

Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica

Odile Hoffmann

CEMCA-CIESAS-IRD

Introducción

En este capítulo me interesa discutir la manera en que se manejan las diferencias y las categorías “étnicas” y “raciales” en la vida cotidiana de dos pueblos vecinos, en la Costa Chica, México. ¿Por qué se mantiene la oposición blanco/negro a pesar de un alto grado de mestizaje en la región, y aún en estas localidades? ¿Quién y cómo se utilizan los términos racializados y las nociones que representan? Después de una contextualización del debate, expondré las razones de mis interrogantes antes de presentar el análisis de algunas narrativas recopiladas en el marco de un trabajo de campo llevado a cabo en la región en los últimos años (2003-2005). Terminaré con una propuesta interpretativa que busca enriquecer la discusión, al introducir el espacio como posible variable explicativa de las contradicciones que se notan entre distintos niveles discursivos y prácticas sociales.

La racialización

La raza, como construcción ideológica del siglo XVIII en Europa y plasmada en la filosofía positivista y cientificista del XIX, apuntaba a clasificar y jerarquizar a los “grupos humanos” para dominar y excluir en nombre del progreso y la civilización, llevando a justificar en el discurso los extremos de la barbarie

que conocimos en el siglo xx.¹ Exportada a las colonias del nuevo mundo, esta noción eminentemente excluyente conoció una suerte singular, al ser posteriormente reapropiada como figura de inclusión en los nuevos países latinoamericanos en busca de “identidad nacional”.

En efecto, a la par de cumplir con su papel de exclusión radical de las “razas autóctonas”, el concepto sirvió para construir la idea de “la raza cósmica” de Vasconcelos a principios del siglo xx o de “la raza mestiza”, presente en esta época en varios países de América Latina. Ezequiel Chávez, conocido intelectual mexicano de los años 1940, habla de “la raza mezclada” como la que “forma en México al verdadero mexicano, en la Argentina al verdadero argentino, antes fruto del mestizaje psíquico que del mestizaje biológico, que en México y en América del Sur ha fundido con ella y amalgamado con ella a la raza negra esclavizada” (Rodríguez, 2004:122). De alguna forma, esta acepción perdura hasta hoy en buena parte de la cultura popular latinoamericana que lo asimila a “pueblo” (mi raza, mi gente), por un lado, como el discurso integrador de muchos Estados y de sus instituciones, por otro.² La mayor Universidad de Latinoamérica no duda en enarbolar en su escudo el lema “Por mi raza hablará el espíritu”, asumiendo como evidente “la raza” como motor, actor y sujeto del acto civilizatorio por excelencia: la educación.³

Esta doble filiación del concepto “raza” —de exclusión y de inclusión— repercute lógicamente en una ambivalencia igual al concepto hermano de

¹ Si la diferencia fenotípica es remarcada por muchos observadores desde tiempos lejanos, por ejemplo entre Europa y África, y si llegó a pensarse incluso como la alteridad extrema al punto de justificar la esclavitud, no participaba en debates como los que florecieron acerca de “las razas humanas” en el siglo xviii, con el auge del pensamiento darwinista (Rodríguez, 2004).

² Aunque con variaciones que pueden ser sustanciales de un país a otro en su manera de definir “el mestizaje” y de movilizar la noción en la construcción de las identidades nacionales, sin hablar del viraje multicultural del que hablaremos más adelante.

³ Se “significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima”, explicó el “Maestro de América” (José Vasconcelos) al presentar la propuesta. Más tarde, precisaría: “Imaginé así el escudo universitario que presenté al Consejo, toscamente y con una leyenda: Por mi raza hablará el espíritu, pretendiendo significar que despertábamos de una larga noche de opresión” (www.unam.mx, el 15 de mayo de 2006).

“mestizaje”, a la vez figura proa de la inclusión soñada —el mestizo como fusión y mezcla— y mecanismo altamente eficaz de exclusión de “los otros”, los que “se niegan” a “integrarse” en esta nueva identidad —el mestizo dominante y hegemónico frente a los indígenas y afrolatinoamericanos. Esta última versión fue la que se impuso en la realidad cotidiana de los habitantes: indígenas, negros y mestizos —sin hablar de los criollos, blancos, extranjeros, entre otros—, en íntima colusión con la estratificación socioeconómica desde hace ahora dos siglos aproximadamente. Anteriormente, “ni las extrañísimas taxonomías del XVIII ni las observaciones de la sociedad consideraban [entonces] las diferencias económicas en términos de raza, como va a suceder progresivamente en la primera mitad del siglo XIX” (Rodríguez, 2004: 101).

La ambivalencia original de los conceptos permitió un manejo ideológico extremadamente variado en el tiempo, en los espacios y en las voces de quienes los utilizaban. Muchos son los que abordaron el tema en México, principalmente desde la sociología y la filosofía política, analizando el papel del mestizaje en la construcción de la “cultura nacional” en su relación con las sociedades, grupos étnicos, comunidades o naciones indígenas (desde los clásicos como Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas de México*, 1909, hasta los contemporáneos como Knight, 1990). Últimamente se amplía el debate al abordar la cuestión del racismo, tema escasamente tratado por la literatura especializada en México (véase el número especial de *Debate feminista*, 2001). Me interesa abordar esta misma cuestión, para México, pero desde otro ángulo y fuera del ámbito en el que tradicionalmente se ha explorado el tema. En efecto, no me refiero a grupos indígenas, sino a población negra o afromexicana (también morena, costeña, afromestiza), extremadamente minoritaria —y muchas veces cuestionada sobre su existencia misma— en México (Hoffmann, 2006).

Me encuentro así con temáticas abordadas por colegas cercanos (Chaves sobre la racialización y la reindigenización en Colombia, en este mismo volumen, o Wade, 2005, en sus análisis del mestizaje en la nación colombiana) o más lejanos (véase por ejemplo el libro coordinado por Murji y Solomos,

2004, que reúne contribuciones de Inglaterra y Estados Unidos). Con enfoques a veces discordantes, cuestionamos la racialización emergente en las lógicas sociales, políticas y económicas de principios del siglo XXI, y nos asombramos por su ambivalencia persistente. Por un lado, remite a un discurso racista manejado tradicionalmente por corrientes de derecha. Pero, por otro lado, refleja las voces de los sujetos subalternos en resistencia, de los portadores de una lucha de emancipación que empieza a rendir frutos con el reconocimiento de derechos específicos (a la tierra, a la representación política) y la implementación de medidas destinadas a asegurar un acceso más igualitario a servicios como la salud, la educación, la justicia, la vivienda, etc., sobre la base de las diferencias étnicas o étnico-raciales. Las agencias internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo propician este giro racializado de las políticas públicas y condicionan sus financiamientos a la realización de proyectos que integran la dimensión étnico-racial, o simplemente racial.

