sí trabajan recio al machete; ya se han enseñado y lo hacen bien. En cambio la gente *morena*, teniendo el mar aquí cerca pues se dedican a la pesca y es mejor” (Corozo, 14 de septiembre de 2013). Este mismo interlocutor agregaría más adelante:

Pa pión eso no me gusta, todo lo que son labores de campo, cargar machete y eso, no. Es muy pesado... Trabajar de pión no es lo mío. Cuando me vine acá con la mujer, hice milpa por dos años y ya no más, dije que no. No volví a hacerlo. Me dedico sólo a la pesca, que es lo que me gusta. Con mi papá trabajaba de pión cuando estaba allá en San Nicolás, pero también por eso me vine. Estoy pescando desde los diecinueve años (14 de septiembre de 2013).

Podría agregar muchos más comentarios registrados a lo largo de la estancia etnográfica, que coinciden en asociar el mar y la pesca con los *morenos*. En todos ellos subyace una oposición entre *indios* y *morenos*, que a su vez se correlaciona con una dicotomía entre trabajo agrícola y trabajo pesquero, respectivamente. De esta manera, los actores locales asocian una etiqueta identitaria con una categoría laboral, con lo cual buscan resaltar la diferencia entre dos sujetos colectivos percibidos como opuestos. En otras palabras, el desempeño de un determinado oficio –la pesca, por un lado, y el trabajo *a machete*, por el otro- funge como marcador diacrítico de alteridad e identidad, tal cual ocurre con otros elementos –la lengua, el vestido, los rasgos físicos, el trato cotidiano, las costumbres matrimoniales y funerarias- que suelen ser remarcados por los actores a la hora de evidenciar la diferencia entre *indios* y *morenos*.

Estas demarcaciones culturales no están exentas de estereotipia y valoraciones despectivas sobre la otredad. Para una *india* como doña Cirina, la inmersión de los *morenos* en las labores pesqueras y su poca implicación en tareas agrícolas se debía a la “pereza” que supuestamente les caracterizaba: “Acá no son más que huevones. Muy pocos son los que siembran su milpa, los que le entran duro al monte. Son flojos los negros. Por eso prefieren irse al mar a pescar” (5 de abril de 2016). Una opinión similar tenía su compañero Evaristo, *negro*, quien declaró lo siguiente: “La gente de aquí nooo. Los de aquí son flojos. No les gusta el machete. Hay que buscar de fuera, de Xochis. Allá de eso puro viven” (Evaristo, 4 de abril de 2016).

De estos relatos se desprenden tres puntos que me resultan llamativos: primero, la percepción de las diferencias va de la mano de juicios de valor que, en estos ejemplos concretos, son positivos cuando refieren a los *indios* –“chambeadores”, “buenos pa’l machete”- pero negativos cuando aluden a los *negros* o *morenos* –“flojos”, “no les gusta el machete”-. Segundo, estas percepciones se encuentran generalizadas entre los *fareños*, más allá de las autodenominaciones particulares –lo cual es evidente en don Evaristo, quien si bien se asume *negro* comparte la valoración negativa que pesa sobre todos los *negros* como personas a las que “no les gusta trabajar”-. Tercero, la idea misma de “trabajo” es interesante, pues pareciera asociarse exclusivamente a las tareas que se perciben duras, laboriosas, arduas, como aquellas relativas al cultivo de la milpa; bajo esa lógica, la pesca no es percibida como un “trabajo duro” –en parte por los elementos lúdicos y de esparcimiento a los que suele estar ligada- y, en consecuencia, quienes la ejercen –o sea, los *negros*- son tildados de “flojos”.

Así, este tipo de narrativas esencializan la diferencia en cuanto naturalizan una supuesta correspondencia entre trabajo e identidad, fijando imágenes como la del pescador *moreno* y “perezoso” o la del peón *indio* y “chambeador”. Generan, entonces, un cierto “culturalismo esencializador” en el cual se proyectan imágenes “típicas” del ser y del quehacer *moreno* o *indio*, estableciendo, por ejemplo, una conexión cuasi-natural en la que ser *moreno* implica ser pescador y, a la inversa, ser pescador se asocia con ser *moreno*. Esta construcción narrativa tiene mucho que ver con el trasfondo histórico regional y local que explicité en la primera parte (el pasado “lejano” y “próximo”), así como con los relatos orales que conforman el “pasado mítico” de los *fareños*.

En efecto, el “pasado lejano” de la Costa Chica indica cómo, durante el período colonial, se configuró la zonificación que aún hoy perdura: los *indios* asentados en la sierra, con la única posibilidad de ejercer agricultura de subsistencia, y los *negros* o *morenos* emplazados en la planicie costera, más próximos al mar y al ejercicio de la pesca. Asimismo, el “pasado próximo” de El Faro revela la gran importancia que ha tenido la pesca en su devenir histórico, por lo cual dicha actividad se ha asociado simbólicamente con quienes han habitado el lugar desde sus inicios: los *morenos*. Por último, algunos relatos del “pasado mítico” recalcan la separación geográfica entre *indios* y *negros*, los unos situados en las partes altas del territorio y los otros en las llanuras y costas; lo que a su vez explicaría las distintas vocaciones productivas de unos y otros.

Sin embargo, otra lectura de estos pasados muestra una cara distinta de la relación entre trabajo e identidad. Si bien los *morenos* se asentaron en las planicies costeras desde la época colonial, su devenir histórico estuvo menos ligado a la pesca que a las labores agropecuarias: vaqueros en las estancias ganaderas, labriegos en los cacahuales y las haciendas de algodón, jornaleros y arrendatarios de las distintas cosechas de lucro que ha habido en la región (algodón, tabaco, copra, ajonjolí), agricultores, en fin, de sus propias milpas de subsistencia (maíz, frijol, chile, tomate). Desde este punto de vista, la distinción entre el peón *indio* y el pescador *moreno* no tendría razón de ser, pues ambos actores estarían vinculados desde el principio con el quehacer agrícola. Además, aunque la actividad pesquera es de vital importancia hoy día, su relevancia sólo se dio hasta bien entrado el siglo XX, en especial, tras la apertura de la carretera federal Acapulco-Pinotepa y el boom del cooperativismo a

escala nacional; anterior a ese momento, la pesca se daba a un nivel de subsistencia e intercambio microrregional y no adquiría las dimensiones que tuvo a partir de 1970. En fin, la pesca ribereña no tiene tras de sí una tradición ininterrumpida o de profundo arraigo en la región y su desarrollo –cuando menos en la localidad de Punta Maldonado- es más bien reciente.

De esta forma, el halo de “ancestralidad” emanado del discurso que asocia a la pesca con los *morenos* no tiene un fuerte asidero histórico, pues a pesar de la zonificación regional que a priori distanció a los *indios* de los *negros* –y que en todo caso no impidió el contacto intercultural-, el desarrollo de la actividad marítima ha sido tardío. Así las cosas, la imagen del pescador *moreno* o la del peón *indio* son “tradiciones inventadas” (Hobsbawm, 2002) mediante las cuales se refuerzan las diferencias culturales. Es decir, son “narrativas de alteridad” que apuntalan la diferenciación entre dos actores colectivos que han mantenido una estrecha relación desde los tiempos coloniales.

Ahora bien, el que la imagen del pescador *moreno* sea una “tradicción inventada” no la hace necesariamente “falsa” o “equivocada”. El desarrollo de una actividad como la pesca precisa de un vasto conocimiento empírico (“saber pescar”); de la ejecución de procedimientos técnicos adecuados a la época del año y al objetivo de captura (“praxis pesquera”); y de toda una serie de relacionamientos sociales signados por la reciprocidad y la competencia, la simetría y la asimetría (“vivir de la pesca”), de los cuales los *morenos* –quienes así se reconocen- han sido partícipes activos a lo largo de la historia reciente de Punta Maldonado. El problema consiste en pensar que dicha imagen es perfectamente congruente con la realidad, o creer que estas “narrativas de alteridad” reflejan fielmente el devenir de las prácticas sociales.

En suma, la idea de que los *morenos* son pescadores y los *indios* peones constituye una “narrativa de alteridad”, no desprovista de representaciones estereotipadas, en donde se subraya una cierta diferenciación cultural del trabajo que registra parte del acontecer social; no obstante, si bien muchos *morenos* pescan y muchos *indios* trabajan *al machete*, la realidad va mucho más allá de estas asociaciones. En el día a día de la pesca en El Faro, todos los hombres tienen cabida independientemente de su autoadscripción o lugar de origen; lo importante es que demuestren cualidades y aptitudes para la actividad, aspectos que se

adquieren y perfeccionan diariamente a través de la observación atenta, el aprendizaje de los más expertos y la experimentación propia. En ese orden de ideas, cobran fuerza narrativas como la de Hernán, que no destacan la diferenciación sino la integración de diferentes actores.

Pescadores *mestizos*: la pesca y las “narrativas del mestizaje”.

La perspectiva de Hernán matiza el “culturalismo esencializador” al socavar la supuesta congruencia entre un cierto imaginario colectivo y las prácticas de la cotidianidad; de entrada, lleva a pensar que ni todos los pescadores son *morenos* ni todos los *morenos* pescadores. En esa medida, introduce una distinción sumaria entre el orden de los discursos –narrativas que tienden a estereotipar una realidad y a presentar como fijas e inmutables determinadas diferencias culturales- y el de las prácticas –acciones de la cotidianidad que muchas veces se contraponen a los discursos y muestran una realidad más compleja y cargada de matices-. En el día a día de la pesca, hay quienes no se autoidentifican *morenos* ni son vistos como tal por sus compañeros de trabajo, ya sea porque su fenotipo no corresponde a la imagen del *moreno* o porque proceden de lugares que en el imaginario local no se conciben *morenos*. Asimismo, los oficios agropecuarios no son exclusivos de los *indios* como dictan los estereotipos locales; por el contrario, también es usual ver labriegos y vaqueros *morenos* –como de hecho ha sido habitual desde mucho tiempo atrás-.

Por otra parte, la perspectiva de don Hernán informa sobre una dinámica de vital importancia en la historia de la localidad, al menos desde la década de 1970: la inmigración de familias y personas de origen “indígena” que contribuyeron con su fuerza de trabajo al desarrollo de la economía pesquera. A ese respecto, apunta don Evaristo: “Vienen hasta acá. Esta cosa del pescado, pues vienen la gente, buscando chamba de peón, con el machete, y algunos hacen amigos aquí, los invitan a pescar, agarran el modo y se traen a sus familias. Ya se quedan aquí” (27 de noviembre de 2016). En una anterior conversación, don Evaristo abundaba sobre los motivos que alentaban la presencia de las personas a las que se refería como *inditas*:

Bajan de allá a trabajar con el machete, porque allá está muy difícil la vida; apenas tienen sus siembras de frijol, chile, para el consumo de ellos, pero no tienen empleo, no hay ingresos y entonces bajan acá a El Faro y trabajan como peones en el monte... Pero hay unos que se juntan con los *morenos* y salen a pescar, y entonces como ven

que les va bien se quedan y se dedican a pescar; si ven que ganan cien, ciento veinte en un día que les va bien, y como peón apenas sacan cuarenta, cincuenta pesos... Acá hay hartos, por allí por acá, ya cuando deciden quedarse, se traen a sus familias de allá pa vivir y se quedan (2 de septiembre de 2013).

Efectivamente, atraídos por la bonanza de la pesca, muchos *indios* arribaron para laborar en las cosechas de maíz y ajonjolí o en la construcción de cercos para el ganado que algunos lugareños levantaban a la par con sus actividades en el mar; con el tiempo, algunos se aventuraron al trabajo pesquero al ver una mejor remuneración, pasando de ser migrantes estacionales que laboraban en ciertas temporadas del ciclo agrícola (sobre todo al inicio, en la *chapona*, y al final, en la cosecha), a migrantes permanentes que se avecindaron de forma definitiva en el pueblo:

El que va a pescar una vez, y ya dos veces, tres veces ya no agarra el machete, se queda pescando. Le agarra y dice “Qué voy a andar chingándome todo el día por ciento cincuenta” [Risas]. Acá se los saca descansado, a lo fresco. Sii, no todos le han entrado a la pesca, pero los que le comienzan después no paran (Evaristo, 24 de noviembre de 2013).

Así, en una mirada histórica, la pesca “ribereña” ha motivado la llegada de familias y personas de distintas partes de la región “costachiquense”, desde hace más de cuarenta años. Uno de esos casos es el de don Capi, nacido en Igualapa y vecino de Punta Maldonado desde 1973, cuando vio en el mar la oportunidad de una mejor vida a la que tenía en su pueblo de origen:

Allá en Igualapa todo es muy triste, la vida es más dura. La gente vive no más de su milpa. Ahora que entran las aguas y ya con eso se sostienen, pero en las secas ya es más duro. Acá con la pesca hay mayores posibilidades. En ese tiempo [década de 1970] había mucho pescado y se hacía más dinero, tantito más (29 de abril de 2016).

Hoy en día, en el ámbito pesquero convergen actores que proceden de distintos lugares y se reconocen con diferentes etiquetas identitarias: *morenos*, *indios*, *güeros*, *mestizos*, *revueltos*. De esta forma, otra lectura sobre la “eficacia simbólica de la pesca” conduciría al realce, no de “narrativas de alteridad” sino de “narrativas del mestizaje” que hablan de las migraciones, los intercambios y la participación de distintos actores al interior del proceso productivo: los *morenos* de Punta Maldonado y de locaciones cercanas –San Nicolás, Maldonado, Tapextla, Tecoyame- que aprehendieron el entorno costero y consolidaron una actividad poco relevante

hasta tiempos recientes; los “maestros” acapulqueños que introdujeron algunas técnicas y tecnologías de captura; los migrantes rurales “indígenas” y “mestizos” que se insertaron en los grupos de pesca y cuya fuerza de trabajo contribuyó al auge de la actividad; las mujeres de origen *Nn’anncue Ñomndaa* y *Ñuu Savi* que ampliaron los circuitos de distribución del pescado; los inversionistas *giüeros* y *mestizos* oriundos de nodos importantes de la región (Ometepec, Pinotepa Nacional, Copala y San Marcos), que consolidaron la comercialización del producto a escala regional y nacional.

Vista en este sentido, la pesca en El Faro no sólo es un referente simbólico que se ha concebido “distintivo” de los *morenos* sino que, a su vez, representa a todos esos sujetos de diversas procedencias y adscripciones étnicas que han confluído en un espacio y tiempo específicos. En virtud de ello, deviene no únicamente en un símbolo de *lo moreno* sino, además, en una cierta representación de *lo mestizo*, pues quienes se asumen como pescadores *fareños* se reconocen sobre todo como *revueltos*, *cruzados* o *campechanos*, categorías que indudablemente aluden a los procesos de mestizaje en gran medida propiciados por el desarrollo de la pesca.

En síntesis, la “eficacia simbólica de la pesca” también se manifiesta en la elaboración de “narrativas de alteridad” y “del mestizaje” a través de las cuales los *fareños* piensan rótulos identitarios como *indio*, *negro* o *mestizo* –cuyas significaciones, valga reiterar, son importantes para entender cómo los actores locales imaginan, construyen, configuran sus identidades-. En estos discursos la actividad pesquera figura como un elemento diferenciador que se articula con una adscripción étnica-cultural, pero al mismo tiempo, aparece como un elemento aglutinador que difumina las diferencias culturales o las pone en un segundo plano. De cualquier forma, se evidencia un uso simbólico de la pesca que, en últimas, devela su gran relevancia en las dinámicas cotidianas de Punta Maldonado.

Pero los usos simbólicos de la pesca operan todavía en un ámbito más: el anclaje espacial de la diferencia. Es decir, cómo los discursos *fareños* conectan el desarrollo de una actividad particular con un referente concreto de lugar que permite concebir la alteridad –y, por ende, la identidad- desde una lógica que genera una triple imbricación entre espacio, trabajo y pertenencia étnico-racial. Sobre este proceso de identificación me referiré a continuación.

Revueltos y pescadores fareños, la triple imbricación entre cultura, trabajo y lugar.

Hasta tiempos recientes, las investigaciones sobre los “afrodescendientes” en la Costa Chica trataban de aislar “rasgos culturales” en ciertas expresiones dancísticas, musicales y festivas, a fin de evidenciar la continuidad histórica entre las poblaciones de origen africano y las actuales comunidades asentadas en dicha región. No obstante, algunos estudios más actuales comenzaron a plantear críticas a estos abordajes “eticistas-culturalistas” que establecían de antemano –y sin considerar la visión de los sujetos de estudio- determinados marcadores culturales como la clave para entender la “identidad negra/afromexicana”. Entre esos estudios contemporáneos hay que destacar los de Odile Hoffmann (2007a y 2007b), quien se pregunta por formas de pertenencia distintas de las étnico-culturales. En ese marco, llama la atención sobre la dimensión espacial de las identificaciones.

Etnográficamente, Hoffmann estudió las narrativas identitarias entre los pobladores de dos locaciones pertenecientes al pueblo de San Nicolás –reconocido como la cuna de la “cultura afromestiza”-: El Pitahayo y Colonia Miguel Alemán. En términos espaciales, se trata de un solo asentamiento urbano partido en dos: cada cual con una iglesia, una escuela y una comisaría municipal. En términos históricos, cada lugar tuvo una trayectoria diferente: el primero, fundado autónomamente por campesinos *morenos* procedentes de San Nicolás, que se desplazaron para cultivar *chagües* de temporal; el segundo, establecido a raíz de compras y dotaciones de tierra en el marco de una colonización agraria planificada por el gobierno de Guerrero y dirigida a migrantes “mestizos” originarios del centro del Estado. Lo interesante, en este escenario descrito por la autora, son los discursos esgrimidos por los pobladores de uno y otro lugar: en El Pitahayo, la gente se asumía *criolla*, con lo cual enfatizaban ser nativos del lugar y de la región; entretanto, en la Colonia la población se asumía *colona*, lo cual planteaba una adscripción espacial extra-regional –y de ahí que, localmente, tales colonos fueran denominados *frateros* o forasteros- (Hoffmann, 2007b: 371-374).

Los hallazgos de esta autora evidencian, entre otras cosas, la articulación de adscripciones culturales con referentes espaciales y políticos: de un lado, personas que se veían a sí mismas como *morenas* y *criollas*, cuyos procesos de apropiación espacial provenían de un “sistema tradicional”, “de hecho”, legitimado “desde adentro” mediante usos y costumbres locales; del otro lado, personas que se percibían *blancas* (o *mestizas*) y *colonas*, cuyos procesos de

apropiación espacial eran herederos de un proyecto modernizador e institucional, “de derecho”, legitimado “desde afuera” por la documentación burocrática y oficialista. De esta manera, se trazaba una dicotomía entre *criollos* y *frateros* que en el ámbito discursivo suponía una serie de representaciones mutuamente despreciativas, aun cuando las prácticas cotidianas subvirtieran tales antagonismos y presentaran espacios de convivencia entre ambos actores sociales (Hoffmann, 2007b: 377-383, 391).

Criollos, frateros y fareños: el entramado entre lugar y pertenencia étnico-racial.

¿Por qué son relevantes los acercamientos etnográficos de esta investigadora para el caso de Punta Maldonado? En esencia, porque permiten analizar los procesos identitarios desde lentes que no contemplan una sola forma de adscripción o de pertenencia sino que consideran las articulaciones e intersecciones entre diferentes referentes de identificación –espaciales, culturales, etcétera-. Por consiguiente, la experiencia en El Faro proporciona otro escenario en donde se reproduce la oposición entre *criollos* y *frateros* –allí denominados *frateros*-, bajo una lógica similar a la que encontró Hoffmann en El Pitahayo y la Colonia Miguel Alemán. Así, los *fareños* entienden la categoría *criollo* con el hecho de ser nativo u originario del lugar: “A los nacidos de aquí, que son de aquí y han vivido aquí, se les dice criollos. Criollos... son de la mera zona, así se les dice” (Pájaro, 11 de agosto de 2016). Pero el ser *criollo* solía asociarse con el ser *moreno*, independientemente de si se aludía a otros lugares de la región como *Cuaji* o San Nicolás. A ese respecto, comentaba Pájaro: “En Cuaji también son criollos porque nacen allá. Ya ni se distinguen. Todo es lo mismo. Somos lo mismo acá. Puros criollos, todos” (11 de agosto de 2016). En ese tenor, su vecino don Armando agregaba lo siguiente:

Armando: Como ora, en San Nicolás, allí es pura gente criolla, puros criollos; pero, ahora, ya están bajando gentes de otros lados. Como antes esto era la pura gente de acá, del lugar, los nacidos del pueblo.

Giovanny: ¿Criolla? ¿Cómo así criolla?

Armando: *Pues que son de ahí, que nacieron de ahí, del lugar.*

Giovanny: Que hayan nacido en el lugar... ¿Y cómo es la gente criolla?

Armando: Así pues, la gente criolla es la nativa de ahí, la nativa de allá. La gente de aquí era morena, pura morena. Ya después comenzaron a llegar otra gente. *Pero los criollos, todos son morenos*, o eran pues, morenos, porque ya casi no hay (13 de septiembre de 2016. Énfasis añadido).

La conversación resulta interesante por dos razones. Primero, ratifica la idea de *lo criollo* como algo enraizado en el lugar y asociado a la idea de *lo moreno*. Segundo, proyecta ambas ideas –*lo criollo* y *lo moreno*- como pertenecientes al pasado, a situaciones de antaño que se han transformado con el paso del tiempo porque “ya están bajando gentes de otros lados” y “morenos casi no hay”. En otro momento de la plática, don Armando relataba lo siguiente:

Armando: Como ora aquí, aquí casi no hay criollos. Los criollos son pocos, que nacieron aquí: Coronado, Juan, Evaristo, Feliciano. Pero toda esta gente, todo este barrio que está aquí, ellos vienen de otros lados, no son criollos de aquí.

Giovanny: ¿Como por ejemplo quiénes?

Armando: Yo no les sé ni el nombre.

Giovanny: ¿De dónde viene esa gente?

Armando: Esa gente, de muchos lados, de Igualapa, de Ometepec, todo eso... Ya, ya están acá. *Ellos ya no son criollos, ellos son avecindados. Avecindados se llaman.*

Giovanny: Como ora, don Armando, ¿qué sería usted entonces, criollo o avecindado?

Armando: Yo, pues *yo ahorita ya soy criollo porque tengo más de treinta años acá* (13 de septiembre de 2013. Énfasis añadido).

De nuevo, hay dos cuestiones que sobresalen en el relato de don Armando. Primero, el rótulo de *avecindados* con el cual se refiere a las personas provenientes de partes distantes como Igualapa u Ometepec. Esta categoría suele ser empleada como sinónimo de *frastero*, pues ambas aluden a gente oriunda de otros lados, que además suelen ser tenidas por *indias* o *blancas* –o, en todo caso, *no-morenas*-.¹⁵² Segundo, a pesar de no haber nacido en El Faro, don Armando se asume *criollo* de allí, no tanto por considerarse *moreno* –noción que, como señalé arriba, se asocia con la *criollez*- sino por haber pasado más de la mitad de su vida en dicho lugar –lo que, una vez más, relaciona la categoría *criollo* con el enraizamiento a un espacio particular-.

Llegados a este punto, la dicotomía *criollos/frasteros* –a su vez conectada con el dualismo *moreno/indio*- se disuelve ante la emergencia de una tercera noción: la del *fareño*. Sin dejar

¹⁵² En ese orden de ideas, en El Faro el sentido de la palabra *avecindado* es distinto al que Hoffmann registró en El Pitahayo. En este último, dicho término se utilizaba para referir a los migrantes procedentes de otros municipios “negros” de la Costa Chica –Tlacamama, Mártires de Tacubaya, Buenavista- que habían arribado a principios de la década de 1960 en busca de tierras y trabajo; aun cuando se trataba de personas forasteras, no se les aplicaba el término *frastero* –reservado para los *colonos blancos* llevados al lugar como parte del programa modernizador-, sino expresiones como “costeños” o “criollos de la Costa Chica”. En cambio, en El Faro las palabras *avecindado* y *frastero* son equivalentes y aluden a personas originarias de lugares distintos a la zona costera, los cuales suelen ser percibidos como *indios* o *blancos*.

de lado el anclaje espacial, esta categoría diluye la distinción entre *nativos* y *avecindados*, del mismo modo en que la idea de *lo revuelto* o *lo mestizo* desdibuja las fronteras entre *indios* y *morenos*. En últimas, ser *fareño* produce el mismo efecto desestabilizador –y a la vez aglutinador- que genera el ser *revuelto*; las dos etiquetas identitarias hablan de los *morenos criollos* que habitan Punta Maldonado y lugares cercanos como San Nicolás, Montecillos, Cuaji o Tapextla, pero también, de los *indios* y *blancos frasteros* que arribaron de lugares distantes como Xochistlahuaca, Ometepéc, San Marcos e Igualapa y se asentaron en El Faro a raíz del boom de la actividad pesquera.

Pescadores fareños: el entramado entre lugar, trabajo y pertenencia étnico-racial.

De esta forma, vuelvo a la cuestión de la pesca y su trascendencia como el proceso social que marcó la historia y el devenir de la localidad de estudio. Por un lado, fue la actividad que consolidó definitivamente un asentamiento costero en esa bahía de Cuajinicuilapa, proporcionando otro modo de vida a la población *negra* o *morena* que vivía dispersa en el monte o que moraba en centros poblados cercanos al mar. Por otro lado, fue la dinámica económica que alentó la llegada de *frasteros* de múltiples procedencias –*indios* de las sierras y partes altas de la región, *morenos* oriundos de otras partes de la planicie costera, *blancos* arribados de los principales centros regionales, *güeros* procedentes de la Costa Grande o la Tierra Caliente del Estado-, que a la postre se asentaron en la bahía y contribuyeron tanto al desarrollo de dicha dinámica productiva como al crecimiento del pueblo. En ese sentido, la pesca se proyecta como un “sello distintivo” de Punta Maldonado; un referente que, junto al del mestizaje, figura de manera importante en las narrativas cotidianas de identificación.

En consonancia con lo anterior, la noción de *pescador fareño* emerge como una categoría de identificación generalizada entre los habitantes de Punta Maldonado, por medio de la cual se marcan distinciones con poblaciones vecinas que no viven de la pesca, pero con las que ha habido relacionamientos estrechos en la historia reciente –ya sea por alianzas matrimoniales, por intercambios de productos alimenticios (pescado, coco, plátano, frutales), o por el mutuo involucramiento en eventos festivos y comunitarios-. Se trata, en especial, de poblados como Tejas Crudas, San Nicolás, Cacalote, Montecillos y Cuajinicuilapa, en Guerrero; y de Tecoyame, Cahuitán, La Culebra, Llano Grande y Tapextla, en Oaxaca. En todos esos casos,

el modo de vida es esencialmente agrícola y ganadero, lo cual presenta un gran contraste con la vida pesquera que rige en El Faro; un contraste que, valga decir, se subraya en las narrativas cotidianas.

En esa medida, es común oír apreciaciones como la de Chino: “La pesca es lo único que hay acá. Hay otros pueblos de aquí que sí solo se dedican al campo: Tecoyame, Montecillos, San Nicolás... Allá es puro campo” (21 de abril de 2016). O también la de Puya, quien incluso considera que hay una “mejor vida” en su pueblo gracias a la pesca: “Pa allá pa Cahuitán, La Culebra, ya es Oaxaca, pero acá lo que es Punta Maldonado, El Faro, la vida está mejorada por la pesca, por el mar. Allá no hay mucho en qué ocuparse más que en el campo” (13 de abril de 2016). Este tipo de relatos sitúan a la pesca como un elemento diferenciador con localidades vecinas dedicadas a la vida agrícola. En consecuencia, se genera otra oposición categorial entre *pescadores* y *campesinos*: los unos asentados en El Faro y los otros residentes en los demás pueblos circundantes. Esta imagen binaria incluso es compartida por los habitantes de dichos lugares, a juzgar por el comentario de un joven *tecoyameño* con quien tuve oportunidad de platicar:

Allá es el campo. Puro el campo. Puro el campesino, de eso vivimos nosotros. Sí se pesca pero no como acá, que hay lancha y se puede ir a lo lejos. Allá es cerrado, nomás se pesca a la orilla, y pa comer. Muy pocos lo hacen, a muy pocos son los que le gusta pescar. El mar queda como a quince minutos del pueblo... Por eso allá no semos pescadores, allá semos más campesinos (Martín, 18 de septiembre de 2016).

De esta forma, en el plano discursivo se edifica un binarismo *pescador/campesino* referente al ámbito de lo productivo, que a su vez tiene un anclaje espacial manifiesto a través de otra dicotomía: *fareño/no-fareño*. De ahí la categoría del *pescador fareño* como expresión de ese sujeto colectivo propio de Punta Maldonado, en donde es la pesca y no la labor agropecuaria el principal modo de vida, en contraste con otras localidades guerrerenses y oaxaqueñas que desde la perspectiva local experimentarían la situación contraria. A estas correlaciones se agregaría un tercer elemento, relativo a la adscripción étnico-racial: *revuelto*, en la díada *pescador-fareño*, y *negro* en el binomio *campesino-no fareño*. Por ejemplo, decía doña Cirina: “Allá en Tecoyame, en La Culebra, allá todavía la gente es negra, morena. Allá casi no se han mezclado con indígenas. Puro la raza negra, la mera mata” (5 de abril de 2016).

Ahora bien, el terreno de las narrativas muchas veces no es congruente con el de las prácticas y este caso tampoco parece ser la excepción. Antes había mencionado la discrepancia entre el imaginario que asocia la pesca con los *morenos* y las prácticas diarias en donde se involucran todo tipo de actores más allá de su origen étnico; de igual modo, había referido la divergencia entre el discurso que relaciona los oficios agrícolas con los *indios* y una cotidianidad en la que la mayoría de pueblos *negros* o *morenos* de la planicie costera subsisten precisamente de esa clase de actividades. En ese tenor, la idea de que todos los *fareños* son pescadores y todos los pescadores *fareños* tampoco se corresponde cien por ciento con la realidad: por un lado, porque hay actores locales que se dedican a otro tipo de labores –jornaleo agrícola, cría de ganado vacuno, comercio de pescado, turismo-; por otro lado, porque hay actores de pueblos vecinos que de vez en cuando dejan de lado sus tareas cotidianas y se arriman a Punta Maldonado para pescar.

Sin embargo, aquí la “eficacia simbólica de la pesca” radica justamente en el hecho de que esta actividad sea conceptuada como un referente de identificación colectiva a través del cual se trazan diferencias con otros agregados poblacionales de la zona. Independientemente de si hay o no congruencia absoluta con el ámbito de las prácticas, a nivel discursivo la noción del *pescador fareño* resulta un modo de resaltar la experiencia particular de un lugar en donde la vida no ha girado alrededor de la agricultura y de la ganadería –como ha sido el caso de la gran mayoría de los pueblos de la región-, sino de la actividad pesquera.

En resumen, el rótulo de *pescador fareño* que en determinados contextos refieren tanto los pescadores como los no pescadores de Punta Maldonado, opera de modo análogo al *Nosotros revuelto* que también se menciona con frecuencia en los discursos cotidianos. En ambos casos se denota la trayectoria específica de los habitantes de El Faro con respecto a otras locaciones de la región: *revueltos*, porque a diferencia de las localidades vecinas que se perciben *morenas*, los procesos de mezcla generados con el auge de la pesca dieron lugar a nuevas adscripciones –*cruzados*, *campechanos*- que reconocen múltiples pertenencias sin ceñirse a una sola en particular; *pescadores fareños*, porque en contraste con esas mismas localidades cuya cotidianidad gira en torno a las labores agropecuarias, la pesca en El Faro constituye no sólo la principal actividad de subsistencia sino el motor de la vida diaria.

En últimas, estas dos categorías operan a partir de una triple imbricación: pertenencia étnico-racial (*revuelto*), oficio (*pescador*) y lugar (*fareño*), las cuales se entrelazan en un conjunto narrativo cuyo sentido emerge al contraponerse con otras series de correlaciones: *negro*, *campesino*, *tecoyameño*; *indio*, *pión*, *copalteco*; y así sucesivamente. A la larga, todos estos entramados recuerdan el carácter fluctuante, múltiple y heterogéneo de las identidades.

“Eficacia simbólica de la pesca”: *somos fareños y somos pescadores*.

Al universo de la pesca, según traté de mostrar, no sólo hay que estudiarlo en sus dimensiones ecológicas y económicas sino también en su componente “semántico”. En otras palabras, es importante indagar por los sentidos que tiene esta actividad para las personas que se encuentran inmersas en ella o cuyas vidas giran alrededor suyo. Al efectuar este ejercicio, es posible analizar la pesca más allá del ámbito de la subsistencia o de la adaptación ecológica, y detectar si en ella se configura una “eficacia simbólica” desde la cual se elaboren narrativas localmente significativas que den sentido a la vida diaria. En Punta Maldonado, esa “eficacia simbólica de la pesca” se manifiesta de varias maneras: en metáforas mediante las cuales se interpretan varias situaciones cotidianas, por ejemplo, las asimetrías laborales o los procesos de racialización; en valoraciones positivas y negativas sobre la naturaleza del trabajo y los trabajadores, que evidencian diferentes perspectivas según sea el interlocutor; en usos simbólicos que articulan relatos sobre la diferencia cultural y sobre el mestizaje, referidos especialmente a las relaciones entre *morenos* e *indios*; o en categorías como la de *pescador fareño*, cuyo triple anclaje (espacial, laboral y étnico-racial) permite entender los discursos identitarios en su multiplicidad y heterogeneidad.

A final de cuentas, uno de los propósitos de esta tesis era aproximar una indagación sobre los procesos de identificación colectiva entre “sujetos afrodescendientes” de la Costa Chica, a partir de sus dinámicas cotidianas. La vía para lograr tal empresa fue realizar inmersiones etnográficas al interior de las prácticas importantes del día a día, que en la localidad de estudio se asociaban indudablemente con las experiencias y narrativas de la pesca. Gracias a ello, desde un comienzo supe que las perspectivas de los actores locales corrían por un camino distinto al concebido en ciertos sectores de la academia; ya me lo decía Felipe, la primera vez que le conocí: “Yo no sé si seremos afromestizos o afro...descendientes. Somos pescadores y somos fareños. Eso es lo que te puedo decir” (26 de julio de 2013).

REFLEXIONES FINALES

Los afromexicanos existimos, independientemente del concepto que mejor nos denomine (Añorve, 2007: 125)

Al inicio de esta tesis formulé un par de interrogantes como punto de partida: ¿Cómo se autodefinen los actores que la antropología usualmente ha denominado “afrodescendientes”, “afromestizos” o “negros”? ¿Cuáles son sus narrativas de identidad y qué hay detrás de ellas? Para dar respuesta a estas preguntas, desarrollé una exploración etnográfica en la Costa Chica de Guerrero –región por excelencia de los estudios afromexicanistas-, más exactamente, en una localidad perteneciente a Cuajinicuilapa –municipio conocido como la “perla negra del Pacífico”- que, sin embargo, no había sido tenida en cuenta en indagaciones antropológicas previas: Punta Maldonado, El Faro.