La raza y su concepto hermano “lo mestizo” se encuentran así al centro de polémicas renovadas, de propuestas divergentes en sus aspiraciones y convergentes en sus concreciones, que dibujan en tensión las grandes líneas del debate contemporáneo sobre ciudadanía, justicia e igualdad, es decir sobre los proyectos de sociedad. Mi análisis se sitúa en esta perspectiva, sólo que lo ubico a un nivel micro de actuación y de observación, para documentar cómo se forja, en la historia, la memoria pero también en la actualidad, la representación del “otro racializado” (el blanco, el negro). Este “otro” que, sin embargo, es a la vez, en la cotidianidad de las relaciones sociales, un “otro-igual”, un “vecino” (física, social, política y afectivamente hablando). Me referiré a la historia de dos pueblos donde se crearon, fracturaron y recrearon fronteras entre grupos calificados (a veces por ellos mismos, a veces por sus vecinos) por su pertenencia a “razas” distintas (blancos y negros en la costa chica), proceso que sigue hasta hoy, conjuntamente con dinámicas inversas, orientadas hacia la convivencia y el mestizaje. A esta escala local intervienen numerosos factores que alimentan y pretenden explicar tanto el

antagonismo y “la diferencia”, como “la mismidad” y la solidaridad. El principal se refiere a la ocupación del espacio, vista en ciertas circunstancias como competitiva (por los recursos locales), en otras como elemento de cohesión (“somos del mismo pueblo, somos un mismo pueblo”). Las tendencias no son estables y evolucionan en el tiempo. Se elaboran en un momento, entre algunos grupos o individuos, para luego ser reinterpretadas e integradas a nuevas representaciones, por partes o por el conjunto de la sociedad local. Tenemos así un entramado complejo donde la historia interviene junto con el espacio y los distintos componentes de una sociedad local, para construir una visión dinámica, múltiple y diversa de la coexistencia de “grupos raciales” y de su mestizaje.

El análisis comparativo de los procesos de fundación de los pueblos⁴ —y de la conflictividad asociada— nos lleva a plantear que no existe “una visión” de la historia, ni tampoco “dos visiones” opuestas (hegemónica *vs.* subalterna)⁵ según la pertenencia a uno u otro grupo, sino varias dimensiones que en conjunto conforman “la historia del pueblo” y su actualidad.

A nivel metodológico y teórico, privilegiaré aquí las narrativas locales y las experiencias reportadas por los propios habitantes, y no tanto los factores estructurantes que solamente intervienen en el análisis a posteriori. Este enfoque —muy distinto al que suelo seguir en otras ocasiones— se debe a la naturaleza del cuestionamiento pero también a la situación misma. En la Costa Chica de Guerrero, como en todo el país a excepción del vecino estado de Oaxaca, no existe legislación ni reglamentación oficial que rija la figura de “afromexicano” ni alguno de sus equivalentes más o menos eufemísticos. Las identidades se forjaron y se forjan en la negociación y el diálogo, como siempre, pero no tanto con el Estado o sus instituciones —ausentes en este

⁴ Sobre la pertinencia del estudio de “la fundación” desde un punto de vista comparativo, véase Detienne, 2000.

⁵ Conuerdo con Peter Wade cuando plantea lo insatisfactorio de las interpretaciones en términos de “oposición entre unas ideologías de la homogeneización, propias de la élites, e ideologías subalternas de la diferencia, tal como lo sugieren Mallon y Klor de Alva” (Wade, 2005: 243).

campo—, sino con los vecinos y los prójimos. Esto diferencia considerablemente este caso de los que se analizan en otras partes de este libro y que se dedican a Colombia (véase la introducción). La identidad aquí no se puede instrumentalizar en términos políticos, se debe concebir más como narrativa (Maclure, 1998), como proyecto (may, 1994), como experiencia vital e incorporada (Wade, 2005), asociada a prácticas no homogeneizadas. Estas no remiten a la raza cósmica ni al hombre nuevo, tampoco a categorías étnico-raciales fijas, sino a un juego que asume la multiafiliación y las eventuales contradicciones. No por esto desaparece la dimensión política de las construcciones étnicas, sino que pasa por el filtro de la cotidianidad, un poco a semejanza de la propuesta de Joseph y Nugent sobre la construcción del Estado desde abajo (Joseph y Nugent, 2002).

Concretamente, mi interpretación se basa en un corpus de narrativas (44 entrevistas, más la observación y documentos adicionales)⁶ organizado analíticamente alrededor de preguntas-claves: ¿Qué lugar ocupa “la memoria” o “la historia” para explicar o legitimar el antagonismo entre población “negra” y “blanca”? ¿Cuáles son los elementos que apuntan a la distinción y el distanciamiento, y los elementos que apuntan a la convivencia y la negociación? ¿Qué tanto interviene la apropiación territorial (control y manejo del espacio productivo y urbano) en estas disyuntivas? Partiendo de categorías y relatos enunciados por los habitantes, en la primera parte, el análisis se desplaza y desemboca, en la segunda parte, en una interpretación en términos geográficos de capital espacial, de centro y márgenes, de generación de fronteras espaciales a la vez que identitarias y políticas, conceptos que permiten elaborar un especie de modelo explicativo de la simultaneidad de discursos contradictorios y, sin embargo, funcionales en su contradicción misma.

⁶ Entrevistas realizadas principalmente por Elvia Torres en mayo 2005 en El Pitahayo (21 entrevistas) y en la Colonia Miguel Alemán (20).

El contexto regional y local

La Costa Chica de México se extiende a lo largo del océano pacífico entre los estados de Guerrero y Oaxaca (véase figura 13). Es un área principalmente rural, que quedó bastante aislada de los circuitos nacionales hasta los años 1950, momento en que se empezó a construir la carretera panamericana, terminada en los años 1980. Está poblada principalmente por “comunidades indígenas”, población mestiza y afro-mestiza, cuya historia y etnografía comportan todavía múltiples lagunas a pesar del trabajo pionero de Aguirre Beltrán (1958).

Ubicado en el área fronteriza entre los dos estados, el municipio de Cuajinicuilapa (véase figura 15) ocupa un lugar central en las representaciones construidas sobre poblaciones negras en México, por ser el sitio estudiado y descrito por Aguirre Beltrán a finales de los años 1940 como “reducto” de los “afromestizos” en el país (a diferencia de otras regiones, como las del sur de Veracruz, caracterizada por el mismo Aguirre Beltrán —que era oriundo de estas regiones— como áreas de mucho mayor mestizaje histórico).