En esta locación, los actores locales se desmarcan de términos como “negro”, “afromestizo” o “afromexicano”; en cambio, acuñan las categorías de *revuelto* y *pescador fareño*, que guardan relación con los procesos sociales que han signado su devenir: el mestizaje y la pesca. De este modo, ante las denominaciones “exógenas” –concebidas especialmente desde el terreno académico y activista-, los *fareños* plantean denominaciones “endógenas” que les resultan socialmente significativas en cuanto responden a sus propias experiencias pasadas y presentes¹⁵³. En esa medida, uno de los principales propósitos de esta investigación era ahondar en los sentidos de estas categorías locales: ¿Por qué resulta significativo ese *Nosotros cruzado/revuelto*? ¿Cuál es la relevancia de asumirse *pescador fareño*? ¿Cómo explorar a profundidad ambos rótulos identitarios?

En línea con lo anterior, desde el principio argumenté en favor de dos “faros conceptuales” que me parecían útiles para orientar la pesquisa. Primeramente, las narrativas de la alteridad

¹⁵³ En este punto, debo aclarar que la distinción entre lo “endógeno” y lo “exógeno” no debe leerse de un modo tajante o radical. Palabras como “afromestizo”, “afrodescendiente” o “afromexicano”, que en principio proceden de un escenario ajeno al de la Costa Chica y son por ende “exógenas”, pueden circular hacia la escena local y a la larga devenir “endógenas”. De igual forma, términos de origen local (“endógenos”) eventualmente migran hacia otras escenas y son igualmente reapropiados y resignificados por actores diversos. En fin, lo que en un momento dado fue “exógeno” puede convertirse en “endógeno” y viceversa.

y la identidad emergen en contextos situados histórica y espacialmente, de tal forma que siempre se asocian con procesos sociales, económicos y culturales específicos. En ese sentido, a lo largo de este trabajo traté de mostrar cómo la noción de *lo cruzado* o de *lo mestizo* tenía que ver con las mezclas entre distintos actores, sobre todo, entre aquellos marcados como *indios* y aquellos definidos como *negros*. Es decir, la idea del *Nosotros revuelto* no surgió de la nada sino en el marco de relaciones sociales que aludían al mestizaje como proceso fundamental. Al conjuntar las memorias o recuerdos personales de los *fareños* y reconstruir la historia reciente del pueblo (aquello que llamé “pasado cercano”), mostré cómo los acercamientos interculturales se intensificaron a raíz del auge pesquero que motivó el arribo de familias y personas *indias* –pero también de otros orígenes y adscripciones-, lo que a su vez propició uniones mixtas con la población local –mayoritariamente *negra* o *morena*- y las consabidas narrativas de *lo revuelto* –presentes tanto en los discursos de la cotidianidad como en los mitos de origen (o lo que aquí nombré “pasado mítico”)-. En un ejercicio histórico de mayor alcance (lo que denominé “pasado lejano”), recurrí al trabajo de varios historiadores quienes asimismo subrayaban las relaciones entre africanos e indígenas como una dinámica trascendental en la configuración de la Costa Chica; de ahí la emergencia de las categorías “pardo”, “mulato” o “moreno”, equiparables a la del *cruzado/revuelto* en tanto aluden a ese sujeto particular que es producto del mestizaje entre *negros* e *indios*.

En segundo lugar, el análisis antropológico de la identidad no debería ceñirse únicamente a los “rasgos culturales” de los sujetos de estudio y, antes bien, podría ahondar en las prácticas y narrativas de su cotidianidad. En cuanto a los “afrodescendientes” en la Costa Chica, dichos “rasgos culturales” suelen acotarse a ciertas expresiones –dancísticas, musicales, estéticas, rituales, festivas-, que además han sido abordadas como si fueran parte de una homogénea y atemporal “herencia africana”. Por ende, autoras como Hoffmann (2006) han catalogado este tipo de abordajes como “estudios del folclor” que no sólo asocian determinadas prácticas “folclóricas” a una identidad colectiva arbitrariamente definida como “afromestiza” o “afromexicana”, sino que aventuran miradas esencialistas en los cuales se desconocen los procesos históricos y contemporáneos de intercambio cultural.

Siguiendo ese planteamiento, en esta tesis exploré un ámbito un tanto diferente al arriba mencionado. La pesca, al ser el motor cotidiano de la vida laboral, productiva y social en El

Faro, constituía un escenario idóneo para analizar las dimensiones identitarias de sus pobladores, contrario a determinadas prácticas que estaban totalmente ausentes o tenían muy poca relevancia en el diario vivir de los *fareños* –y aquí me refiero a manifestaciones como la Danza de Diablos, la Danza del Toro Petate, los Sones de Artesa o las Fiestas al Señor Santiago, que sí se han registrado en otras partes de la región-. Al etnografiar el universo de la pesca quise aportar una lectura distinta sobre los procesos identitarios de los sujetos usualmente nombrados “afromexicanos” o “negros”, con el objetivo de “des-folclorizar” los estudios de las “afrodescendencias” en la Costa Chica. Empezar este ejercicio no tenía por intención subvalorar o desconocer el papel del “folclor” en las configuraciones culturales “costachiquenses”, ni tampoco despreciar las aproximaciones etnográficas y etnohistóricas sobre “lo folclórico”.¹⁵⁴ El propósito, por el contrario, era abrir el campo de investigación antropológica y reflexionar sobre las “identidades afrodescendientes” desde otras aristas.

En esa medida, examiné las prácticas y narrativas de un proceso notorio del devenir cotidiano de Punta Maldonado: la pesca. Al hacerlo, analicé la categoría de *pescador fareño* con la cual se piensan los actores estudiados, a partir de cuatro dimensiones: el “saber pescar”, asociado a los conocimientos empíricos del entorno natural, los modos de aprendizaje del oficio y las representaciones sobre los actores inmersos en el proceso; la “praxis pesquera”, concerniente a la ejecución de variados procedimientos, tecnologías y estrategias en aras de obtener una mirada de recursos marinos a lo largo del año; el “vivir de la pesca”, referente a las relaciones simétricas y asimétricas entre pescadores y no-pescadores, desde la captura del producto hasta su distribución y comercialización; y la “eficacia simbólica de la pesca”, relativa a las percepciones e imágenes que configuran sentidos y significados en el ámbito pesquero, los cuales se proyectan en otras esferas de la realidad como los discursos de identificación.

En suma, hay dos guías que resultan útiles para el análisis de las identidades: 1) las narrativas identitarias no ocurren al margen de los procesos sociales sino en contextos específicos, y 2)

¹⁵⁴ De hecho, varios estudios que examinan los aspectos del “folclor” resultan muy sugerentes tanto por sus indagaciones históricas como por sus finas descripciones etnográficas. Las pesquisas de Carlos Ruiz Rodríguez (2007b, 2011, 2016) muestran sólidas inmersiones históricas y ejercicios comparativos sistemáticos que sugieren la presencia de algunos elementos del África occidental en el ensamble instrumental del fandango de artesana, y plantean procesos de transculturación musical acaecidos en la Costa Chica desde el período colonial. Lo mismo puede decirse con respecto al interesante trabajo de Arturo Motta (2016), referente a la presencia de elementos simbólicos y metafísicos de origen bantú en la Danza de Diablos que se celebra en Día de Muertos en distintas locaciones de la región.

las identificaciones no se agotan en los “marcadores culturales” –danzas, fiestas, tradición oral, música- ya que también se reproducen en el curso de la vida diaria, a través de prácticas como la pesca. Ambas guías permiten comprender nociones locales como *revueltos* y *pescadores fareños*: por un lado, muestran que tales categorías emergen en el marco de dinámicas concretas –el mestizaje y la pesca-; por otro lado, confirman que los procesos de identidad-alteridad se producen y reproducen en la cotidianidad, razón por la cual trascienden el sesgo culturalista que generalmente desemboca en miradas ahistóricas y simplificadoras de la realidad.

Revueltos, pescadores fareños y el estudio antropológico de las identidades.

Llegados a este punto, hay dos cuestiones que ameritan algunas reflexiones más profundas. En primer lugar, ¿Por qué son significativas las nociones del *Nosotros revuelto* y del *pescador fareño* en el contexto de Punta Maldonado? En segundo lugar, ¿Cuál es la relevancia de estas dos narrativas para un análisis antropológico de la identidad?

Revueltos y *pescadores fareños* son las etiquetas o los rótulos mediante los cuales los sujetos de estudio se definen a sí mismos, a partir de sus experiencias cotidianas. No sucede lo mismo con las categorías de “afrodescendiente”, “afromexicano” o “afromestizo”, acuñadas en otros lugares de enunciación y significadas de un modo particular por otro tipo de actores sociales –académicos, activistas, promotores culturales, miembros de asociaciones civiles y de ONG- quienes asimismo las emplean para propósitos particulares. Hoy por hoy, tales conceptos no figuran como formas de identificación entre los *fareños* aunque son “semantizados” de una manera diferente a como aparecen en su contexto original. Si, por ejemplo, los antropólogos usan la palabra “afrodescendiente” para pensar la identidad en una clave “des-racializante” que enfatiza la cultura y la historia por encima de la mera apariencia física, y si los activistas e intelectuales orgánicos utilizan la palabra “afromexicano” para reivindicar su diferencia cultural y a la vez articular una serie de demandas (reconocimiento constitucional, visibilidad estadística, políticas públicas) ante el Estado nacional, los *fareños* parecen emplear dichos términos en sentidos francamente opuestos. En el trabajo de campo era usual que las personas entendieran esas categorías –y, en general, cualquier vocablo que estuviera formado con el prefijo “afro”-, como si se tratara de términos que exacerbaban una condición de la cual buscaban desmarcarse una y otra vez: la de *lo negro*. Es decir, para ellos ser “afro-mestizo”,

“afro-mexicano” o “afro-descendiente” era ser *negro-negro* y tal “estado” se leía en una clave netamente “racializante”: piel muy negra, cabello muy rizado, etcétera. A ese respecto, Caín me comentaba: “Allá [en Tecoyame, Oaxaca] son afromexicanos, negros; azules-azules son” (21 de septiembre de 2013), mientras que Pájaro decía: “Así se les dice a la gente de color aquí, que vienen de negros... Por eso es afro-mexicano, porque comoquiera nació aquí pero su color es negro-negro” (9 de abril de 2016). Puesto que este tipo de imágenes tienen una carga históricamente negativa en el lugar y en la región, naturalmente casi nadie en el pueblo se asumía con dichas etiquetas. Asimismo, puesto que su empleo en El Faro se desligaba casi por completo del proceso etnopolítico de otras partes de la Costa Chica, tales nociones carecían del potencial reivindicativo que sí destellaba en los discursos de los líderes de las asociaciones civiles. En fin, se trataba de categorías “externas” que si bien eran resignificadas en la escena local, no por ello se aceptaban como rótulos de autoadscripción.

Por el contrario, *revueltos* y *pescadores fareños* son términos emanados de la experiencia local de Punta Maldonado; en consecuencia, tienen un sentido propio en tanto categorías de identificación colectiva. Ahora bien, detrás de esas narrativas hay diferencias y desigualdades (de género, generación, clase social, ocupación laboral, lugar de procedencia, aspecto físico) que también operan en la realidad. O sea, la idea de un sujeto colectivo *revuelto* o *pescador* no puede obviar las oposiciones y jerarquizaciones entre, por ejemplo, mujeres y hombres, niños y adultos, pobres y no-pobres, campesinos y pescadores, *frasteros* y *criollos*, *morenos* y *blancos*, etcétera. Así, una cosa son los discursos que proyectan ciertas identificaciones con referencia a dinámicas sociales particulares, y otra cosa son las prácticas concretas que renuevan las diferencias y asimetrías. En esa línea, las nociones de *lo mestizo* o del *pescador fareño* remiten a procesos significativos del pasado y presente de El Faro, pero no por ello reflejan todas las complejidades y contradicciones de la realidad; simplemente, forman parte de un registro narrativo generado a raíz de dos dinámicas socialmente relevantes de la localidad, a través de las cuales se piensa, concibe, imagina un sujeto colectivo. Ahí radica, en mi concepto, la significación de estas dos nociones.

El segundo tema sobre el cual caben reflexiones adicionales tiene que ver con la relevancia de las categorías locales estudiadas, para un análisis antropológico de la identidad a nivel más general. Referente a la idea de *lo mestizo/revuelto*, hay dos cuestiones interesantes.

Primero, la categoría presenta una visión no homogeneizante de la identidad, pues reconoce diversas procedencias, orígenes o adscripciones y no se reduce a un solo rótulo identitario; por eso, cuando alguien se denomina a sí mismo *revuelto* se desmarca de *lo negro*, de *lo indio*, de *lo blanco*, pero no descarta todas esas categorizaciones: antes bien, plantea su coexistencia, solapamiento, yuxtaposición. Asumirse *mestizo* es, pues, asumir la multiplicidad, la heterogeneidad, y cuestionar las miradas homogéneas, monolíticas, puristas de la identidad; alguien que se considera *revuelto* puede pensarse como *blanco* (en razón al color de su piel) y a la vez ser reconocido por sus vecinos como *indio* (en razón a su procedencia), del mismo modo en que alguien tenido por *negro* (a causa de su fenotipo) se llama a sí mismo *mestizo* al reivindicar un ancestro de origen *indio*. Estos hallazgos etnográficos sirven para reforzar la tesis del carácter procesual, móvil, fluctuante y contextual de las identidades, lo que por ende previene de lecturas esencialistas sobre las mismas.

Segundo, la idea de lo *mestizo/revuelto* en Punta Maldonado permite deconstruir la narrativa común del mestizaje en México, al mostrar una lectura o interpretación alterna en la que se incluye abiertamente a un sujeto excluido del relato hegemónico: el “afrodescendiente” o *negro*. En ese sentido, *lo mestizo* no es igual en todos los contextos ni tampoco existe una narrativa única bajo la cual se piense o conciba dicho concepto, el cual, por el contrario, es (re)significado y utilizado de otras maneras en las escenas locales. De ahí mi insistencia, sobre todo en la primera parte de esta tesis, en distinguir el mestizaje como ideología nacional homogeneizadora –desde la cual se imaginó un “sujeto mestizo” visto como la mezcla entre españoles e indígenas prehispánicos- del mestizaje en cuanto proceso social susceptible de ser significado de varios modos, según la escala en la que ocurre. Hacer esta diferenciación posibilita el cuestionamiento de una categoría históricamente cargada como la del mestizaje, que sobre la base de la etnografía puede ser rebatida, discutida, confrontada. En últimas, ¿Qué es ser “mestizo”? Casos como el de El Faro dan cuenta de un sentido particular que no necesariamente se corresponde con el discurso ideológico hegemónico y que, similar a la connotación de *moreno* analizada por Jesús Machuca en la Costa Chica,

Forma parte de una sabia política de identidad, pues con ella se afirma una orgullosa condición a la que no se renuncia y a la vez se asegura el derecho de formar parte de un todo mayor en el amplio registro de la identidad nacional (Machuca, 2008: 192-193).

En cuanto a la noción del *pescador fareño*, considero que la principal lección para un estudio antropológico de las identidades consiste en la apertura de otros campos de indagación distintos a los del “folclor”. De nuevo, no se trata de criticar a las “etnografías del folclor” en sí, sino a los planteamientos que reducen el espectro analítico de la identidad a este tipo de expresiones que no necesariamente son trascendentales en el devenir de un colectivo social. En Punta Maldonado, los discursos identitarios tienen mucho más que ver con la pesca “riberaña” y su papel en la conformación de ese lugar, que con la Danza de los Diablos o los Sones de Artesa; por consiguiente, una inmersión profunda en torno a este tipo de prácticas –por demás inexistentes en la localidad- no habría permitido entender narrativas identitarias que se tejen alrededor de dinámicas socialmente significativas como las asociadas a la pesca. De este modo, la etnografía del universo pesquero y el análisis de la noción de *pescador fareño*, bien pueden alentar otro tipo de aproximaciones sobre los procesos de identificación.

Por otro lado, la noción de *pescador fareño* entrañó una estrategia que pretendía observar varias perspectivas –ecológica, económica, simbólica-, y allí radica, en mi opinión, el otro aporte de este estudio a la indagación antropológica de las identidades: la consideración de distintas aristas de una categoría identitaria. Pues en esencia, ¿Qué significa ser un *pescador fareño*? Desde un enfoque ecológico, la noción apunta al ensalzamiento de un saber empírico sobre el entorno natural y a la aplicación práctica de dicho conocimiento, lo cual conlleva a la obtención de recursos faunísticos determinados; en otras palabras, *pescador fareño* es aquel que “sabe pescar” y lo “hace a diario”. Desde una mirada económica, la categoría refiere las relaciones, intercambios, oposiciones y jerarquías entre actores laborales inmersos en una actividad productiva que genera bienes de consumo para los circuitos mercantiles, al tiempo que reproduce dinámicas de desigualdad entre quienes pescan en la localidad y quienes no; es decir, el *pescador fareño* es aquí el *pescador legítimo* que “vive de la pesca” y es explotado por los *campamenteros*. Desde una perspectiva simbólica, la noción contiene una cierta eficacia manifiesta especialmente en la imaginación de un Nosotros que engloba a todos los pobladores de una locación específica –independientemente de si pescan o no-, en contraste con los pobladores de otros lugares de la región en donde la actividad pesquera está totalmente ausente; o sea, desde este encuadre el *pescador fareño* es todo aquel habitante de Punta Maldonado, un pueblo cuyo motor económico y social gira en torno a la pesca.

Revueltos, pescadores fareños y el movimiento reivindicativo en la Costa Chica.

En la actual coyuntura etnopolítica que rige la escena regional, las categorías acuñadas por los sujetos de este estudio resultan pertinentes para comprender algunos aspectos del movimiento reivindicativo que encabezan líderes de asociaciones civiles y académicos. Aun cuando tales etiquetas responden a la experiencia cotidiana de los *fareños* y no surgen en el contexto de la movilización etnopolítica, pueden ser vistas a la luz de los procesos de “etnogénesis” que se advierten en la Costa Chica; más todavía, pueden ayudar a entender ciertos discursos políticos que circulan en la región, e incluso, a repensar los derroteros de las organizaciones que luchan por el reconocimiento y la visibilidad de los “Afromexicanos” o “Pueblos Negros”.

La idea del *Nosotros revuelto*, como he planteado anteriormente, concede un lugar muy importante a los procesos de mezcla en la imaginación de la identidad colectiva. En especial, valora el mestizaje entre *negros* e *indios*, el cual da origen a ese sujeto *mestizo*, *campechano* o *cruzado* al que se adscriben la mayoría de los habitantes de Punta Maldonado. Sin embargo, la valoración de la mezcla *negro-indio* no es exclusiva de los *fareños*; hay otros contextos en los cuales no sólo se asume el mestizaje como parte fundamental de la identidad sino que se le connota matices étnico-políticos mucho más claros –entre otras cosas, porque es enunciado en escenarios notoriamente politizados, por actores que están sumergidos de lleno en la lucha reivindicativa-. Un ejemplo de ello sucedió durante el “II Festival Afro-Cuaji”, evento organizado por la Presidencia Municipal de Cuajinicuilapa hacia finales del mes de octubre de 2016.¹⁵⁵ En los prolegómenos del festival conocí a la maestra Patricia Méndez, integrante de la organización México Negro A.C., con quien sostuve una interesante plática en torno a sus vivencias de discriminación racial y las formas de identificación que asume diariamente:

¹⁵⁵ Este evento fue organizado por el entonces Presidente Municipal, Constantino García Cisneros (perteneciente al partido PRI), como parte de las iniciativas de actores políticos que comenzaron a posicionar una “agenda afro” ante el panorama internacional marcado por sucesos como el Año Internacional de las Personas Afrodescendientes (2011) o el Decenio Internacional de los afrodescendientes (2015-2024). El “II Festival Afro-Cuaji” se llevó a cabo los días 30 y 31 de octubre en la explanada principal del municipio y fue inaugurado con un doble acto de: homenaje al profesor Sergio Peñaloza, presidente de México Negro A.C., por su lucha por el reconocimiento de los afromexicanos, y declaratoria de Cuajinicuilapa como “Primer Municipio Afrodescendiente en México”. A lo largo del evento se presentaron diversas danzas, exposiciones pictóricas, muestras gastronómicas e interpretaciones musicales que se consideran “típicas” de la región, como una manera de “exhibir” la “cultura propia” de los “afromexicanos” de la Costa Chica. En 2017 se celebró una tercera edición del festival, entre el 30 de octubre y el 1 de noviembre.

Yo sufrí discriminación por las dos vías. Mi padre era mixteco, él era de la Mixteca Alta, y mi madre de Acapulco, negra, bien china china, porque su familia es de por acá de San Nicolás. Yo viví la discriminación por los dos lados, porque aunque viví en Acapulco me crie aquí en Cuaji, pero íbamos seguido pa Pinotepa. Allá nos decían a mi hermana y a mí que éramos negras feas. Nomás nos veían bailar y decían: “¡Mira a esas negras cómo bailan!”. Pero despectivo. Con desprecio. Y acá en Cuaji nos decían “indias”, “inditas”, porque mi pelo es lacio; yo salí más a mi papá, mientras que mi hermana más a mamá, morena, china, con rasgos más fuertes de afro. *Yo por eso desde muy pequeña me asumí como negra mixteca*. Lo sentí así, y desde ese entonces digo que soy negra mixteca. Negra mixteca (Patricia Méndez, 30 de octubre de 2016. Énfasis añadido).

El relato de la maestra Patricia es interesante por dos cosas. En primer lugar, así como ocurre con las narrativas cotidianas de El Faro, remarca aquí una doble pertenencia hacia *lo indio* y hacia *lo negro*; de ahí su identificación como *negra mixteca*, pues asume tanto el legado de su padre –hombre de origen *Ñuu Savi*- como el de su madre –mujer *morena* o *negra* nacida en Acapulco y con raíces en San Nicolás-. En segundo lugar, dicha categoría se genera en un contexto de discriminación étnico-racial en el que la interlocutora era estereotipada en razón a determinadas maneras de actuar –por ejemplo, el modo de bailar- y a ciertos rasgos físicos como el pelo o la piel, que la hacían objeto de burlas o reproches tanto en los sitios donde había mayor población *morena* (*Cuaji*) como en aquellos en donde la presencia *india* era más notoria (Pinotepa Nacional) –motivo por el cual afirma haber sufrido “discriminación por las dos vías”-. Sin embargo, lo interesante aquí es ver cómo a raíz de experiencias “negativas” signadas por el racismo y la minusvaloración de la otredad, emerge una categoría identitaria que asume positivamente una doble pertenencia en principio defenestrada; a partir de esa autovaloración como *negra mixteca*, Patricia ha pasado a la acción política al enunciar discursos reivindicativos que impugnan al Estado y a la sociedad el derecho a ser reconocidos como parte activa de la nación mexicana.

De esta manera, la dimensión del mestizaje y las narrativas de *lo revuelto* parecen trascender la escena local de Punta Maldonado y constituir una experiencia generalizada en la Costa Chica. A ese respecto, cabe recordar los hallazgos etnográficos de Laura Lewis (2005, 2012) en San Nicolás, en donde la población local acuña categorías de identificación como “negros-indios”, “indios-negros” o “morenos” para hacer referencia a esas mezclas. Asimismo, vale citar el trabajo de Gloria Lara (2017), quien analiza los resultados de la Encuesta Intercensal

mediante la cual el INEGI realizó en 2015 una primera estimación de la población “afrodescendiente” en México; entre otras cosas, la autora plantea que para algunos líderes “afromexicanos” de la Costa Chica Oaxaqueña era importante incluir en el próximo censo poblacional categorías como “afroindígena”, pues a su juicio reflejaban con mayor fidelidad la experiencia de los habitantes de esas localidades. Todas estas evidencias empíricas –las etnografías de Lewis, las entrevistas de Lara, el relato de Patricia Méndez- muestran, por un lado, que el mestizaje *negro-indio* es un elemento a considerar en la indagación sobre las “identidades afromexicanas” en la región “costachiquense”; y por otro lado, que a raíz de dicho proceso se han generado categorías con un alto potencial reivindicativo: *negro mixteco*, *afroindígena*, *afroamuzgo*, entre otras. En ese tenor, la maestra Patricia mencionaba otro término –el de *afroguerrerense*-, que desde su perspectiva era idóneo para referir la situación de los pobladores de lugares como Cuajinicuilapa, San Nicolás o Punta Maldonado:

Decirnos *afroguerrerenses*, para decirles a nuestros gobernantes que *nosotros somos más que decir pobres, violentos, dejados*. Porque esa es la imagen que se tiene de nosotros. Y no. Hay más. Hay más cosas que decir y que mostrar. Por eso afroguerrerenses, porque está el tema afro pero específico de este estado de Guerrero (Patricia Méndez, 30 de octubre de 2016. Énfasis añadido).

Como puede verse, la maestra Patricia propone una denominación que resalta la ascendencia africana en el contexto específico del Estado de Guerrero, a fin de mostrar una cara de esa entidad territorial que vaya más allá de la pobreza y la violencia a las que suele ser asociada en el ámbito nacional. El término tiene un uso reivindicatorio en el cual se defiende la especificidad histórico-cultural de ciertos pobladores de la Costa Chica Guerrerense, con el propósito de demandar al gobierno reconocimiento constitucional, visibilidad estadística y políticas públicas diferenciales.

Ahora bien, la categoría engloba –o se articula con- las nociones de *negro mixteco*, *negro indio* o *afroindígena*, que otorgan una gran significación a los intercambios entre “afrodescendientes” e “indígenas”. En El Faro, como expuse a lo largo de este texto, las narrativas de *lo revuelto* son fundamentales en los discursos de identificación; no obstante, la gran diferencia respecto a las categorías antes mencionadas radica en que, por lo pronto, la idea del *Nosotros mestizo/cruzado* no trasciende la esfera de la cotidianidad ni adquiere matices étnico-políticos que se inscriban en la “efervescencia reivindicativa” que impregna

la región. En un mediano o largo plazo, si se extiende e intensifica el accionar de las asociaciones civiles, los promotores culturales y los actores políticos, y si los *fareños* se involucran en un proceso que hasta el momento siguen percibiendo ajeno a su realidad y a sus intereses, es posible que el panorama local cambie y entonces la noción de *lo revuelto* se transforme en términos más politizados como *afro-indígena*, *negro mixteco* y similares.

El rótulo de *pescador fareño* también puede vincularse con la coyuntura etnopolítica actual, aun cuando emerge en un escenario totalmente alejado de la agenda reivindicativa. Las asociaciones civiles de la Costa Chica se han trazado objetivos que, a la larga, coinciden en una meta última: lograr el reconocimiento constitucional federal de los “Pueblos Negros” o “Afromexicanos”. En años recientes, colectivos como México Negro A.C., han trabajado temas como la lucha contra el racismo y la discriminación, la promoción y difusión de las tradiciones culturales “afromexicanas”, y la visibilización de las problemáticas sociales de las comunidades; otras asociaciones como AFRICA A.C., se han centrado en la preservación de expresiones culturales de la región como las danzas y la música, mientras que en los casos de EPOCA A.C., y Ecosta Yutucui S.S.S., el principal foco de acción se ha dirigido hacia la formulación de proyectos productivos y de desarrollo sustentable (Hoffmann y Lara, 2012: 31-32; Masferrer, 2014: 79-81; Valdivieso, 2017: 207). Empero, el devenir pesquero no es un asunto que se contemple a detalle al interior de esas asociaciones o, por lo menos, en la localidad de estudio no ha habido mayor conocimiento de iniciativas encaminadas a fortalecer las prácticas que constituyen el motor de su vida.

En virtud de lo anterior, la noción de *pescador fareño* puede posicionar en la agenda de las organizaciones sociales la cuestión de la pesca, la cual reviste gran importancia en aquellas comunidades que basan su subsistencia en ella. Darle relevancia a este aspecto no implica que las asociaciones civiles dejen de lado las líneas de acción que han sido fundamentales en los últimos años: búsqueda del reconocimiento constitucional, rescate de las tradiciones culturales, combate contra la discriminación, lucha contra la violencia de género –tema cada vez más importante en la agenda de organizaciones “afromexicanas” de mujeres (Valdivieso, 2017)-, entre otros. Por el contrario, posicionar un asunto tan trascendental para las familias de El Faro –o de cualquier otra locación “costachiquense” que vive de la pesca-, bien podría aproximarles a un movimiento etnopolítico que hasta la fecha encuentran distante y ajeno.

Incluir el universo de la pesca en los derroteros de las organizaciones sociales supone, por ejemplo, la valoración de ese “saber pescar” del que tanto se enorgullecen los pescadores de Punta Maldonado. Una asociación civil interesada en vincular a las comunidades que viven de la pesca, ya no sólo se preocuparía por promover las danzas, sones y demás tradiciones típicas de ese lugar, o por introducir y explicar nuevos términos de identificación colectiva (“afromexicanos”, “pueblos negros”, “afrodescendientes”) sino además, por difundir el conocimiento empírico que tienen los pescadores sobre su entorno natural y sobre los modos en que han aprendido a trabajar en el mar; a fin de cuentas, ello responde a un acervo cultural adquirido y acumulado a lo largo de los años, que también forma parte de los legados construidos por las poblaciones *morenas* de la región.

Llevar a cabo iniciativas de este estilo contribuiría a valorar otros aspectos de la vida de los “afromexicanos” y no sólo expresiones folclóricas que no son necesariamente representativas de todos los pueblos de la Costa Chica. El “saber pescar” y la “praxis pesquera” son elementos muy significativos para quienes ejercen este oficio, y de ahí la importancia de que sean considerados dentro del proceso etnopolítico. En otras palabras, ser “afromexicano” va más allá de las danzas y manifestaciones artísticas; también involucra, por ejemplo, modos particulares de entender y trabajar la naturaleza que tal vez no son lo suficientemente conocidos y valorados dentro y fuera de la región. Ahí puede ser relevante el papel de las asociaciones civiles al socializar este tipo de “saberes tradicionales” que se viven en el día a día y constituyen un motivo de real orgullo para actores como los *pescadores fareños*.¹⁵⁶

Del anterior planteamiento se desprende otro punto que bien podría agregarse en la agenda de las organizaciones sociales de la Costa Chica. Me refiero a la formulación de estrategias que permitan una mayor autonomía a los pescadores, pues a pesar de a su vasto conocimiento empírico y de “jugarse la vida” en el mar jornada tras jornada, son cada vez más dependientes de los acaparadores o comerciantes. Como expliqué anteriormente, si aquellos “viven de la pesca” no es sólo porque no dispongan de otras formas de subsistencia sino porque están a

¹⁵⁶ Este mismo punto aplicaría para otro tipo de conocimientos, por ejemplo, los asociados a la producción agrícola, el manejo del ganado vacuno o el aprovechamiento de la fauna y flora silvestre. Durante mi investigación etnográfica detecté un sinnúmero de “saberes tradicionales” que muy poco se destacan a pesar de ser significativos para los sujetos de estudio. Seguramente, este tipo de conocimientos son igual de trascendentales en otras locaciones de la Costa Chica, y bien valdría la pena recuperarlos y difundirlos como parte del “legado cultural afromexicano” que exhiben las organizaciones sociales de la región.

merced de los *campamenteros*, quienes además de ser propietarios de los medios de trabajo controlan los circuitos de distribución y comercialización del producto pesquero y, por ende, remuneran a los trabajadores directos con bajos salarios, de acuerdo al fluctuante valor del pescado en el mercado. Dado ese panorama, una manera de que las asociaciones civiles acerquen a los *pescadores fareños* al proceso etnopolítico puede ser a partir de la gestión de proyectos productivos que, primero, les asegure la propiedad (individual o colectiva) de los medios de trabajo, y segundo, les posibilite un contacto directo con los compradores en aras de obtener mejores remuneraciones que las que tienen actualmente. Si uno de los propósitos centrales de conseguir el reconocimiento federal de los “afromexicanos” es el mejoramiento de la calidad de vida en las comunidades urbanas y rurales de la Costa Chica, no estaría de más pensar en estrategias económicas y/o de autosubsistencia que permitan avanzar en ese sentido. A final de cuentas, si hay un punto de convergencia entre los actores locales y los liderazgos regionales que dirigen la lucha reivindicativa, es precisamente el de la mejora de las condiciones de vida de poblaciones históricamente marginadas y excluidas.

Revueltos, pescadores fareños y el debate sobre las “afrodescendencias”.

Para terminar, quiero hacer algunas reflexiones sobre el estudio de las “afrodescendencias”, en especial, sobre el polémico terreno de las denominaciones –terreno que, en esencia, fue el punto de partida de esta tesis-. A lo largo de este documento examiné dos categorías locales de identificación que se relacionan con experiencias significativas para los sujetos de estudio; asimismo, revisé los términos empleados por otros actores –y aquí hablo particularmente de los académicos- a la hora de referirse a tales sujetos. Ciertamente, no hay que desconocer el rol que ha jugado la academia –y sobre todo la antropología- en ese campo en disputa que es la denominación de la alteridad. Como bien argumentan Odile Hoffmann y Gloria Lara:

La academia juega un papel en ocasiones central, no sólo en la problematización científica acerca de la construcción de “lo afro” o “lo negro”, o el acompañamiento a procesos de desarrollo comunitario, sino en su protagonismo para intervenir en las agendas de las organizaciones y de las comunidades, *en la definición –a veces rozando con la imposición- de categorías étnicas o raciales de los grupos sociales colectivos*, en la organización de la visibilidad de las poblaciones que en ocasiones se traduce en *imágenes exotizadas de la diferencia*, entre otras acciones (Hoffmann y Lara, 2012: 42. Énfasis añadido).

Términos como “afromestizo”, “tercera raíz”, “afrodescendiente” o “afromexicano” han sido acuñados por los antropólogos para pensar, concebir, comprender las otredades que circulan en ese espacio nombrado “Costa Chica”. Tales nociones emergieron en contextos académicos y políticos específicos, y respondieron a orientaciones conceptuales que enfatizaban ciertos asuntos: “pervivencia” de rasgos culturales de origen africano, “integración” a la sociedad nacional, “preservación” de tradiciones históricamente negadas, “conciencia” nítida de una identidad étnico-racial, entre otras.

No obstante, estos conceptos no se han restringido al ámbito académico, pues de hecho fluyen hacia la escena local-regional en donde son rechazados, apropiados o resignificados por los sujetos así conceptualizados. En efecto, algunos líderes de organizaciones –por ejemplo, varios miembros de AFRICA A.C.- cuestionan esas nomenclaturas por considerarlas “imposiciones academicistas” (Valdivieso, 2017: 125-126) y, a manera de respuesta, proponen categorías como “Pueblos Negros” –aquí el vocablo “pueblos” brinda un matiz étnico a un término racial en su origen- (Rodríguez Mitchell, 2009). En cambio, otros dirigentes de asociaciones civiles –es el caso de los integrantes de México Negro A.C- incorporan en sus discursos públicos las palabras “afrodescendiente” o “afromexicano” para dotar una carga política a sus demandas e impugnaciones ante el Estado, sin dejar de lado las denominaciones que más suelen usar en la cotidianidad –*morenos*, *costeños*, *prietos*- (Sergio Peñaloza, 27 de septiembre de 2016). Por último, está la situación de actores como los *fareños*, quienes no rechazan abiertamente los términos académicos pero tampoco los aceptan como formas de identificación; entonces, los resignifican de maneras particulares, según anoté más arriba.