Con la apertura de la carretera panamericana a mitad del siglo xx, el municipio de Cuajinicuilapa —al igual que sus vecinos— conoció transformaciones drásticas ligadas a innovaciones en los sistemas de producción local (expansión de la ganadería y zona de riego), a flujos de inmigración desde las tierras altas de Guerrero y el centro del país y a cierto auge comercial que propició un fuerte crecimiento demográfico y una diversificación socioeconómica y socioétnica de su población.⁷

El municipio de Cuajinicuilapa abraza la cabecera y una treintena de pueblos y ranchos, entre ellos el de San Nicolás, el más poblado. Este último

⁷ En este texto utilicé tanto el término “étnico” como el de “étnico-racial”, a propósito, para reflejar matices que corresponden a los contextos locales, mismos que a veces enfatizan la dimensión racial de las diferencias, y a veces al contrario la incluyen en la lógica “étnica” predominante en el país. Para un análisis del proceso de etnicización de las poblaciones afromexicanas, véase Hoffmann (2006).

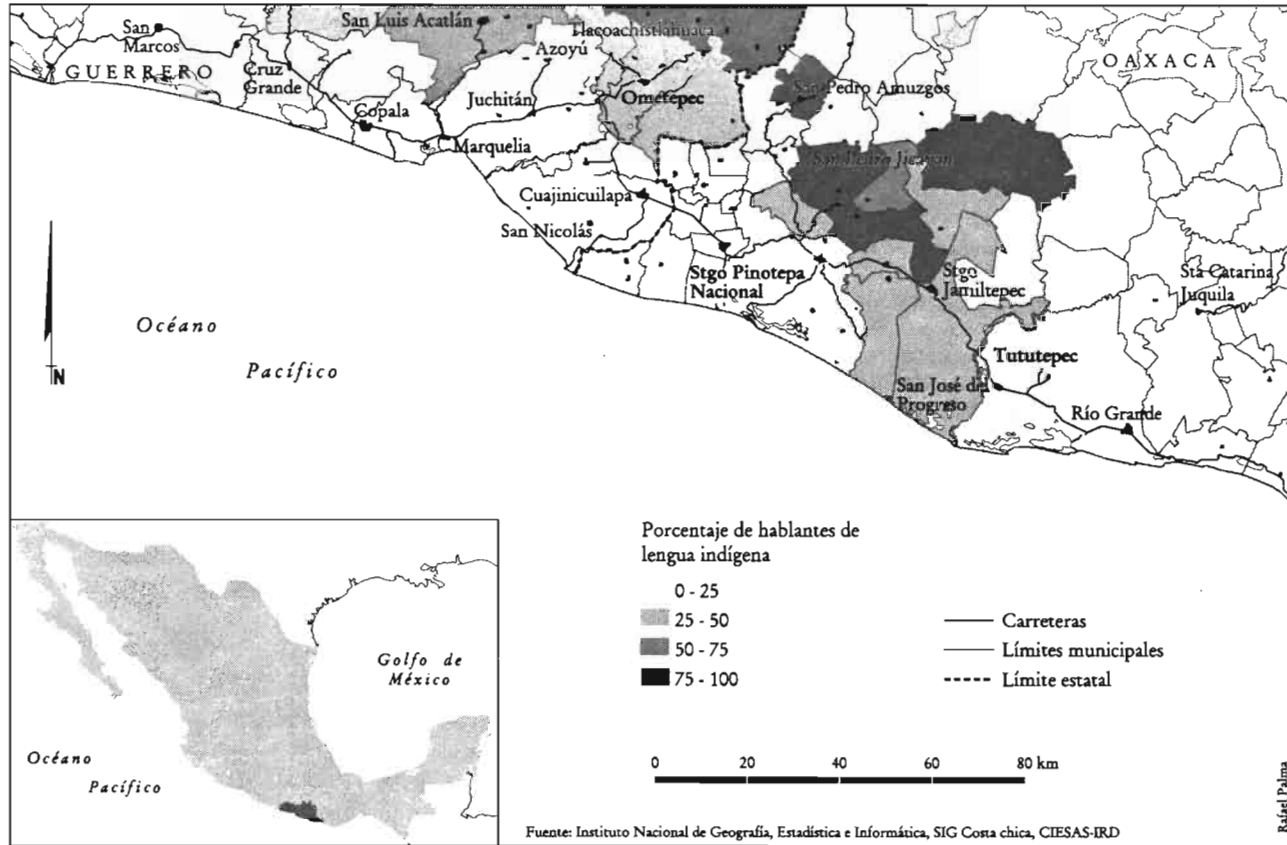


Figura 13. Región Costa Chica, estados de Guerrero y Oaxaca, México.

es reconocido como el “pueblo negro” de mayor antigüedad, “cuna” de la cultura afroestiza y frecuentemente mencionado por su resistencia cultural al haber conservado o recuperado, con el apoyo de las instituciones especializadas, ciertas prácticas “específicamente negras”, principalmente musicales y de danza (el son de artesa).

La población negra nativa de San Nicolás, autodenominada “criolla” como para afirmar la primacía del origen local que tan frecuentemente le es cuestionada, se dispersó a lo largo del tiempo en ranchos y pueblos aledaños. Algunos de ellos quedan bajo su jurisdicción y autoridad agraria al pertenecer oficialmente al ejido de San Nicolás, creado en 1935 después de múltiples conflictos y enfrentamientos con el antiguo propietario blanco y de origen extranjero, Germán Miller, que poseía enormes extensiones en toda la Costa Chica.

El Pitahayo es uno de estos ranchos, fundado por ejidatarios “criollos” y “morenos”. El primer término se refiere a la calidad de “nativos del lugar” de sus habitantes, a diferencia de los migrantes que llegaron más recientemente y se instalaron en su cercanía; el término “moreno”, igualmente utilizado por ellos mismos y sus vecinos, se refiere al fenotipo negro de la mayoría de los habitantes. Estos ejidatarios son campesinos, originarios del pueblo de San Nicolás, que llegaron a ocupar esta franja periférica del ejido para cultivar maíz de chagües de temporal.

La Colonia Miguel Alemán se creó en las inmediaciones del ejido en la década de 1950; se estableció a raíz de compras y dotaciones de tierras en el marco de una colonización agraria planificada por el gobierno de Guerrero, y se instalaron en ella migrantes colonos calificados localmente como “frateros”, en lugar de “forasteros”. La mayoría de ellos son mestizos originarios del centro del estado y propietarios de sus lotes, grandes extensiones de tierra de calidad (50 hectáreas), ocupados por plantaciones de mango y cítricos. La Colonia se organiza desde sus inicios alrededor de un Consejo de colonos autohabilitado para impartir la justicia menor y para controlar el reparto de tierras y el ingreso de personas a la colonia.