En vista de lo anterior, queda claro que el de las denominaciones es un campo en disputa donde intervienen varios actores –aquí me he referido sobre todo a antropólogos, líderes de organizaciones regionales y miembros de comunidades locales, pero también entran en escena instituciones gubernamentales y no gubernamentales, agencias internacionales, entre otros-. En esa complejidad, la etnografía juega un papel importante al describir cómo y en qué contextos emergen cuáles identificaciones, qué denotan, quiénes las enuncian y con qué fines las utilizan. Más allá de los propósitos científicos o académicos, estas tareas pueden incidir en la coyuntura etnopolítica al problematizar las categorías que se esgrimen, llamar la atención en torno a otras denominaciones con contenido reivindicatorio, plantear en la agenda

temas que revisten relevancia para los sujetos locales, apuntalar los procesos de lucha en los escenarios extra-regionales (nacionales e incluso internacionales) y sugerir posibles rutas de acción de cara al futuro.

No es fácil predecir lo que ocurrirá en los siguientes años con la movilización etnopolítica en la Costa Chica o con el debate más general sobre las categorizaciones. Pero una cosa es cierta: “en México “la afrodescendencia” se experimenta de diversas formas y difícilmente se puede hablar de una identidad afromexicana homogénea” (Velázquez e Iturralde, 2016: 234). Esto quiere decir que no hay una única forma de entender lo que los antropólogos han catalogado como “identidad afrodescendiente”; por el contrario, la “afrodescendencia” puede vivirse de múltiples maneras y no responde a un listado de “rasgos” o “elementos” culturales definidos de antemano y sin contemplar los sentidos que confieren los propios sujetos estudiados. Ahí radica, a mi juicio, la clave de todo este asunto: captar las significaciones de los actores que se investigan, describir sus prácticas cotidianas “desde su punto de vista”, indagar los modos en que se conciben a sí mismos y a los Otros de su cotidianidad, inquirir por las cuestiones que realmente les preocupan. Ese fue el camino que decidí seguir durante esta investigación y considero que es válido como alternativa para salir del “atolladero” de las denominaciones.

En últimas, si el centro de la reflexión antropológica sobre la “afrodescendencia” es la perspectiva de los actores sociales definidos como “afromexicanos”, y si estos sujetos ponen de relieve miradas anti-esencialistas que subrayan la heterogeneidad y el mestizaje, ¿Por qué los antropólogos deberíamos seguir insistiendo en aislar ciertos “rasgos” como si fueran típicos o característicos de una homogénea “cultura afromexicana”? ¿Cuál es el sentido de buscar “africanías puras” entre las poblaciones “negras” cuando la historia misma nos ha mostrado que regiones como la Costa Chica han estado signadas por transculturaciones y reconfiguraciones identitarias? Y si las narrativas de estos actores remarcan la valía de un oficio y de un modo de vida como es la pesca, ¿Por qué pretender reducir la cultura al terreno estricto de las danzas, las fiestas, el arte verbal y la música? ¿Por qué obviar aquellos aspectos que los sujetos consideran significativos de su diario vivir: los “saberes tradicionales”, la relación con el entorno natural, el día a día en el mar? En fin, si los pescadores, vaqueros y campesinos “afromexicanos” prefieren otras vías de pertenencia o identificación, ¿Por qué no empezar por indagar esas formas locales de construir la identidad y la alteridad?

REFERENTES CITADOS

Bibliografía

Aguado, José Carlos y María Ana Portal. 1991. "Tiempo, espacio e identidad social". *Alteridades 1* (2), 31-41.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1969. "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano", *Revista Mexicana de Sociología* (31), 51-71.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1972 [1946]. *La población negra de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1989 [1958]. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Universidad Veracruzana; Instituto Nacional Indigenista; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1994. *El negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: Universidad Veracruzana; Instituto Nacional Indigenista; Gobierno del Estado de Veracruz; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Fondo de Cultura Económica.

Alcalá, Graciela. 1985. *Los pescadores de Tecolutla: el tiempo cotidiano y el espacio doméstico en una villa de pescadores*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Cuadernos de la Casa Chata 119, Serie Los Pescadores de México, Volumen 10.

Alcalá, Graciela. 1992. "La ayuda mutua en las comunidades de pescadores artesanales de México". *Anales de Antropología* 29 (1), 179-203. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Alcalá, Graciela. 1997. "Los pescadores artesanales de El Soconusco: habitantes desconocidos del litoral del Pacífico Sur mexicano en busca de un patrocinador que difunda su cultura material". *Pacífico Sur ¿una región cultural?*, Javier V. de León Orozco et al.

(Coordinadores), 81-88. México: Coordinación Nacional de Descentralización, Programa de Desarrollo Cultural para el Pacífico Sur, Consejo Nacional para las Artes y la Cultura.

Alcalá, Graciela. 1999. *Con el agua hasta los aparejos. Pescadores y pesquerías en El Soconusco, Chiapas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Centro de Investigaciones en Alimentación y Desarrollo; Centro de Investigaciones Superiores en México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Alcalá, Graciela. 2003. *Políticas pesqueras en México (1946-2000): contradicciones y aciertos en la planificación de la pesca nacional*. México: El Colegio de México; Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada; El Colegio de Michoacán.

Alcocer, Marisol. 2017. “Los motivos de Jano: ejercicio y contención de la violencia física, sexual y feminicidio contra mujeres en dos comunidades afroamericanas de la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con mención en sociología, México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Añorve, Eduardo. 1998. *Cuaji. Monografía*. México: Ediciones Artesa; H. Ayuntamiento de Cuajinicuilapa, Guerrero.

Añorve, Eduardo. 2007. “Afroamericanos: entres negros y mestizos”. *Diario de Campo Suplemento 42*, 110-125.

Añorve, Eduardo. 2011. *Los Hijos del Machomula*. Chilpancingo: Talleres La Trinchera.

Aparicio, Francisca, Adela García, y Cristina Díaz. 1993. *Cállate burrita prieta. Poética afroamericana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares.

Arias, Julio y Eduardo Restrepo. 2010. “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas”. *Crítica y Emancipación 3*, 45-64.

Ballesteros, María Dolores. 2017a. “Los “otros mexicanos”. La visión de los intelectuales decimonónicos de los afrodescendientes”. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* (65), 150-179.

Ballesteros, María Dolores. 2017b. “La visión de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX de los afromexicanos”. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 24 (69), 185-206.

Barth, Fredrik. 1976. “Introducción”. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fredrik Barth (compilador). México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Instituto Nacional Indigenista; Siglo XXI Editores.

Bartolomé, Miguel. 2009. “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”. *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coordinadoras), 51-78. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Bartra, Armando. 2000. “Sur profundo”. *Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero*, Armando Bartra (compilador), 13-74. México: Era.

Campos, Luis Eugenio. 1999. “Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca”. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Volumen II*, Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coordinadores), 147-183. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto Nacional Indigenista.

Campos, Luis Eugenio. 2005. “Caracterización étnica de los pueblos de negros de la Costa Chica de Oaxaca. Una visión etnográfica”. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 411-425. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cárdenas Cisneros, Violeta. 2004. "Nosotros no nos dejamos: la representación social de la violencia en Cuajinicuilapa". Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Cárdenas Santana, Alejandra. 2002. "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII". *Desacatos* (9), 72-88.

Cárdenas Santana, Alejandra. 2016. "Un acercamiento a la presencia africana en México". *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*, Carlos Ruiz Rodríguez (coordinador), 17-29. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. "Un concepto antropológico de la identidad". *Etnicidad y estructura social*, 87-110. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Carroll, Patrick. 1995. "Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la "raza cósmica": una perspectiva regional". *Historia Mexicana* 44 (3), 403-438.

Castillo Figueroa, Giovanni. 2014. "Los pescadores artesanales de Punta Maldonado (El Faro): aproximación etnográfica a la construcción identitaria de la población afrodescendiente en la Costa Chica de Guerrero". Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Castillo Gómez, Amaranta. 2003. "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (188-189), 267-290.

Castillo Palma, Norma. 2000. "Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)". *Signos Históricos* 2 (4), 107-137.

Castillo Palma, Norma. 2005a. "Cohabitación y conflictividad entre fromestizos y nahuas en el México central". *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan Manuel de la Serna (Coordinador), 163-186.

México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos; Archivo General del Estado de Guanajuato.

Castillo Palma, Norma. 2005b. “La pérdida de la población de origen africano en la región de Puebla. El cruce de la barrera de color por las inconsistencias de las categorías raciales. Análisis de las genealogías y conflictos interétnicos”. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (Compiladoras), 299-325. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Castillo Palma, Norma. 2011. “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje”. *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Nikolaus Bötterher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (editores), 219-250. México: El Colegio de México.

Colectivo África A.C. 2013. “Afromexicanos acuerdan agenda común con CONAPRED”. Recuperado de: <http://colectivoafrica.blogspot.mx/2013/06/afromexicanos-acuerdan-agenda-comun-con.html>. Fecha de consulta: 22/06/2013.

Comas d'Argemir, Dolors. 1995. *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Icaria: Institut Català d'Antropologia.

Conapesca. 2017. *Anuario Estadístico de Acuacultura y Pesca 2017*. Mazatlán: Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca.

Conapred. 2011. *Guía para la acción pública. Población afrodescendiente en México*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Correa, Carlos. 2013. “Procesos de socialización familiar y relaciones raciales en El Ciruelo”. Tesis de Maestría en Antropología, Oaxaca de Juárez: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Correa, Ethel y María Elisa Velázquez. 2007. “Indios, mestizos, negros y blancos en un municipio de la Costa Chica, Oaxaca a través de un censo de 1890”. *Diario de Campo Suplemento 42*, 80-95.

Delgado, Claudia. 2011. "Viviendo en el mar: una descripción de la actividad pesquera en Bahía de Kino, Sonora, México". *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio, Población, Producción y Política. Vol. 1.*, Graciela Alcalá (editora), 315-350. México: Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.

De la Serna, Juan Manuel. 2005. "Indios, pardos, mulatos y negros esclavos. Lo cotidiano en el puerto de Veracruz a fines del siglo XVIII". *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 91-110. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos; Archivo General del Estado de Guanajuato.

De la Serna, Juan Manuel. 2007. "Entre la pobreza, la lealtad y la seguridad: Las milicias de pardos y mulatos en Xicayán y las costas del mar del Sur". *Diario de Campo Suplemento 42*, 48-55.

De la Serna, Juan Manuel. 2010. "Los cimarrones en la sociedad novohispana". *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 83-109. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Díaz, Marcial. 1985. "Los pescadores de Nayarit". *Los pescadores de Nayarit y Sinaloa*, Marcial Díaz y Galdino Iturbide, vii-149. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Cuadernos de la Casa Chata 120, Serie Los Pescadores de México, Volumen 11.

Díaz Casas, Camila. 2015. "¿De esclavos a ciudadanos? Matices sobre la "integración" y "asimilación" de la población de origen africano en la sociedad nacional mexicana (1810-1850)". *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, Juan Manuel de la Serna (Coordinador), 273-303. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Díaz Casas, Camila y María Elisa Velázquez. 2017. “Estudios afroamericanos: una revisión historiográfica y antropológica”. *Tabula Rasa* (27), 221-248.

Díaz Cruz, Rodrigo. 1993. “Experiencias de identidad”. *Revista Internacional de Filosofía Política* (2), 63-74.

Díaz Pérez, Cristina. 1995. “Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afroestizas de la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Díaz Pérez, Cristina. 2003. *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Díaz Pérez, Cristina, Francisca Aparicio y Adela García. 1993. *Jamás Fandango al Cielo. Narrativa afroestiza*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Dietz, Gunther. 2005. “Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas.” *Patrimonio Inmaterial y Diversidad Cultural*, Gema Carrera y Gunther Dietz (editores), 30-51. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Espinoza, Alejandro y L.C. Bravo Peña et al. 2011. “La diversidad étnica como factor de planeación pesquera artesanal: chontales, huaves y zapotecas del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México”. *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio, Población, Producción y Política. Vol. 1.*, Graciela Alcalá (editora), 167-216. México: Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.

Espitia, Alberto. 2011. “Organización socio-territorial de un grupo de pescadores afroestizos en la Costa Chica. Estudio de caso de la comunidad de Chacahua, municipio de San Pedro Tututepec, Distrito de Juquila, Estado de Oaxaca”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Firth, Raymond. 1946. *Malay Fishermen. Their Peasant Economy*. London: Royal Institute of International Affairs; Institute of Pacific Relations.

Flanet, Véronique. 1977. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Gabayet, Natalia. 2009. “Hipótesis sobre el nahualismo entre los morenos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”. *Dimensión Antropológica* 16 (47), 125-140.

García Canclini, Néstor. 2004. “La cultura extraviada en sus definiciones”. *Diferentes, desiguales y desconectados*, 29-43. México: Gedisa.

Gatti, Luis María. 1986. *Los pescadores de México: la vida en un lance*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Cuadernos de la Casa Chata 110, Serie Los pescadores de México, Volumen 1.

Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Geertz, Clifford. 1994 [1983]. “Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social”. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Clifford Geertz, 31-49. Barcelona: Paidós.

Geertz, Clifford. 2003 [1973]. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de las culturas”. *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz, 19-40. Barcelona: Gedisa.

Giménez, Gilberto. 2003. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Giménez, Gilberto. 2009. “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”. *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coordinadoras), 35-49. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Godelier, Maurice. 1989 [1984]. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.

Good, Catharine. 2005. "El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos". *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 141-159. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guardino, Peter. 2004. "Las bases sociales de la insurgencia en la Costa grande de Guerrero". *La Independencia en el sur de México*, Ana Carolina Ibarra (coordinadora), 33-57. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Guadarrama, Rocío. 1999. "El debate sobre las culturas laborales: viejos dilemas y nuevos desafíos". *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, Rocío Guadarrama (coordinadora), 15-49. México: Juan Pablos Editor; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Fundación Friedrich Ebert.

Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Guevara, María. 2005a. "El proceso de liberación de los esclavos en la América virreinal". *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 111-162. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos; Archivo General del Estado de Guanajuato.

Guevara, María. 2005b. "Perspectivas metodológicas en los estudios historiográficos sobre los negros en México hacia finales del siglo XX". *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 65-840. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guevara, María. 2010. "Propietarios de esclavos en Irapuato en el siglo XVIII". *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, María Elisa Velázquez (coordinadora), 267-288. México: Instituto Nacional de Antropología

e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Guevara, María. 2015. “El mestizaje en la Chichimeca (Guanajuato). Siglos XVI-XVIII”. *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 103-122. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1986. “Léxico del trabajo agrícola en San Nicolás, municipio de Cuajinicuilapa, Costa Chica de Guerrero”. Tesis de Licenciatura en Lingüística, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1988. *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1991. *Nabor Ojeda Caballero, el Batallador del Sur*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México; Confederación Nacional Campesina.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1993. *La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 1997. *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero; Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Gutiérrez Zavala, Rosa y Esteban Cabrera Mancilla. 2012. *La pesca ribereña de Guerrero*. México: Instituto Nacional de Pesca.

Hall, Stuart. 2010a [1989]. “Etnicidad: identidad y diferencia”. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (editores), 339-348. Bogotá: Enviación Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar.

Hall, Stuart. 2010b [1990]. "Identidad cultural y diáspora". *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (editores), 349-361. Bogotá: Enviación Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar.

Hernández Aranda, Judith y Blanca Rosa Moreno. 2014. "El trabajo esclavo en San Juan de Ulúa durante el siglo XVI". *¿Negro?... no, moreno... Afrodescendientes y el imaginario en México y Centroamérica*, Emiliano Gallaga (Coordinador), 137-166. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Hernández, Taurino. 1997. "La cultura afromestiza del agua o "cuando todos nos íbamos al bajo"". *Pacífico Sur ¿una región cultural?*, Javier V. de León Orozco et al (Coordinadores), 99-106. México: Coordinación Nacional de Descentralización, Programa de Desarrollo Cultural para el Pacífico Sur, Consejo Nacional para las Artes y la Cultura.

Hobsbawm, Eric. 2002 [1983]. "Introducción: La invención de la tradición". *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (editores), 7-21. Barcelona: Crítica.

Hoffmann, Odile. 2006. "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". *Revista Mexicana de Sociología* 68 (1), 103-135.

Hoffmann, Odile. 2007a. "De las "tres razas" al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de "lo negro" en México (Veracruz y Costa Chica)". *Diario de Campo Suplemento* 42, 98-107.

Hoffmann, Odile. 2007b. "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica". *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (editoras), 363-397. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Institut de Recherche pour le Développement.

Hoffmann, Odile. 2008. "Entre etnicización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México". *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, Alicia Castellanos (coordinadora), 163-175. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Hoffmann, Odile y Gloria Lara. 2012. "Reivindicación afromexicana: formas de organización de la movilización negra en México". *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, María José Becerra, Diego Buffa, Hamurabi Noufori y Mario Ayala (editores), 25-46. Córdoba: Nacional de Tres de Febrero; Programa de Estudios Africanos del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba; Programa de Relaciones Internacionales y Estudios Africanos, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad Ciecs; Cátedra Unesco Sobre Diversidad Cultural.

INEGI. 2015. "Tabulados de la Encuesta Intercensal 2015: Etnicidad. Áreas Geográficas de Guerrero y Oaxaca". *Encuesta Intercensal 2015*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/default.html> Fecha de consulta: 30 de enero de 2019.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

Iturbide, Galdino. 1985. "Los pescadores de Sinaloa". *Los pescadores de Nayarit y Sinaloa*, Marcial Díaz y Galdino Iturbide, 151-205. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Cuadernos de la Casa Chata 120, Serie Los Pescadores de México, Volumen 11.

Iturralde, Gabriela. 2018. "Invisibilidad. Las personas afrodescendientes y el racismo". *Caja de herramientas para identificar el racismo en México*, Gabriela Iturralde Nieto y Eugenia Iturriaga Acevedo (coordinadoras). 25-34. México: Red Integra; Afrodescendencias en México. Investigación e Incidencia A.C.

Kakozi, Jean-Bosco. 2016. "Revisión histórica del concepto de "raza" en Max Hering Torres y Peter Wade". *Anales de Antropología* 50 (2), 188-198.

Landers, Jane. 2005. "Una cruzada americana: expediciones españolas contra los cimarrones en el siglo XVII". *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 73-89. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos; Archivo General del Estado de Guanajuato.

Lara Millán, Gloria. 2008. "Política, espacio y construcción social del poder local-regional en la Costa Chica de Oaxaca". Tesis de Doctorado en Antropología, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Lara Millán, Gloria. 2010. "Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)". *Política e identidad Afrodescendientes en México y América Central*, Odile Hoffmann (coordinadora), 307-334. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Lara Millán, Gloria. 2014. "Afrodescendientes en México: construcción de nuevos imaginarios y acción política". México. *¿Negro?... no, moreno... Afrodescendientes y el imaginario en México y Centroamérica*, Emiliano Gallaga (coordinador), 191-214. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Lara Millán, Gloria. 2017. "Visibilización en los censos. Afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 en México". *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación* 4 (12), 95-129.

Lara Tenorio, Blanca. 2005. "La integración de los negros en la naciente sociedad poblana 1570-1600". *Poblaciones y culturas de origen africano*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 285-297. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lévi-Strauss, Claude. 1987 [1978]. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

Lewis, Laura. 2001. "Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of *Moreno* Mexican Identity". *Cultural Anthropology* 16 (1), 62-82.

Lewis, Laura. 2005. "Negros, negros-indios, afroamericanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)". *Guaragua* 9 (20), 49-73.

Lewis, Laura. 2006. "Home is Where the Heart is: Afro-Latino Migration and Cinder-Block Homes on Mexico's Costa Chica". *South Atlantic Quarterly* 105 (4), 801-829.

Lewis, Laura. 2012. *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico*. Durham and London: Duke University Press.

Long, Norman y Magdalena Villarreal. 2004. "Redes de deudas y compromisos: la trascendencia del dinero y las divisas sociales en las cadenas mercantiles". *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, Magdalena Villarreal (coordinadora), 27-56. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Miguel Ángel Porrúa.

López, Ángeles. 2004. *El rancho mar: Pesca, familia y cultura en un pueblo de la costa de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Lorenzana, Benjamín. 2014. "De guardias personales a vigías de las costas del mar del sur: oficios de la población de origen africano en el Chiapas colonial (1565-1774)". *¿Negro?... no, moreno... Afrodescendientes y el imaginario en México y Centroamérica*, Emiliano Gallaga (coordinador), 53-80. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Luna, Laurentino. 1975. "La reforma agraria en Cuajinicuilapa, Gro. (Micro-historia de una población guerrerense)". Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Machuca, Jesús. 2008. "Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca". *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, Alicia Castellanos (coordinadora), 177-197. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Machuca, Jesús y Arturo Motta. 1993. "La danza de los diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca". *Antropología. Boletín Oficial del INAH* (40).

Maldonado, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (editores), 127-167. Bogotá: Iesco; Instituto Pensar; Siglo del Hombre Editores.

Malthus Robles, Marco. 2009. "La lucha contra la Pobreza en México". *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, 109. Recuperado de: <http://www.eumed.net/coursecon/ecolat/mx/2009/mamr.htm>. Fecha de consulta: 20 de abril de 2018

Manzano, Ángeles. 1994. "De la hacienda a los ejidos en Cuajinicuilapa, Gro. 1900-1940". Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Marín, Gustavo. 2000. *Holbox: Antropología de la pesca en una isla del Caribe mexicano*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Centro de Investigación Científica de Yucatán.

Marín, Gustavo. 2007. *Vidas a contramarea: pesca artesanal, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Michoacán.

Martínez Montiel, Luz María. 1994. *Presencia Africana en México*. México: Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Martínez Montiel, Luz María. 2006. *Afroamérica I. La ruta del esclavo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Masferrer, Cristina. 2010. "Niños y niñas esclavos de origen africano en la capital novohispana (siglo XVII)". *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, María Elisa Velázquez (coordinadora), 191-242. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional

Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Masferrer, Cristina. 2013. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Masferrer, Cristina. 2014. "Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la costa Chica sobre s pueblo y lo negro". Tesis de Maestría en Antropología Social, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Masferrer, Cristina. 2016. "Muchitos, melarchía y respeto. Niñez, enfermedad y relaciones intergeneracionales en un pueblo afroamericano de la Costa Chica de Oaxaca". *Anales de Antropología* 50 (2), 216-231.

Masferrer, Cristina. 2017. "Racismo y la representación social de lo negro entre niños de pueblos afroamericanos". *Antropologías del Sur* 4 (8), 169-189.

Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Maya, Luz Adriana. 1998. "Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533-1810". *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*, Luz Adriana Maya Restrepo (coordinadora), 9-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Méndez, Irene. 2004. "Etnografía de Chacahua, Costa Chica, Oaxaca". Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Meza, Iris. 2003. "'Nosotros somos morenos': Etnografía de un pueblo de la costa chica guerrerense: Playa Ventura". Tesis de Licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mintz, Sidney. 1996 [1985]. *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI.

Mintz, Sidney y Richard Price. 2012 [1976]. *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Moedano, Gabriel. 1988. “El arte verbal afroestizo de la Costa Chica de Guerrero”. *Anales de Antropología* 25 (1), 283-296.

Moedano, Gabriel. 1992. “Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México”. *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*, Emma Pérez-Rocha y Gabriel Moedano, 37-64. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Moedano, Gabriel. 1996. “*Soy el negro de la costa*”. *Música y poesía afroestiza de la Costa Chica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Moedano, Gabriel. 1997. “Los afroestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica”. *Pacífico Sur ¿una región cultural?*, Javier V. de León Orozco et al. (Coordinadores), 1-7. México: Coordinación Nacional de Descentralización, Programa de Desarrollo Cultural para el Pacífico Sur, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Morán, Ramón. 2011. “Entre cuerdas, cimbras y chinchorros: la dimensión humana de la pesca ribereña costera en Mazatlán, Sinaloa, México”. *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio, Población, Producción y Política. Vol. 1.*, Graciela Alcalá (editora), 253-286. México: Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.

Motta, Arturo. 1997. “Ecosistema y cultura morena”. *Pacífico Sur ¿una región cultural?*, Javier V. de León Orozco et al. (coordinadores), 57-67. México: Coordinación Nacional de Descentralización, Programa de Desarrollo Cultural para el Pacífico Sur, Conaculta.

Motta, Arturo. 2005a. “¿Huellas bantúes en el noreste de Oaxaca?”. *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 357-410. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Motta, Arturo. 2005b. "La población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII". *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 187-243. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos; Archivo General del Estado de Guanajuato.

Motta, Arturo. 2007. "Las vigías marítimas de los milicianos pardos de la Costa Chica Oaxaqueña y el "ingreimiento" de su calidad: último tercio del siglo XVIII". *Diario de Campo Suplemento 42*, 58-77.

Motta, Arturo. 2016. "La danza de Diablos costachiquense y su africanía subsahariana bajo el escrutinio del tambor de fricción (bote, tigrera, ndiyii...)". *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*, Carlos Ruiz Rodríguez (coordinador), 149-174. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Motta, Arturo y Ethel Correa. 1996. "Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca". *Dimensión Antropológica 8*, 7-27.

Motta, Arturo y Ethel Correa. 1997. "El censo de 1890 del Estado de Oaxaca". *El rostro colectivo de la nación mexicana*, María Guadalupe Chávez Carbajal (coordinadora), 127-141. México: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.

Mvengou, Paul. 2016. "El barco afromexicano: memoria y resistencia". *Revista Euroamericana de Antropología 3*, 90-97.

Naciones Unidas. 1982. *Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar*. Recuperado de: http://www.un.org/depts/los/convention_agreements/texts/unclos/convemar_es.pdf. Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2017.

Naveda, Adriana. 1987. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Xalapa: Universidad Veracruzana; Centro de Investigaciones Históricas.

Naveda, Adriana. 1996. "Los estudios afromexicanos: los cimientos y las fuentes locales". *La Palabra y el Hombre* 97, 125-136.

Naveda, Adriana. 1999. "Fuentes para el estudio de la población esclava en México". *América Latina en la Historia Económica* 6 (12), 93-102.

Naveda, Adriana. 2005. "Presencia africana en Nueva España, un repaso historiográfico". *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 103-118. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ngou-Mvé, Nicolás. 1994. *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Palerm, Ángel. 2008 [1976]. "Metrópoli-colonia y articulación de los modos de producción". *Antropología y marxismo*, 197-223. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Palmer, Colin. 2005. "México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas". *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 29-38. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pavía, Edgar y María Teresa Pavía. 2007. "Pardos en Acapulco: siglo XVIII". *Diario de Campo Suplemento* 42, 40-45.

Portal, María Ana. 1997. "Reflexiones en torno al concepto de identidad". *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec. Tlalpan, México, D.F.*, 47-56. México: Universidad Autónoma Metropolitana; Dirección General de Culturas Populares, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Portal, María Ana y Xóchitl Ramírez. 2010. *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos Editor.

Price, Richard y Sally Price. 2005. "La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI". *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 161-216. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Proctor III, Frank. 2010. "Rebelión esclava y libertad en el México colonial". *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 111-159. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Quecha, Citlali. 2006. "Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes". Tesis de Maestría en Antropología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Quecha, Citlali. 2011a. "Infancia no migrante y contextos familiares en una localidad afrodescendiente. Corralero, Costa Chica de Oaxaca, México". *Diálogo Andino* (38), 121-133.

Quecha, Citlali. 2011b. "Niñez y juventud afrodescendiente en el México de hoy. Experiencias a partir de la migración México-Estados Unidos". *Cuicuilco* 18 (51), 63-81.

Quecha, Citlali. 2014. "Jugar al norte: una representación lúdica de la migración internacional en niños afrodescendientes no migrantes". *Alteridades* 24 (47), 43-52.

Quecha, Citlali. 2015a. "La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial". *Anales de Antropología* 49 (2), 149-173.

Quecha, Citlali. 2015b. "Migración femenina e incidencias en la crianza: el caso de una población afrodescendiente en México". *Alteridades* 25 (49), 93-108.

Quecha, Citlali. 2015c. "Niñas cuidadoras en contextos migratorios. El caso de las poblaciones afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca". *Cuicuilco* 22 (64), 155-175.

Quecha, Citlali. 2016. "El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica: relaciones interétnicas a través del juego". *Anales de Antropología* 50 (2), 199-215.

Quecha, Citlali. 2017. "El racismo y las dinámicas interétnicas: una aproximación etnográfica entre afromexicanos e indígenas en la Costa Chica de México". *Antropologías del Sur* 4 (8), 149-168.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (editor), 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quiroz, Haydée. 2008. *Las mujeres y los hombres de la sal de la Costa Chica de Guerrero*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

Quiroz, Haydée. 2009. "Juventud y migración en la Costa Chica". *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, 67-70. México: Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero.

Quiroz, Haydée. 2013. *Contextos de las juventudes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero*. México: Juan Pablos Editor; Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Quiroz, Haydée y Lucía Ortiz. 2013. "Los jóvenes neorrurales de la Costa Chica". *Contextos de las juventudes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero*, Haydée Quiroz Malca (coordinadora), 67-90. México: Juan Pablos Editor; Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Quiroz, Haydée, Rodrigo Aguilar y Lucía Ortiz. 2013. "Una breve mirada a la región". *Contextos de las juventudes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero*, Haydée Quiroz Malca (coordinadora), 19-48. México: Juan Pablos Editor; Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Ravelo, Renato. 1997. "De la revolución al agrarismo en la costa chica guerrerense". *Pacífico Sur ¿una región cultural?*, Javier V. de León Orozco et al. (coordinadores), 117-123.

México: Coordinación Nacional de Descentralización, Programa de Desarrollo Cultural para el Pacífico Sur, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Restall, Matthew. 2005. "Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica". *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 19-72. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos; Archivo General del Estado de Guanajuato.

Restrepo, Eduardo. 2007. "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio". *Jangwa Pana* (5), 24-35.

Reygadas, Luis. 2002. "Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo". *Nueva Antropología* 17 (60), 101-119.

Reynoso, Araceli. 2004. "Entre encomenderos, estancieros, indios y negros vaqueros (Territorio y Población en la Costa Chica de Guerrero, siglos XVI y XVIII)". *Boletín del AGN* 6, 127-142.

Reynoso, Araceli. 2005a. "Nuestra tercera raíz y los estudios sobre la presencia africana en México". *Poblaciones y culturas de origen africano*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 85-102. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reynoso, Araceli. 2005b. "Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España". *Revista del CESLA* 7, 125-134.

Reynoso, Araceli. 2010. "Aquí todos somos libres... La población de Igualapa. 1650-1750". *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 161-178. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Institut de Recherche pour le Développement.

Reynoso, Araceli. 2011. "Negros, mulatos y pardos de la Costa Chica Guerrerense en el movimiento independentista". *Vicisitudes negro africanas en Iberoamérica: experiencias de*

investigación, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 171-192. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Reynoso, Araceli. 2015. “De vaqueros a labriegos. La dinámica demográfica y ocupacional de los negros, pardos y mulatos en la provincia de Iguala en la época colonial”. *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 123-143. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Rodríguez, Roberto e Imelda García. 1985. *Los pescadores de Oaxaca y Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS; Cuadernos de la Casa Chata 118, Serie Los Pescadores de México, Volumen 9.

Rodríguez Mitchell, Nemesio. 2009. “De afromestizos a pueblos negros: hacia la construcción de un sujeto sociopolítico en la Costa Chica”. *De afromexicanos a Pueblo Negro*, Israel Reyes Larrea, Nemesio J. Rodríguez Mitchell y José Francisco Ziga Gabriel (compiladores). México: Programa México Nación Multicultural. Recuperado de: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Afromexicanos/indice.html>. Fecha de consulta: 2 de mayo de 2013.

Rojas Herrera, Agustín. 2001. “Aspectos de dinámica de poblaciones del huachinango *Lutjanus peru* (Nichols y Murphy, 1922) y del flamenco *Lutjanus guttatus* (Steindachner, 1869) (Pisces: Lutjanidae) del litoral de Guerrero, México”. Tesis de Doctorado en Ciencias, Tecomán: Universidad de Colima.

Rojas Vidales, Daniela y Patricia Pérez Munguía. 2015. “El mestizaje, proceso de integración, trascendencia y medidas de control en la Nueva España”. *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto*, Juan Manuel de la Serna (coordinador), 19-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Ruíz Lagier, Rocío. 2006. “Diferentes formas contemporáneas de ser negro en la Costa Chica. Paradojas del discurso”. Tesis de Maestría en Antropología Social, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ruiz Rodríguez, Carlos. 2007a. “Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balances y propuestas”. *Trans. Revista Transcultural de Música* (11), 1-24. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82201113>. Fecha de consulta: 10 de marzo de 2017.

Ruiz Rodríguez, Carlos. 2007b. “Presencia africana en el repertorio musical del baile de artesa de la Costa Chica”. *Diario de Campo Suplemento* 42, 128-139.

Ruiz Rodríguez, Carlos. 2011. “En pos de África: el ensamble instrumental del fandango de artesa en la Costa Chica”. *Cuicuilco* 18 (51), 43-62.

Ruiz Rodríguez, Carlos. 2016. “El ensamble instrumental del fandango de artesa y el occidente sudánico africano”. *La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes histórico-culturales*, Carlos Ruiz Rodríguez (coordinador), 175-214. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Saade, Marta. 2009. “El mestizo no es de “color”. Ciencia y Política Pública Mestizófilas (México, 1920-1940)”. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Sánchez, Álvaro. 1978. “Análisis geoeconómico de la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de Licenciatura en Geografía, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sluyter, Andrew. 2012. *Black Ranching Frontiers. African cattle herders of the Atlantic World, 1510-1900*. New Haven and London: Yale University Press.

Solís, Judith. 2009. “La construcción imaginaria de la identidad afromexicana. La interpretación de una cultura a través de sus diversos textos. El caso de San Nicolás Tolentino, Municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero”. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Tibón, Gutierre. 2014 [1961]. *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Torres, Jorge e Isidro Ramírez. 2008. “Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afroamericanos en la Costa Chica de Oaxaca, México”, *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*, Alejandro Becerra Gelover (coordinador), 219-242. México: Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones Contra la Discriminación; Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación; Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Turner, Víctor. 2002 [1985]. “Antropología del performance”. *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (compiladora), 101-141. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Valdivieso, Francisco. 2017. “Mujeres y hombres en la movilización por el reconocimiento constitucional federal de los pueblos negros-afroamericanos en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Varela, Itza. 2012. “Escuchar los silencios. El camino hacia el reconocimiento de los pueblos negros de la Costa Chica en el México contemporáneo”. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Varela, Itza. 2013. “Notas preliminares para el estudio del proceso de reconocimiento de la población morena/afroamericana en el sur de México”. *Estudios afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinares. Actas de las Terceras Jornadas del GEALA*, María de Lourdes Ghidoli y Juan Francisco Martínez Peria (compiladores), 399-410. Buenos Aires: Ediciones del CCC, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Varela, Itza. 2014. “Procesos de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica de México: usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 3 (5), 53-67. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>. Fecha de consulta: 28 de septiembre de 2018.

Vaughn, Bobby. 2004. “Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica”. *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia*

recordada, olvidada y vuelta a recordar, Ben Vinson y Bobby Vaughn, 75-97. México: Fondo de Cultura Económica.