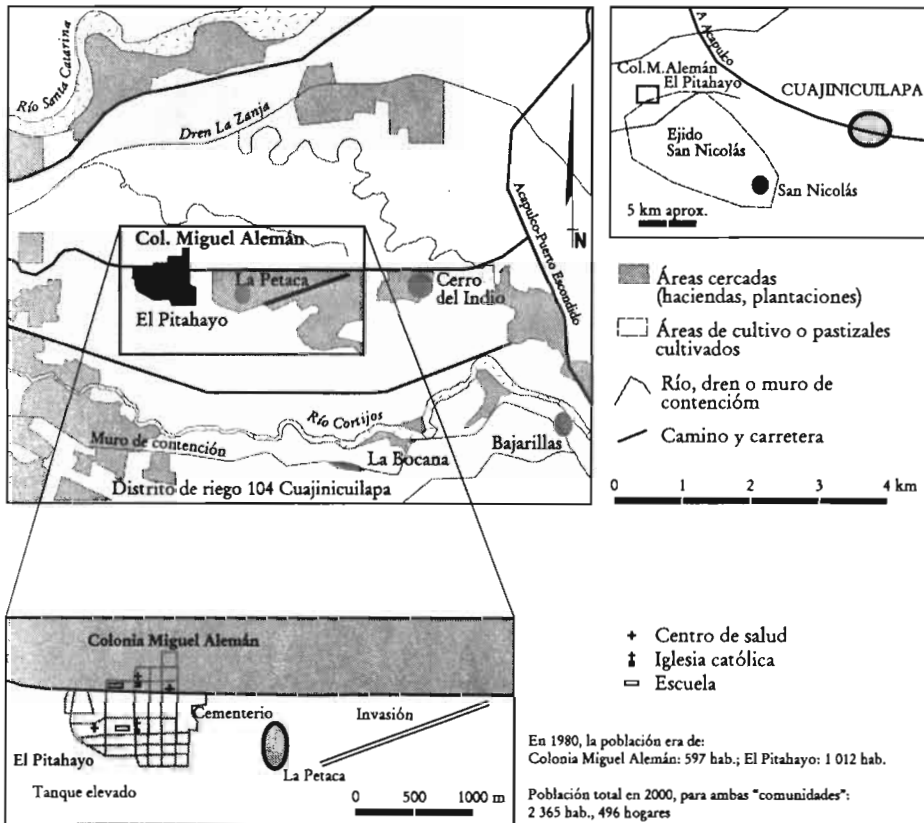


Figura 14. La Colonia Miguel Alemán y El Pitahayo, municipio de Cuajinicuilapa.

Ambas rancherías forman hoy en día una sola "localidad" que con el tiempo se volvió un asentamiento urbano —una sola unidad de censo INEGI desde 1990—, con 2 400 habitantes en el año 2000. Sin embargo, la fisonomía de la localidad denota un espacio urbano e institucional partido en dos (dos iglesias, dos escuelas, dos comisarios —equivalentes a las agencias municipales) (véase figura 14). En otros términos, el municipio y algunas instituciones todavía consideran que son dos poblados distintos, mientras que otras dependencias —entre ellas el INEGI a partir de 1990— se basan en el criterio físico para considerar que es un solo asentamiento urbano.

La evolución demográfica en los últimos cincuenta años (véase cuadro 4) registra la fundación de la Colonia Miguel Alemán en 1960, y algunos antecedentes en el caso de El Pitahayo. Entre 1960 y 1980 la población de El Pitahayo se duplica por inmigración, mientras que en la Colonia se ejerce un férreo control que limita la instalación de nuevos vecindados —inmigrantes que se instalan durablemente en el pueblo y pretenden actuar en tanto residentes. A partir de 1980 no tenemos registros separados, pero sabemos que la Colonia sigue mucho menos poblada —y menos extendida en el espacio urbano, como se constata en los mapas— que su vecino El Pitahayo. Mientras, el pueblo de San Nicolás manifiesta un fuerte dinamismo demográfico, hasta la década de los 1990 en que resiente los efectos de la emigración hacia Estados Unidos.

Cuadro 4. Población total (número de habitantes)
en Cuajinicuilapa, Guerrero

	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Municipio de Cuajinicuilapa	1 454	2 632	4 184	5 520	8 439	8 932
San Nicolás	1 021	960	1 880	2 824	3 359	3 275
El Pitahayo	66	528	s.d.	1 012	2 186	2 365
Colonia Miguel Alemán,		440	761	597		

Fuente: Censos INEGI.

Las pertenencias colectivas remiten en un primer momento a la identificación (auto y heteroasignada) de cada “comunidad” en términos de autoctonía y de identidad étnico-racial: criollos negros de El Pitahayo *vs.* mestizos colonos “blancos” de la Colonia. Estas “identidades” vendrían a su vez a explicar “naturalmente” las diferencias entre las dos comunidades, o por lo menos a calificarlas. Sin embargo, no se puede asociar claramente un tipo de discurso con un grupo social dado. No son dos representaciones colectivas opuestas, asociada cada una a un grupo socioétnico, como se pudiera pensar en un primer momento. Las narrativas apuntan a veces hacia un antagonismo irreducible e incluso violento (invasión de tierras, incendio de viviendas, asesinatos

La época de violencia (1950-1960)

La extrema violencia de esta época es atestiguada por los ancianos y sus descendientes, cuyo recuerdo se transmite de generación en generación y forma el sustrato de la memoria colectiva local, de ambas partes. Alimentada por décimas, cuentos, canciones y hasta leyendas, la fama de violencia rebasa las fronteras del lugar para integrar una verdadera “saga regional” que ubica la costa chica como un área de violencia.

Los de El Pitahayo reconocen que los gavilleros “eran nuestros”, peleaban contra los gobiernos. Formaban una de estas “brosas” que Aguirre Beltrán describe en 1958 (con trabajo de campo realizado en 1948-1949) como una forma de “agrupamiento” o de “corporación”.

En todo pueblo y en toda cuadrilla importante hay siempre un conjunto de individuos, temibles por su conducta agresiva, que constituye la *brosa* de la localidad. Viven, por lo general, en los comunes de milpa, recelosos de los vecinos, armados de rifles y pistolas, vigilados por todos, pero muy especialmente por los *principales* y los ricos del pueblo (1958: 129).

Más adelante el mismo autor es más explícito, a la vez que admite la dimensión cultural de “las brosas”: éstas son

el arma ejecutiva de la negrada. Entre ellas, los blancos y las autoridades existe una lucha a muerte que ha hecho y sigue haciendo correr la sangre a raudales. [...] sin embargo [la comunidad] las ensalza y a sus miembros, agresivos y violentos, los tiene por el ideal del macho, por el prototipo de la personalidad deseada por la cultura. (1958: 130)

De ahí Aguirre Beltrán dedujo la existencia de un “ethos agresivo” entre los negros, idea retomada veinte años más tarde por Flanet (1977) en su trabajo sobre la Costa Chica y las relaciones entre negros e indígenas, y que

todavía hace estragos en la literatura que trata de la Costa Chica. Según los testimonios, “la brosa” de El Pitahayo existía previamente a la creación de la Colonia. Cuando los colonos se instalan a principios de los años 1950, cristalizan la figura “del blanco” y la conflictividad se reorienta hacia ellos en cuanto representan la autoridad y “los gobiernos”. Todos coinciden en señalar que se multiplican las balaceras y matanzas entre “los maleantes” o “armeros” y los “guachos” (el ejército). De cada lado se asume una oposición entre “buenos” y “maleantes”; pero los de El Pitahayo no reniegan la pertenencia de los “maleantes” a su pueblo: “Aquí no robaban ni le hacían daño a nadie, sólo a sus enemigos, al gobierno” (Zenaida García, vecindada en El Pitahayo, originaria de Lo de Soto). “Isidro [Noyola, el principal armero de el Pitahayo] era noble era de buen corazón, era guapo, era hombre, no mataba nomás por matar o por chisme [...] peleaba sólo con los militares o con alguien que lo ofendiera directamente, nomás así no mataba” (Héctor Torres, criollo de San Nicolás).

Por su lado, los de la Colonia insisten en la represión militar y la efectividad de la intervención brutal “del General” (el General Monroy, aliado y protector de los colonos que fueron a buscarlo a Ometepec para pedirle su intervención).

El general Monroy castigaba duramente los delitos, quien robaba era colgado [...] A los que agarraban vivos y tenían culpa los fusilaban en la salida de la Colonia, donde ahora está la secundaria. Los familiares venían a buscar sus cadáveres (Irineo y Alfonso García, hijos de colono).

Los llevaban con el general Monroy y él los colgaba, y les ponían un lettero en el pecho, se colgó por tal [...] Esa ley estaba bien (Daniel Pita, hijo de colono fundador).

En las noches sacaban a los presos de las cárceles y se los llevaban, dicen que los colgaban y mataban pues eran maleantes (Reina Pita, hija de colono).

Asimismo, los relatos de los colonos enfatizan la humillación final que obligó a los de El Pitahayo a reconocer su derrota. Fundan así la nueva localidad sobre una relación de dominación entre vencedores y vencidos.

Wenceslao (representante del Pitahayo) levantó la voz, el general lo calló, le dijo “Ustedes no son de aquí, son de África, la voz la tienen los colonos”. [...] Dijo el general (a los colonos) “nomás hay algo y nos llaman”, entonces los pitahayños andaban de puntitas (entrevista colectiva con colonos, hijos de colonos y avecindados).

El desenlace del conflicto marca entonces el restablecimiento del orden y el fin de las violencias abiertas, a la vez que una frontera clara entre ambas comunidades, unidas en el espacio pero jerárquicamente organizadas, siguiendo una orden avalada por las instancias mayores, políticas y militares. Esta distinción influye en los relatos fundacionales que enfatizan las diferencias.

La fundación

El Pitahayo se asume como “criollo” y “moreno”, como un pueblo que “se manda a San Nicolás” (pueblo titular del ejido, ubicado a escasos cinco kilómetros y segunda localidad del municipio de Cuajinicuilapa en importancia demográfica después de la cabecera, con más de 3 200 habitantes en el año 2000). Fue fundado por la movilidad de su gente que seguía los lugares de cultivo de chagües. Fue cambiando de ubicaciones cuatro veces, las primeras por las inundaciones y finalmente por la quema de sus casas. La última fundación remite a la lucha (fracasada) de los criollos “contra los gobiernos” (genérico para cualquier forma de autoridad-dominación, sea política o económica) y frente a los colonos.

El cuarto Pitahayo se estableció en su lugar actual en 1954. Andaban las gavillas, los sacaron, les dieron de plazo 15 días para salirse de ahí, si no se salían iban a

la Colonia. Esto de por sí les da a cada uno un capital político y social bien específico, no compartido, el primero vinculado al “sistema tradicional” local, el segundo a un proyecto modernizador con pretensiones hegemónicas. Hay que notar que si bien ambas localidades están sujetas al municipio de Cuajinicuilapa, ninguna de las dos valoriza a éste como “lugar de mando”. La figura 15 ilustra estas relaciones geográficas disímiles y desiguales, y ubica a cada “comunidad” en redes separadas.

La cuestión de la tierra

Llama la atención el hecho de que, al contrario de lo que ocurre en muchas localidades y regiones del país, las tierras no fueran al centro del pleito entre colonos y criollos. No fue un “conflicto agrario” o “una lucha por la tierra”, sino un conflicto por el espacio de vida, una competición entre dos “proyectos sociales” por el control social, político y militar de la zona. Es importante señalar que la fundación del ejido no ocupa un lugar destacado en las narrativas de los criollos de El Pitahayo, a pesar de ser ellos mismos ejidatarios o hijos de ejidatarios. Confirma así una característica común a la Costa Chica, que era la disponibilidad de tierras “para todos”, antes y después de la reforma agraria, hasta el proceso de parcelamiento en los años 1970. Fuera de todo marco legal, dentro o en los márgenes de gigantescas haciendas, los campesinos tenían acceso a las tierras para cultivarlas. Esto por supuesto no les daba ni la propiedad ni derecho alguno, pero para aquella época era una forma “tradicional” de acceder a tierras de cultivo, como lo recuerda todavía la gente:

De aquí hasta México éramos dueños, si quería hacer casita la hacía donde quiera y era mío [antes de que se parcelara]. De aquel lado del río, no había gente, era monte (Tomás Urbina, avecindado originario de Huehuetan).