Vázquez Añorve, Francisco. 1974. *El ayer de mi costa*. Puebla: Editorial Periodística.

Velázquez, María Elisa. 2005. “Amas de leche, cocineras y vendedoras: mujeres de origen africano, trabajo y cultura en la ciudad de México durante la época colonial”. *Poblaciones y culturas de origen africano*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 335-356. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez, María Elisa. 2006. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Velázquez, María Elisa. 2011. “Africanos y afrodescendientes: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente”. *Cuicuilco* 18 (51), 11-22.

Velázquez, María Elisa. 2016. “Balance y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México”. *Anales de Antropología* 50 (2), 177-187.

Velázquez, María Elisa y Odile Hoffmann. 2007. “Investigaciones sobre afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología”. *Diario de Campo* 91, 62-68.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde. 2012. *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde. 2016. “Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento”. *Anales de Antropología* 50 (2), 232-246.

Velázquez, María Elisa y José Luis Martínez Maldonado. 2016. *Cuajinicuilapa, Guerrero. Sitio de memoria de la esclavitud y las poblaciones africanas y afrodescendientes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Villarreal, Magdalena (Coordinadora). 2004. *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Miguel Ángel Porrúa.

Villarreal, Magdalena. 2004a. “Divisas intangibles en las relaciones de ahorro y endeudamiento: a manera de conclusión”. *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, Magdalena Villarreal (coordinadora), 333-354. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Miguel Ángel Porrúa.

Villarreal, Magdalena. 2014. “De dineros, crisis y sobreendeudamientos”. *Desacatos* (44), 9-15.

Villerías, Salvador. 2009. “Análisis espacial de la pesca en la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de Doctorado en Geografía, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Villerías, Salvador y Álvaro Sánchez. 2010. “Perspectiva territorial de la pesca en la Costa Chica de Guerrero”. *Investigaciones Geográficas* 71, 43-56.

Vinson III, Ben. 2000. “Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial”. *Signos Históricos* 2 (4), 87-106.

Vinson III, Ben. 2004. “La historia de los estudios de los negros en México”. *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, Ben Vinson y Bobby Vaughn, 19-74. México: Fondo de Cultura Económica.

Von Mentz, Brígida. 2005. “Esclavitud en centros mineros y azucareros novohispanos. Algunas propuestas para el estudio de la multiétnicidad en el centro de México”. *Poblaciones y culturas de origen africano*, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (compiladoras), 259-283. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Wade, Peter. 2014. “Raza, ciencia, sociedad”. *Interdisciplina* 2 (4), 35-62.

Walsh, Catherine. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado". *Tabula Rasa* (9), 131-152.

Widmer, Rolf. 1990. *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Wieviorka, Michel. 2009 [1998]. *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

Zárate, Francisco. 2012. *Memoria y canto desde la Costa Chica. Poemas*. México: Palabra en Vuelo.

Entrevistas y diario de campo.

Familia Arroyo.

[Amelia]. 12 de agosto de 2016.

[Antonia]. 18 de abril de 2016.

[Barbas]. 22 y 30 de julio de 2016.

[Chino]. 21 y 22 de abril de 2016.

[Eddie]. 15 y 24 de octubre de 2013.

[Mauro]. 10 y 23 de septiembre de 2013.

[Salomón]. 13 de noviembre de 2013. 14 de julio y 17 de mayo de 2016.

[Tico]. 10 de septiembre de 2013. 22 de julio de 2016.

[Valerio]. 28 de abril de 2016.

[Valentín]. 28 de abril de 2016.

Familia Gutiérrez.

[Aurora]. 16 de noviembre y 12 de diciembre de 2016.

[Caín]. 21 de septiembre de 2013. 29 de abril y 27 de septiembre de 2016.

[Coronado]. 23 de abril, 5 y 16 de mayo, 10 de agosto y 19 de septiembre de 2016

[Feliciano Chano]. 1 y 5 de mayo de 2016.

[Felicianito Chanito]. 5 de abril y 6 de septiembre de 2013. 22 de julio de 2016.

[Juan]. 27 y 29 de septiembre y 17 de octubre de 2013. 23 de abril y 10 de agosto de 2016.

[Kevin]. 3, 5 y 17 de mayo, 14 de julio de 2016.

[Marco]. 30 de abril, 13 de septiembre y 12 de noviembre de 2016.

[Pájaro]. 3 de octubre de 2013. 9 y 17 de abril, 4 de mayo, 14, 16, 21 y 22 de julio, 10 y 11 de agosto, 12 y 13 de noviembre y 13 de diciembre de 2016.

[Plátano]. 15 de octubre y 13 de noviembre de 2013. 2 de diciembre de 2016.

[Ramona]. 24 de septiembre, 22 de octubre y 12 de noviembre de 2013. 8, 21 y 29 de abril, 29 de julio, 19 de septiembre, 28 de octubre, 6 de noviembre y 14 de diciembre de 2016.

[Rosa]. 2 de octubre de 2013.

[Sara]. 13 y 30 de julio de 2016.

[Yango]. 4 de abril de 2016.

Familia Marín.

[Hernán]. 27 de agosto de 2013. 1 y 18 de mayo de 2016.

[Josefina]. 1 de mayo de 2016.

[Ocote]. 19 de septiembre y 11 de octubre de 2013.

[Puya]. 5 de octubre de 2013. 13 de abril y 5 de mayo de 2016.

[Sergio]. 22 de julio de 2016.

[Temístocles]. 1 de mayo de 2016.

Familia Martínez.

[Chopo]. 1 de agosto de 2016.

[Tino]. 5 de abril, 5 de mayo y 14 de julio de 2016.

Familia Mayo.

[Darío]. 28 de octubre de 2013. 8 y 12 de abril de 2016.

[Elías]. 27 de abril de 2016.

Familia Sosa.

[Helí]. 27 de septiembre de 2016.

[Tambo]. 24 de septiembre y 9 de noviembre de 2013.

[Tulio]. 29 de septiembre de 2016.

Familia Soto.

[José]. 2 de septiembre de 2013.

[Layo]. 17 de julio de 2016.

[Leo]. 14 de noviembre de 2013.

[Noé]. 9 de septiembre de 2013.

[Odín]. 1 de agosto de 2016.

Familia Valdiviez.

[Cirina]. 7, 24 y 30 de septiembre, 31 de octubre y 8 de noviembre de 2013. 1, 5 y 16 de abril, 19 y 30 de julio, 29 de septiembre y 4 de noviembre de 2016.

[Evaristo]. 4, 11, 14, 21 y 25 de septiembre, 12 y 22 de octubre, 4 y 24 de noviembre de 2013. 3, 4, 5 y 16 de abril, 2 y 5 de mayo, 17, 18 y 25 de julio, 9 y 11 de agosto, 30 de septiembre, 8 de octubre, 27 y 28 de noviembre de 2016.

[Felipe]. 26 de julio, 2, 12 y 14 de septiembre, 3 y 5 de octubre, 5 de noviembre de 2013. 16 de abril, 9, 10 y 15 de agosto y 16 de noviembre de 2016.

[Julio]. 26 de abril de 2015. 15 de abril, 15 de mayo y 30 de septiembre de 2016.

[Luz]. 30 de octubre de 2013. 9 de noviembre de 2016.

[Moro]. 10, 12 y 21 de septiembre, 25 de octubre y 4 de noviembre de 2013.

[Santiago]. 12, 28 y 30 de septiembre, 3, 15 y 24 de octubre, 1, 4 y 13 de noviembre de 2013. 26 de abril de 2015. 8 de abril, 12 de julio y 27 de octubre de 2016.

Otros interlocutores de Punta Maldonado.

[Abdón]. 30 de octubre de 2013. 1 de mayo y 22 de septiembre de 2016.

[Abel]. 24 de octubre de 2013. 22 de abril de 2016.

[Adelfo]. 27 de agosto de 2013.

[Adrián]. 26 de julio de 2016.

[Armando]. 10, 14 y 30 de abril, 13 de mayo, 16 y 19 de julio, 11 de agosto, 13 de septiembre, 10 de noviembre y 14 de diciembre de 2016.

[Baco]. 29 de septiembre y 17 de octubre de 2013. 8 de abril y 29 de agosto de 2016.

[Capi]. 29 de abril de 2016.

[Cheo]. 8 de abril de 2016.

[Chipile]. 27 de abril de 2016.

[Chivo]. 22 de octubre y 3 de noviembre de 2013.

[Chulo]. 16 de octubre de 2013.

[Cusuco]. 6 y 9 de septiembre y 3 de octubre de 2013.

[Epifanio]. 20 y 30 de noviembre de 2016.

[Gerardo]. 4 y 29 de octubre, 6 y 7 de noviembre de 2013. 12 de diciembre de 2016.

[Guaje]. 28 de septiembre de 2013.

[Hipólito]. 1 de diciembre de 2016.

[Iguana]. 1 de noviembre de 2013.

[Izquierdo]. 6 de noviembre de 2016.

[Javier]. 27 y 28 de septiembre, 9 de octubre y 1 de noviembre de 2013. 30 de julio de 2016.

[Jonás]. 16 de mayo y 5 de agosto de 2016.

[Juliana]. 8 de abril de 2016.

[Layo el viejo]. 29 de octubre de 2013.

[Lina]. 14 de diciembre de 2016.

[Manuel]. 2 y 11 de agosto de 2016.

[Martín]. 18 de septiembre de 2016.

[Miguel]. 1 de mayo, 1 de agosto y 1 de diciembre de 2016.

[Norma]. 18 de julio de 2016.

[Orlando]. 2 de mayo de 2016.

[Plácido]. 27 de septiembre de 2016.

[Ramsés]. 21 y 23 de septiembre de 2013.

[Rey]. 21 de julio de 2016.

[Rina]. 12 de agosto de 2016.

[Romualdo]. 15, 22, 29 y 30 de octubre de 2013.

[Roque]. 10 de octubre de 2013.

[Tomás]. 3 de septiembre de 2016.

Entrevistas en Cuajinicuilapa.

Donají Méndez Tello. 16 de noviembre de 2016.

Patricia Méndez Tello. 30 de octubre de 2016.

Sergio Peñaloza. 27 de septiembre y 20 de noviembre de 2016.

ANEXO

Anexo 1. Censo Poblacional de Punta Maldonado, 1971-1972

Censo General de habitantes del Poblado de =
Punta Maldonado, Municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero.
Año Lectivo 1971-1972.

| Núm. | Nombres y Apellidos | Edad | SEXO | Sabe leer y escribir | Estado Civil | Ocupación |
|------|-----------------------------------|------|------|----------------------|--------------|------------|
| 1 | Celestino Salinas Caudela | 34 | M | Si | Casado | Campesino |
| 2 | Martina Trinidad Huan | 28 | F | NO | Casada | Doméstica |
| 3 | Catalina Salinas Trinidad | 13 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 4 | Marganta Salinas Trinidad | 11 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 5 | Catalina Salinas Trinidad | 8 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 6 | Elisario Camacho Caudela | 7 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 7 | Artemio Salinas Trinidad | 4 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 8 | Robina Salinas Trinidad | 2 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 9 | Cirilo María Negola | 50 | M | NO | Unión Libre | Campesino |
| 10 | Melisa Caudela Pérez | 45 | F | NO | Unión Libre | Doméstica |
| 11 | José María Gutiérrez Martínez | 56 | M | NO | Casado | Campesino |
| 12 | María Medrano de Gutiérrez | 25 | F | NO | Casada | Doméstica |
| 13 | José Luis Gutiérrez Medrano | 4 | M | NO | Pervert | Ninguno |
| 14 | Armando Gutiérrez Medrano | 3 | M | NO | Pervert | Ninguno |
| 15 | Manuel Gutiérrez Medrano | 8 m. | M | NO | Pervert | Ninguno |
| 16 | Candelaria Martínez Arceza | 65 | F | NO | Viuda | Doméstica |
| 17 | Sobino Gutiérrez Valdiviesos | 11 | M | Si | Escolar | Estudiante |
| 18 | Ricardo Gutiérrez Valdiviesos | 8 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 19 | Antonio Anita Mendiga | 36 | M | Si | Unión Libre | Campesino |
| 20 | Amelia Arceza Martínez | 30 | F | Si | Unión Libre | Doméstica |
| 21 | Virginia Santiago Arceza | 13 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 22 | Rosana Santiago Arceza | 11 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 23 | Juan García Melo | 40 | M | Si | Casado | Campesino |
| 24 | Rosa Ríos Osorio | 30 | F | NO | Casada | Doméstica |
| 25 | Florencia García Leal | 7 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 26 | Socorro García Leal | 6 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 27 | Cenec García Ríos | 3 | M | NO | Pervert | Ninguno |
| 28 | Amadeo Valdiviesos Pérez | 32 | M | Si | Casado | Campesino |
| 29 | Beata Soto de Valdiviesos | 26 | F | NO | Casada | Doméstica |
| 30 | María Concepción Valdiviesos Soto | 11 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 31 | Fernando Valdiviesos Soto | 8 | M | Si | Escolar | Estudiante |
| 32 | María Valdiviesos Soto | 6 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 33 | Mariela Valdiviesos Soto | 2 | F | NO | Pervert | Ninguno |
| 34 | José Manuel Valdiviesos Soto | 2 m | M | NO | Pervert | Ninguno |
| 35 | Margarita Gutiérrez Martínez | 44 | M | Si | Casado | Campesino |
| 36 | Enriqueta Peñalosa de Gutiérrez | 40 | F | Si | Casada | Doméstica |
| 37 | Juan Gutiérrez Peñalosa | 17 | M | Si | Soltero | Campesino |
| 38 | Narciso Gutiérrez Peñalosa | 13 | M | Si | Escolar | Campesino |
| 39 | María Guzmán Gutiérrez Peñalosa | 12 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 40 | Perera Gutiérrez Peñalosa | 10 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 41 | Mirtha Gutiérrez Peñalosa | 8 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 42 | Bonayra Gutiérrez Peñalosa | 7 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 43 | Benita Gutiérrez Peñalosa | 5 | F | NO | Pervert | Ninguno |
| 44 | Juana Gutiérrez Peñalosa | 7 m. | F | NO | Pervert | Ninguno |

| No. Reg. | Nombres y apellidos | Edad | Sexo | Sabe leer y escribir | Estado Civil | Ocupación |
|----------|-------------------------------|------|------|----------------------|--------------|------------|
| 45 | Maurilia Quintana Tenalisco | 3 | F | no | Parvo | ninguna |
| 46 | Florencia Fuentes Padilla | 28 | M | si | Casado | Profesor |
| 47 | Isabel Anita de Fuentes | 18 | F | si | Casada | Domestica |
| 48 | Graciela Arcejo Martinez | 28 | F | si | Union Libre | Domestica |
| 49 | Lecho Arcejo Arcejo | 6 | M | si | Escolar | Estudiante |
| 50 | Candelaria Arcejo Arcejo | 3 | F | no | Parvo | ninguna |
| 51 | Samuel Mendoza Arcejo | 2 m | M | no | Parvo | ninguna |
| 52 | Santiago Manin Negola | 40 | M | si | Soltero | Campesino |
| 53 | Aurelia Manin Negola | 38 | F | no | Soltera | Domestica |
| 54 | Santas Reyes Galvan | 31 | M | si | Union Libre | Campesino |
| 55 | Eustorgio Atanasio Perez | 24 | F | si | Union Libre | Domestica |
| 56 | Rosa Linda Reyes Alvarado | 5 | F | no | Parvo | ninguna |
| 57 | Sonia Reyes Atanasio | 3 | F | no | Parvo | ninguna |
| 58 | Belen Reyes Atanasio | 1 m | F | no | Parvo | ninguna |
| 59 | Miguel Reina Ariles | 50 | M | no | Casado | Campesino |
| 60 | Maria Calderon de Acuna | 40 | F | no | Casada | Domestica |
| 61 | Leonidas Soto Penabaz | 40 | M | si | Casado | Campesino |
| 62 | Francisca Pastora de Soto | 36 | F | no | Casada | Domestica |
| 63 | Epifanio Soto Pastora | 21 | M | no | Soltero | Campesino |
| 64 | Agustino Soto Pastora | 14 | M | si | Escolar | Campesino |
| 65 | Atenasio Soto Pastora | 10 | M | si | Escolar | Estudiante |
| 66 | Maria Soto Pastora | 13 | F | si | Escolar | Estudiante |
| 67 | Tomasa Soto Pastora | 4 | F | no | Parvo | ninguna |
| 68 | Calixto Abarca Hernandez | 49 | M | si | Casado | Campesino |
| 69 | Francisca Manzo de Abarca | 45 | F | no | Casada | Domestica |
| 70 | Celso Abarca Manzo | 25 | M | si | Casado | Campesino |
| 71 | Maura Valente de Abarca | 22 | F | no | Casada | Domestica |
| 72 | Melquiades Abarca Manzo | 23 | M | si | Soltero | Estudiante |
| 73 | Atencio Abarca Manzo | 21 | F | si | Soltera | Domestica |
| 74 | Virginio Abarca Manzo | 16 | M | si | Soltero | Campesino |
| 75 | Memesio Abarca Manzo | 14 | M | si | Escolar | Campesino |
| 76 | Martha Abarca Manzo | 12 | F | si | Escolar | Estudiante |
| 77 | Luzardo Abarca Manzo | 10 | M | si | Escolar | Estudiante |
| 78 | Jesús Abarca Villalba | 9 | M | si | Escolar | Estudiante |
| 79 | Francisco Abarca Manzo | 27 | M | si | Casado | Campesino |
| 80 | Cecilia Villalba de Abarca | 26 | F | si | Casada | Domestica |
| 81 | Martin Abarca Villalba | 8 | M | si | Escolar | Estudiante |
| 82 | Celedonio Abarca Villalba | 6 | M | no | Escolar | Estudiante |
| 83 | Socorro Abarca Villalba | 3 | M | no | Parvo | ninguna |
| 84 | Robian Maldonado Alvarado | 50 | M | no | Casado | Campesino |
| 85 | Estela Calderon de Maldonado | 30 | F | si | Casada | Domestica |
| 86 | Cirenia Maldonado Calderon | 10 | F | si | Escolar | Estudiante |
| 87 | Nicolasa Maldonado Calderon | 8 | F | no | Escolar | Estudiante |
| 88 | Alberto Maldonado Calderon | 6 | M | no | Parvo | ninguna |
| 89 | Luzia Maldonado Calderon | 3 | F | no | Parvo | ninguna |
| 90 | Candelaria Maldonado Calderon | 1 m | F | no | Parvo | ninguna |
| 91 | Jorge Soto Gornal | 23 | M | si | Casado | Campesino |
| 92 | Berta Ramirez Bardo | 17 | F | no | Casada | Domestica |
| 93 | Jose Ramirez Alberto | 45 | M | no | Casado | Campesino |
| 94 | Maria Soto Pastora | 25 | F | no | Casada | Domestica |