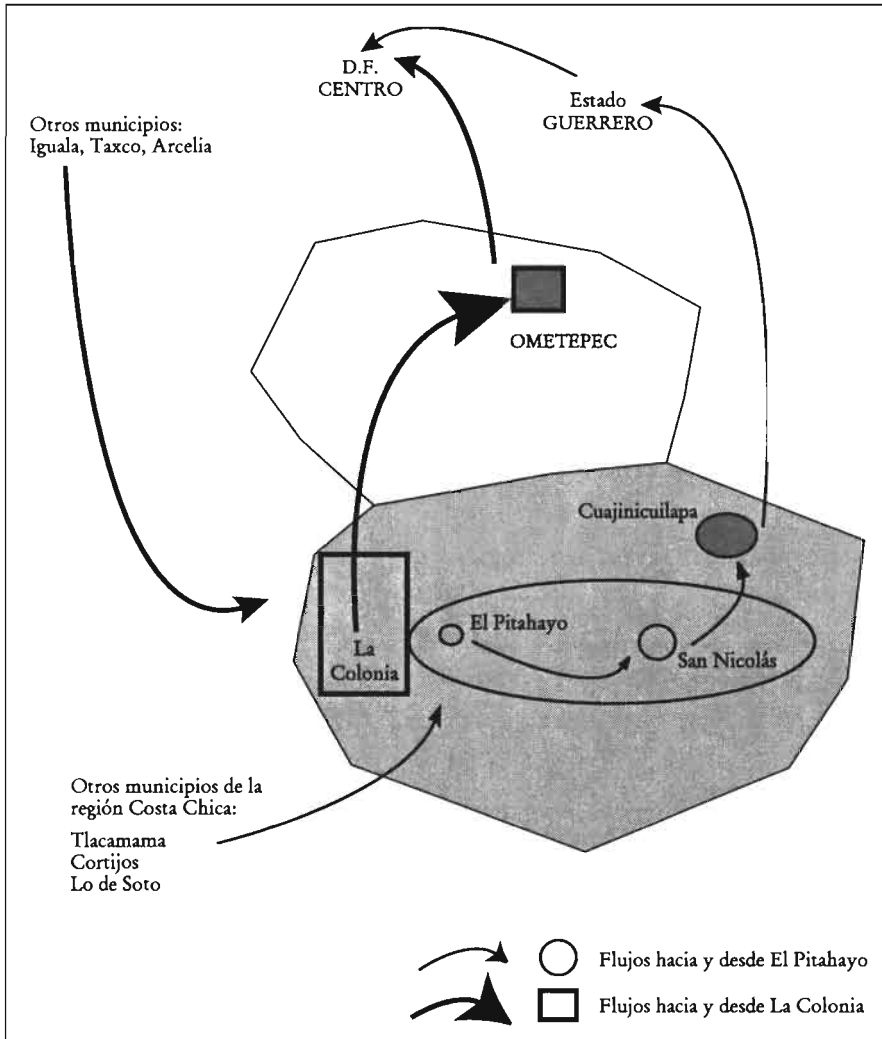


Figura 15. Los flujos diferenciados de información, personas y mercancías en la Colonia y El Pitahayo.

Aquí cada quien agarró su terreno, no lo repartieron, ahora lo que quiere usted lo compra, antes lo que uno quería agarraba, grande. Vino a decir el comisariado que ya podían agarrar. Yo alcancé agarrar como 15 hectáreas (Elidio Bustos Magadan, criollo de San Nicolás).

Si el estatuto ejidal marca hoy la diferencia entre una y otra localidad, es más por motivos políticos que por una eventual lucha por la tierra. La distinción se plasma en accesos diferenciales a recursos no propiamente agrarios, sino a servicios y prestaciones del Estado —y hasta de empresas privadas— que privilegian uno u otro canal para aplicar sus programas y repartir las subvenciones o los servicios.

La Colonia tiene como propiedad privada y nosotros ejido. Los apoyos del gobierno como es ejido dan apoyo, pero poco, a ellos les dan tractores, a ellos luego les dieron escuela, plantel, a nosotros nos dilataron. (Jesús Noyola Chávez, criollo de El Pitahayo).

El gobierno le dio realce (a la Colonia) por ser propiedad privada, tenían crédito para trabajar, el ejido no. La Compañía algodonera sembró también en el ejido, no había distinción, pero las bodegas estaban en la Colonia (Emiliano Noyola, criollo, uno de los más ricos del Pitahayo).

La calificación del otro

La dimensión étnico-racial casi no aparece en los relatos de El Pitahayo que ubican claramente el problema en términos de dominación y subordinación: “Los de la Colonia siempre nos han hecho a menos, dicen que ellos son mejor, dicen que ellos son colonos y nosotros ejidatarios, pero yo no entiendo eso, pero nos poquitean” (Eva Olmedo González, criolla de San Nicolás y

de Lo de Soto). En cambio los discursos de los colonos están plagados de apreciaciones racistas que aluden al estado de “salvaje y no civilizado” de “los negros”. Sin embargo, aún en estos relatos, se entiende que “la civilización” (el progreso económico) logró su cometido y que ahora “los morenos son más refinados”, trabajadores y “buena gente”.

Aquí la gente era muy salvaje [...] Cuando nosotros llegamos no estaba formado el Pitahayo. Ellos (los pitahayños) no eran gente trabajadora, eran flojos, sólo sembraban un litro de maíz, una maquila de maíz, formaban gavillas y se dedicaban a matar [...] Estaba la gente muy salvaje, andaban desnudos revueltos [donde] vivían marranos, perros. Hacían su casita con palos, dormía la gente en un tapextle y los marranos abajo; estaban mal educados, usaban teconte para las tortillas. [...] Luego se ponían una detrás de la otra, como jugando cebolla se espulgaban y se comían los piojos, yo pensaba “que ni me inviten un taco”. [...] Ya se han despejado porque empezaron a irse al norte. Ahora parece que los del Pitahayo se están refinando” (Reina Pita, hija de colono fundador).

Estas narrativas parecen coincidir en señalar un evento fundacional traumático cuya memoria permanece viva entre los habitantes, quienes explican así las jerarquías, estratificaciones y antagonismos que actualmente caracterizan a la localidad de “La Colonia Miguel Alemán-El Pitahayo”. Sin embargo los relatos fundacionales tienden a exagerar las posturas y las categorías racializantes que las sustentan, cuando en la vida cotidiana las prácticas son, sino conciliadores, por lo menos más neutrales desde el punto de las relaciones entre grupos sociales. Se advierte así la distancia que puede existir entre unos discursos que enfatizan al extremo la diferencia racial, y prácticas que muchas veces la contornan, ignoran o subvierten a través de comportamientos que escapan al modelo binario. De hecho, los esquemas de dominación-subordinación no son tan simples ya que intervienen a la vez factores de mezcla, combinación y mestizaje entre ambas comunidades.

La actualidad: las fuerzas de la convivencia

Cuarenta años después, la mayoría de los habitantes, criollos como colonos, reconocen que “las cosas han cambiado” y que la oposición ya no es tan fuerte entre las dos comunidades.

La iglesia (hay un solo sacerdote), el deporte,¹⁰ la escuela,¹¹ la muerte (hay un solo cementerio), las bandas de jóvenes y los enamoramientos,¹² son algunos de los espacios compartidos, principalmente por jóvenes que no han conocido directamente el periodo “de guerra” de los años 1950-1960. Ahí se intercambian y circulan objetos, personas, ideas, fuera de la línea de demarcación entre las dos comunidades. El efecto generacional se refuerza por el impacto de fenómenos externos que afectan de manera similar a ambas comunidades y crean expectativas y frustraciones comunes (los patrones de consumo material y cultural, la migración, las transformaciones políticas).