| N.º.º | Nombres y Apellidos | Edad | Sexo | Sabe leer y escribir | Estado Civil | Ocupación |
|-------|--------------------------------|------|------|----------------------|--------------|---------------|
| 95 | Maria Hernández Bacho Si | 11 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 96 | Lucina Hernández Soto | 7 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 97 | Filomena Hernández Soto | 4 | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 98 | Blanca Hernández Soto | 7 m | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 99 | Pedro Velazquez Martínez | 25 | M | Si | Soltero | Estudiante |
| 100 | Rafael Toluaco Martínez | 50 | M | Si | Unión Libre | Empleado Fed. |
| 101 | Miguel Ortega Sandoval | 35 | M | Si | Unión Libre | Campeño |
| 102 | Francisca de Jesús Martínez | 20 | F | Si | Unión Libre | Doméstica |
| 103 | Sandra Ortega de Jesús | 8 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 104 | Judith Ortega de Jesús | 6 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 105 | Jesé Guadalupe Ortega de Jesús | 4 | M | NO | Parvor | Ninguna |
| 106 | Sobas Ortega de Jesús | 1 | M | NO | Parvor | Ninguna |
| 107 | Alberto Álvarez Aguilar | 36 | M | NO | Casado | Campeño |
| 108 | Fernanda Arceta de Álvarez | 26 | F | NO | Casada | Doméstica |
| 109 | Luis Roberto Álvarez Arceta | 15 | M | Si | Soltero | Estudiante |
| 110 | Margarita Álvarez Arceta | 12 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 111 | Alberto Álvarez Arceta | 9 | M | Si | Escolar | Estudiante |
| 112 | Alfredo Álvarez Arceta | 7 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 113 | Quita Álvarez Arceta | 5 | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 114 | Dalila Álvarez Arceta | 3 | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 115 | Adolfo Arilla Martínez | 35 | M | NO | Unión Libre | Campeño |
| 116 | Joaquín Arroyo Martínez | 33 | M | Si | Casado | Campeño |
| 117 | Faustina González de Arroyo | 29 | F | Si | Casada | Doméstica |
| 118 | Constancio Arroyo González | 13 | M | Si | Escolar | Estudiante |
| 119 | Maná Elena Arroyo González | 10 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 120 | Raymundo Arroyo González | 9 | M | Si | Escolar | Estudiante |
| 121 | Gabriel Arroyo González | 7 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 122 | Faustina Arroyo González | 4 | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 123 | Jesé Arroyo González | 3 | M | NO | Parvor | Ninguna |
| 124 | Roberto Arroyo González | 2 | M | NO | Parvor | Ninguna |
| 125 | Santacruz Valdivia's Zarate | 80 | M | NO | Viudo | Campeño |
| 126 | Francisco Gutiérrez Rojas | 30 | M | NO | Unión Libre | Campeño |
| 127 | Amanda Valdivia's Pastora | 26 | F | Si | Unión Libre | Doméstica |
| 128 | Juana Soto Valdivia's | 8 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 129 | Nadia Soto Valdivia's | 6 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 130 | Cristó Menis Pastora | 35 | M | NO | Casado | Campeño |
| 131 | Justina Cecilia de Menis | 30 | F | NO | Casada | Doméstica |
| 132 | Maria María Arilla | 10 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 133 | Emilio Marín Arilla | 8 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 134 | Tomasa Marín Arilla | 6 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 135 | Antón Marín Arilla | 5 | M | NO | Parvor | Ninguna |
| 136 | Maura Marín Arilla | 3 | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 137 | Armelia Marín Arilla | 2 m | F | NO | Parvor | Ninguna |
| 138 | Rosa Pastora Murga | 45 | F | NO | Viuda | Doméstica |
| 139 | Francisco Noyola Pastora | 19 | M | NO | Soltero | Campeño |
| 140 | Claudia Noyola Pastora | 18 | F | NO | Soltera | Doméstica |
| 141 | Candido Noyola Pastora | 16 | M | NO | Soltero | Campeño |
| 142 | Guadalupe Noyola Pastora | 14 | F | Si | Escolar | Estudiante |
| 143 | Geroge Noyola Pastora | 8 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 144 | Oris Noyola Pastora | 7 | M | NO | Escolar | Ninguna |

| No. Progr. | Nombres y Apellidos | Edad | SEXO | Sabe leer y escribir | Estado civil | Ocupación |
|------------|-------------------------------|------|------|----------------------|--------------|------------|
| 145 | Ernesto Arduente Hernández | 28 | M | SI | Unión libre | Campesino |
| 146 | Domino Bernal Magallon | 26 | F | NO | Unión libre | Campesino |
| 147 | Pascual Arduente Bernal | 2 | M | NO | Pervert | Ninguno |
| 148 | Luis Arduente Bernal | 1 | M | NO | pervert | Ninguno |
| 149 | Igniel Arduente Bernal | 2 m. | M | NO | pervert | Ninguno |
| 150 | Rufino Escamilla Cabrera | 55 | M | NO | Unión libre | Campesino |
| 151 | Antonia Galeana Olea | 26 | F | NO | Unión libre | Doméstica |
| 152 | Maria Lilia Escamilla Galeana | 13 | F | SI | Escolar | Doméstica |
| 153 | Luzia Escamilla Galeana | 11 | F | NO | Escolar | Doméstica |
| 154 | Paula Escamilla Galeana | 4 | F | NO | Escolar | ninguno |
| 155 | Armanda Escamilla Galeana | 3 | F | NO | Pervert | ninguno |
| 156 | Tomás Aguirre Suarez | 24 | M | NO | Unión libre | Campesino |
| 157 | Zenaida Acuña Herrera | 9 m. | F | NO | Pervert | ninguno |
| 158 | Irma Herrera Pérez | 19 | F | NO | Unión libre | Doméstica |
| 159 | Rufino Escamilla Ruiz | 33 | M | NO | Unión libre | Campesino |
| 160 | Alfonsa Pérez Ortopa | 45 | F | NO | unión libre | Doméstica |
| 161 | Meda Sida Pérez | 17 | M | NO | Soltero | Campesino |
| 162 | Josefina Sida Pérez | 14 | M | NO | Escolar | Campesino |
| 163 | Alfonsa Sida Pérez | 10 | F | NO | Escolar | Doméstica |
| 164 | Lucia Sida Pérez | 8 | F | NO | Escolar | Doméstica |
| 165 | Ernestina Escamilla Fajardo | 36 | F | NO | Viuda | Doméstica |
| 166 | Esteban Escamilla Cárdenas | 16 | M | SI | Soltero | Campesino |
| 167 | Eustaquio Castañeda Escamilla | 12 | M | SI | Escolar | Estudiante |
| 168 | Paula Rojas Escamilla | 6 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 169 | Bata Hiliguel Escamilla | 7 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 170 | M. de Jesús Escamilla Fajardo | 24 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 171 | Elisbeth García Escamilla | 5 | F | NO | Viuda | Doméstica |
| 172 | Edilberto García Escamilla | 4 | M | NO | Pervert | ninguno |
| 173 | M. Dolores García Escamilla | 2 | F | NO | pervert | ninguno |
| 174 | Tobías Arzate Rojas | 40 | M | NO | Pervert | ninguno |
| 175 | Marta Pineda Salas | 26 | F | SI | Unión libre | Campesino |
| 176 | Enselmine Arzate Pineda | 11 | F | NO | Unión libre | Doméstica |
| 177 | Dionisia Arzate Pineda | 10 | F | SI | Escolar | Estudiante |
| 178 | Maxima Arzate Pineda | 8 | F | SI | Escolar | Estudiante |
| 179 | Bonacina Arzate Pineda | 6 | F | NO | Escolar | Estudiante |
| 180 | Jesús Arzate Pineda | 2 | M | NO | Pervert | ninguno |
| 181 | Saturno Salas Valle | 50 | M | NO | Pervert | ninguno |
| 182 | Franisca Muñoz de Salas | 40 | F | NO | Cesado | Campesino |
| 183 | Amelia Muñoz Salas | 8 | F | NO | Cesado | Doméstica |
| 184 | Cipriano Salas Muñoz | 8 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 185 | Lázaro Salas Muñoz | 22 | M | NO | Escolar | Estudiante |
| 186 | Mirna Salas Muñoz | 16 | F | SI | Soltero | Campesino |
| 187 | Hermelinda Salas Muñoz | 15 | F | SI | Soltero | Doméstica |
| 188 | Juan Escamilla Fajardo | 28 | M | NO | Soltero | Doméstica |
| 189 | Custodio Gutiérrez Leñaboa | 21 | M | NO | Soltero | Campesino |
| 190 | Maria Escamilla Fajardo | 24 | F | NO | Unión libre | Campesino |
| 191 | Santos Romero Rodríguez | 20 | M | NO | Soltero | Campesino |

Censo General de habitantes del Poblado de Santa Maldonado, Municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero Año Lectivo 1971-1972

| N.º Reg. | Nombres y apellidos | Edad | Sexo | Estado civil | Sebe leer y escribir | Ocupación |
|----------|----------------------------|---------|------|--------------|----------------------|---------------------|
| 192 | Fernando Salas | 61 años | M. | Casado | Si | Campesino del hogar |
| 193 | Maria Urozca | 60 años | F. | Casada | Si | Campesino |
| 194 | Jose Salas Urozca | 21 años | M. | Casado | Si | Campesino |
| 195 | Jesus Salas Urozca | 18 años | M. | Soltero | Si | Campesino |
| 196 | Daniel Oñez Salas | 9 años | M. | - | no | |
| 197 | Ruben Oñez Salas | 7 años | M. | - | no | |
| 198 | Alfonso Ruiz Abanan | 40 años | M. | Casado | no | Campesino del hogar |
| 199 | M. Felicitas Salas Urozca | 30 años | F. | Casada | no | del hogar |
| 200 | Alexandra Ruiz Salas | 19 años | F. | Casada | no | |
| 201 | Marciano Oñez Silla | 23 años | M. | Casado | Si | Campesino |
| 202 | Helida Ruiz Sala | 23 años | F. | Casada | Si | Campesino |
| 203 | Yagois Montes Chave | 57 años | M. | Soltero | Si | Campesino del hogar |
| 204 | Ysabella Hernandez Lopez | 45 años | F. | unión libre | no | Campesino del hogar |
| 205 | Ysabella Montes Hernandez | | M. | | Si | del hogar |
| 206 | Maurilia Montes H. | | F. | | Si | del hogar |
| 207 | Mauro Montes Hdez | | F. | | Si | Campesino |
| 208 | Antonina Montes Hdez | | M. | | no | |
| 209 | Fidelita Montes Hdez | | F. | | no | |
| 210 | Vivante Montes Hdez | | M. | | no | |
| 211 | Vicente Rodriguez Martinez | 27 años | M. | Soltero | Si | Campesino del hogar |
| 212 | Emilia Rodriguez Martinez | 48 años | F. | viuda | Si | del hogar |
| 213 | Eusebia Rodriguez Martinez | 38 años | F. | Casada | no | del hogar |
| 214 | Candido Rodriguez Martinez | 36 años | M. | Casado | Si | Campesino |
| 215 | M. Ysabel Rodriguez M. | 34 años | F. | viuda | Si | del hogar |
| 216 | Jose Rodriguez Martinez | 32 años | M. | Casado | Si | Campesino |
| 217 | Rafael Martinez Calderon | 20 años | M. | Casado | Si | Campesino del hogar |
| 218 | Emilia Martinez Calderon | 17 años | F. | Soltero | Si | del hogar |
| 219 | Elidita Rodriguez Ruiz | 16 años | F. | Casado | Si | del hogar |
| 220 | Andres Rodriguez Ruiz | 14 años | M. | | no | Campesino |
| 221 | Manuel Salvador Rodriguez | 14 años | M. | | no | Campesino del hogar |
| 222 | Rosa Elvira Rodriguez | 11 años | F. | | no | Campesino |
| 223 | Ector Rodriguez Flores | 9 años | M. | | no | Campesino |
| 224 | M. delia Rodriguez Flores | 6 años | F. | | no | |
| 225 | Marta Rodriguez Romo | 2 años | F. | | | |
| 226 | Victor Hugo Rodriguez | 9 años | M. | | no | |
| 227 | Dante Hugo Rodriguez | 6 años | M. | | no | |
| 228 | Sabita Ana Hugo Rodriguez | 2 años | F. | | | |
| 229 | José Rodriguez Alvarez | 8 años | M. | | no | |
| 230 | Jose Rogel Barona | 33 años | M. | Casado | no | Campesino del hogar |
| 231 | Rosca Vasquez Sandoval | 38 años | F. | Casada | Si | Campesino |
| 232 | Silvestre Rogel Vasquez | 15 años | M. | | Si | Campesino |
| 233 | Juan Rogel Vasquez | 12 años | M. | | Si | Campesino |
| 234 | Sabiel Rogel Vasquez | 10 años | M. | | Si | |
| | M. Trinidad Rogel Vasquez | 6 años | F. | | | |

Curso General de 1^o a 6^o grado
 Maldonado Municipio de Cuajimulcapan
 Guenero Año Lectivo 1971-1972

| | Edad | Sexo | Estado Civil | Debe Leer | Ocupación |
|-----------------------------------|-----------|------|--------------|-----------|---------------------|
| 236 J. Natividad Rogel Rosques | 3 | m. | | | |
| 237 M. Niore Rogel Rosques | 2 | F | | | |
| 238 Eulogio Escamilla Arvedo | 46 | m. | Casado | si | Campesino del hogar |
| 239 Sara Andrué Andrué | 35 | F | Casado | si | del hogar |
| 240 M. Raquel Escamilla Andrué | 18 | F | Libre | si | Campesino |
| 241 Napoléon Escamilla Andrué | 16 | m. | Soltero | si | Campesino |
| 242 Juan Escamilla Andrué | 15 | m. | Soltero | si | |
| 243 M. Estepa Escamilla Cebalante | 1 | F | | | |
| 244 S. Napierá, Naena García | 65 | m. | Casado | no | Campesino del hogar |
| 245 Juana A. Arroyo Solito | 52 | F | Casado | si | |
| 246 M. Jesús Naena Arroyo | 8 | F | | | Campesino |
| 247 Camilo Joana Arroyo | 32 | m. | Casado | si | del hogar |
| 248 Antonia Filorz Balmarada | 24 | F | Casado | no | |
| 249 M. Norberto Naena Filorz | 7 | m. | | | |
| 250 Yglacia Naena Filorz | 2 | F | | | |
| 251 Rosa Amparo Ruiz Sala | 12 | F | | si | |
| 252 Otoniel Ruiz Sala | 8 | m. | | | |
| 253 Milita Ruiz Sala | 4 | F | | | |
| 254 Eliduvicio Ruiz Sala | 2 | F | | | |
| 255 Adolfo Ruiz Sala | 0 2 meses | | | | |
| 256 Apolinario Monto Chave | 46 | m. | Casado | no | Campesino del hogar |
| 257 Maria Arvedo Santiago | 40 | F | Casado | si | Campesino del hogar |
| 258 Santiago Monto Arvedo | 24 | m. | Soltero | si | Campesino del hogar |
| 259 Juana Monto Arvedo | 20 | F | Libre | si | del hogar |
| 260 Emmerigildo Monto Arvedo | 18 | m. | Soltero | si | Campesino del hogar |
| 261 M. Elia Monto Arvedo | 16 | F | Libre | si | del hogar |
| 262 Pedro Monto Arvedo | 14 | m. | Soltero | si | Campesino |
| 263 Germaín Monto Arvedo | 12 | m. | | si | Campesino |
| 264 Felij Monto Arvedo | 8 | m. | | si | |



REVUELTOS Y PESCADORES
FAREÑOS. AFRODESCENDENCIA,
MESTIZAJE Y PESCA EN PUNTA
MALDONADO (CUAJINICUILAPA,
GUERRERO)

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 26 del mes de julio del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL
DRA. ANA PAULA CARINA DE TERESA OCHOA
DRA. CITLALI QUECHA REYNA
DRA. GEMA TABARES MERINO
DRA. ARUAVI ADONON VIVEROS



Giovanni Castillo
ALDRY GIOVANNY CASTILLO FIGUEROA
ALUMNO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS
DE: ALDRY GIOVANNY CASTILLO FIGUEROA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALBA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL

VOCAL

DRA. ANA PAULA CARINA DE TERESA OCHOA

VOCAL

DRA. CITLALI QUECHA REYNA

VOCAL

DRA. GEMA TABARES MERINO

SECRETARIA

DRA. ARUAVI ADONON VIVEROS