Otro proceso demográfico, político y económico brinca las barreras entre los dos “grupos” y hace más borrosa la frontera. Se trata de un sector particular de la población, que curiosamente se menciona poco en los relatos mientras se revela como determinante en la vida de la localidad: los avecindados. Llegados como trabajadores en tiempos de la bonanza agrícola, a principios de los años 1960, se quedaron tanto del lado de la Colonia como en El Pitahayo. Eran “frateros” pero muchos de ellos eran originarios de municipios cercanos, de la misma Costa Chica (Tlacamama, Cacahuatpec, Tacubaya, Buena Vista,

¹⁰ “Primero se jugaba la pelota mixteca, luego el basquetbol y el futbol. Los partidos se llevaban a cabo en el campo de aviación. Los partidos eran entre El Pitahayo y la Colonia, como siempre ha habido disputa; pero luego se llega a formar un solo equipo de las dos localidades para ir a jugar a Ometepec” (Alfonso García Liborio, hijo de colono).

¹¹ “Cada comunidad tiene su preescolar y su primaria pero los niños van de aquí para allá y de la Colonia vienen para acá, dicen que una es mejor que la otra” (María Salinas, El Pitahayo, criolla de San Nicolás).

¹² “Anteriormente había más problemas, no se podía pasar de un lado a otro, ahora no, las huidas de las mujeres de un lado con hombres del otro lado han facilitado las fronteras” (Nacho Herrera, hijo de colono).

en el estado de Oaxaca), por lo que se consideran “costeños” o “criollos de la Costa Chica”. En El Pitahayo muchos lograron conseguir un pedazo de tierra y se integraron poco a poco a “la comunidad”.

Si un fratero quiere ser ejidatario, tiene que agarrar confianza, amistad, ya que si tiene tiempo viviendo aquí se les da el título de ejidatarios. A sus hijos nacidos aquí sí son considerados ejidatarios, sea hombre, sea mujer (Juan Noyola Chávez y María Nuñez, criollos de San Nicolás).

Eran tierras comunes, llegaron muchos frateros y agarraron tierra al gusto, los frateros son de Ometepec y de Acapulco, sólo agarraban y quedó mucha gente y con muchas tierras. Los frateros debían de pedir posesión, necesitaban una carta de buena conducta, se hacía una asamblea; ahora esos frateros ya son ejidatarios. A todos los que pedían posesión se les daba si alguien de la comunidad los apoyaba. Ahora ya no se hace asamblea, puro contrato de compra-venta. (Timoteo Morga, criollo de San Nicolás).

Así la integración de los frateros a “la comunidad” de El Pitahayo se hizo sobre la base de compartir tierras, trabajo y finalmente un mismo modo de vida. En cambio, los que se quedaron a vivir en la Colonia no tuvieron acceso a la tierra y hoy siguen trabajando de peones para los colonos; sólo obtuvieron solares urbanos, sin posibilidad de comprar o rentar predios agrícolas. Se mantienen así en una posición “intermedia”: “son de la Colonia” en cuanto residentes desde hace más de 30 años, pero no gozan de los derechos asociados a los colonos (en el Consejo de colonos por ejemplo) ni pueden aprovecharse cabalmente del potencial agrícola que ofrece la Colonia.

Cuando venían regalos del gobierno nomás se los daban a los colonos y ellos no los daban [a los avecindados] (Inocente Medel, avecindado).

Aquí no dan tierra para que uno trabaje, puro de peón (Tomás Urbina, avecindado, peón de ganadería).

[los avecindados] venían a trabajar, se quedaban un año, dos, tres, les gustó aquí, empezaron a llegar aquí y luego pidieron permiso para hacer su bajarequito [...] unos compraron, a otros les prestaron (Santiago Ramírez De La Cruz, fundador).¹³

Esta posición “intermedia” se evidencia en dos ámbitos que sirven de espacios de posible encuentro, aunque todavía frágiles y sujetos a negociaciones: los partidos políticos (PRD y PRI) y las celebraciones festivas. Los avecindados juegan en efecto un papel activo en la instauración de fiestas y rituales en La Colonia. María Chaparra es curandera, resguarda a la virgen de los Remedios desde hace 18 años y su hijo Martín Ávila es maestro de la danza de los diablos (danza que sale principalmente en el día de Todos los Santos y recorre las localidades). Inocente Medel, otro avecindado, introdujo la fiesta de Carmencitas y la mantiene desde hace ocho años. Él ha notado la relativa incapacidad de los colonos para cumplir este tipo de papel; según dice, los colonos saben hacer una feria comercial, pero no una fiesta de pueblo (al contrario de El Pitahayo donde las fiestas “se ponen bonitas”). Los avecindados suplen así un “déficit social y ritual” de los colonos.

En el campo político los avecindados han logrado reconocimiento a partir del nombramiento de uno de ellos como Comisario (agente municipal) de la Colonia, función en la que tuvo gran éxito y se mantuvo por varios periodos. Los colonos parecen haber abandonado este ámbito de negociación, que tiene vínculo con la gestión cotidiana, el municipio y las localidades vecinas, y que no les parece estratégico: “Al comisario no lo dejan trabajar. El presidente de Cuaji no ayuda, no hay autoridades para ayudar, sea PRI o PRD, sólo se ayuda al maleante” (Reina Pita, hija de colono). Prefieren dedicarse a controlar el espacio agrario y a mantener severos criterios de exclusión en su accesibilidad

¹³ Choza de pared de cañas y barro con techo de palma.

y manejo, construyendo así un espacio de poder a partir del cual extienden sus prerrogativas: “cuando hay problemas entre colonos y vecindados, vale la voz de los colonos. Algunos vecindados han sido expulsados por casos de robos y faltas” (Roberto Álvarez, Presidente del Consejo de Colonos).

Todo parece indicar una especie de reparto de puestos de autoridad y de poder entre colonos y vecindados, que corresponde igualmente a esquemas separados de distribución de recursos naturales y económicos, los colonos se reservan los más eficaces (el agrario) y dejan a los vecindados los menos prestigiados (la gestión inframunicipal). Pero algunas transformaciones recientes contribuyen a modificar las relaciones de fuerza. Con las políticas de descentralización, el municipio, y a nivel inferior las comisarías o agencias municipales, empiezan a tener un papel estratégico en la decisión de atribución de recursos financieros que pueden llegar a ser cuantiosos de la partida presupuestal Ramo 33. Con la transición democrática a nivel nacional, aunque sea inacabada o trunca, se construyen nuevos canales de negociación que no forzosamente respetan los antiguos liderazgos o cacicazgos.

Localmente, varios relatos aluden a cambios recientes en la relación de subordinación entre colonos y vecindados, asumida por los últimos como una ofensa y una humillación que tuvieron que aguantar muchos años y que ahora se está revirtiendo: antes, “la máxima autoridad eran los colonos, ahora con los derechos humanos ya no” (María Hernández Catana, vecindada), o, en palabras más crudas: “ya comieron los colonos, ahora les toca a los vecindados” (María Hernández). Los vecindados son muy conscientes de constituir la principal fuerza de trabajo de la Colonia. Con el control de la Comisaría, se consideran ahora como el principal motor del desarrollo y la gestión del pueblo: “los vecindados son los que hacen la Colonia” (María Hernández).

En el discurso de los vecindados de la Colonia casi no aparecen calificativos racializados, ni hacia los “morenos” ni hacia los colonos. Sin embargo, se subraya frecuentemente la diferencia entre ambos grupos, ellos se ubican del lado de los criollos: “la gente de aquí (de la Colonia) no es criolla, es otra

gente, viene de otros lados” (María Hernández Catana, avecindada originaria de Cacahuatpec). De manera general, los relatos de avecindados, vivan en uno u otro lado de la localidad, relatan más la convivencia con El Pitahayo, “lo bueno” que son los de El Pitahayo (trabajadores, buena gente, etc.), a la vez que subrayan “lo malo” que eran (¿son?) los de la Colonia (duros, armeros también, acaparadores de terreno, etc.). Se sienten artífices de la Colonia, pero sin asumir el relato fundador violento y casi épico de los colonos. Al contrario, muestran cierta solidaridad y afinidad con los criollos, con quienes se identifican tanto por sus orígenes geográficos (muchos de los avecindados son de otros pueblos de la Costa Chica) como por su condición compartida de subalternos frente a los colonos.

En la representación asumida colectivamente por los habitantes de la localidad, cualquiera que sea su origen, las fricciones se atenúan cuando en la Colonia son “menos colonos y más avecindados, menos frateros y más criollos, menos creídos y comparten más”; y en El Pitahayo, igualmente, son “menos armeros y más trabajadores, menos morenos y más mezclados con frateros, menos salvajes y más refinados”. La convivencia se basaría entonces en la atenuación de las categorías previas (colono, fratero, criollo, moreno, avecindado) referidas a la historia de la fundación, la apreciación moral y la identificación “étnica”.

Al lado de las nuevas generaciones que no se identifican plenamente con los esquemas antagónicos, los avecindados participan entonces al complejizar el espectro socioétnico de la localidad. Para ambos sectores de la población (jóvenes y avecindados), el mestizaje no es un discurso ni un posicionamiento político, sino una experiencia vital, una “incorporación de la alteridad” (Wade, 2005) en su vida cotidiana. A este fenómeno habría que añadir otros que atañen a todos los habitantes. La experiencia de la migración, cada día más generalizada en la costa como en el país, es sin duda un dato fundamental en la evolución de las representaciones, pues lleva a forjar una noción de un “nosotros” compartido frente a “los de fuera” (sea en las ciudades o en Estados Unidos), un colectivo social asociado a un lugar, en este caso la localidad y “la

costa”. Interviene aquí un nuevo elemento de identificación y categorización —la identidad local— que se sobrepone a los existentes, sin borrarlos pero quitándoles la primacía que solían tener en las representaciones.

Otro proceso de mayor importancia concierne a los cambios en los modelos de redistribución de las riquezas y el capital (sea económico, político, social, cultural o ritual), debido a reformas en las políticas públicas (democratización, descentralización) y a reestructuraciones en el campo productivo (auge ganadero, crisis agrícola, expansión comercial). En conjunto, propician la apertura de nuevos espacios de negociación y la emergencia de nuevas estratificaciones, fuera de las demarcaciones tradicionales que se basaban en la pertenencia “étnica”.

Una propuesta de análisis espacio-poder-lugar

El análisis evidencia múltiples contradicciones entre dinámicas de distanciamiento y procesos de convivencia. Los dos movimientos coexisten, no traducen una oposición simple entre discursos y prácticas, sino que reflejan la simultaneidad de varios discursos y varias prácticas encontrados. Además, hay que admitir que el antagonismo “original” entre ambos grupos se ve subvertido por prácticas cotidianas de acercamiento, de las cuales no dan cuenta cabal los discursos explícitos. Pero aún sólo en el ámbito de las narrativas, las contradicciones aparentes tienen cierta funcionalidad. La pluralidad de representaciones permite en efecto ampliar el potencial de negociaciones de ambas “comunidades”, sin reducir los intercambios a un “simple” enfrentamiento.

Paradójicamente, la permanencia de un referente binario “simple” (amigo-enemigo, bueno-malo, blanco-negro) y bastante alejado de la realidad, deja más libertad a los individuos para inventar posicionamientos intermedios. El manejar categorías “extremas” ahorra el esfuerzo de “encajar”, de caber en alguna de ellas, pues ambas son retóricas y sin pretensión de representar la realidad. De hecho, la categorización pronto deja de dirigirse a las personas para designar a las “comunidades”, usando metáforas geográficas como có-

digo de comunicación local. Así, hablar de “La Colonia” o de “El Pitahayo” remite inmediatamente a una dimensión étnico-racial “genérica”: no tanto de sus pobladores —que ya vimos muy mezclados y diversos—, sino de “la comunidad”. Como si cada una fuera portadora de un “proyecto” específico y anclado en la memoria colectiva, independientemente de las historias “reales” y personalizadas de sus miembros.

En esta perspectiva, “El Pitahayo” y “La Colonia” funcionan como “lugares” significativos en el sentido teórico de la geografía anglosajona. Un lugar, en la acepción propuesta por Massey (1994), no está delimitado en tiempo y espacio, sino que representa, de manera flexible y creativa, el punto de conexión de una sociedad local (o un grupo, una colectividad, un individuo) con las redes globales de relaciones y comprensión del mundo (citado por Oslender, 2004: 962). Las “comunidades” de la Colonia y de El Pitahayo responden a esta definición y cristalizan modalidades distintas de inserción en la sociedad regional y nacional. Esto corresponde a lo que había conceptualizado como “efecto-lugar” en el análisis comparado de las estratificaciones raciales en dos ciudades vecinas en la costa chica, Pinotepa Nacional y Cuajinicuilapa (Hoffmann, 2004). En aquel trabajo, enfatizaba el hecho de que cada elaboración —cada representación de sí mismo y del otro— es reflejo de las situaciones locales, pero está fuertemente potencializada por niveles superiores de conceptualización de las diferencias (sociales, regionales, étnicas). El “efecto-lugar” no es el simple efecto de la localidad, sino de su inscripción e interacciones múltiples con otros niveles. El “efecto-lugar” se mantiene y evoluciona gracias a la resignificación de las diferencias desde otros ámbitos. Su reproducción y efectividad son tributarias de otros actores, no locales (Hoffmann, 2004: 89).

Esta reflexión sobre el papel de las localidades en la construcción de identidades nos obliga a abrir un paréntesis en la argumentación, con el fin de proponer un esquema de interpretación de corte geográfico que profundice la noción de “efecto-lugar”.

En efecto, más allá del posicionamiento político-identitario asociado a un

espacio dado, otros elementos espacializados intervienen en la “construcción del lugar”. Los enfoques clásicos en geografía distinguen tres dimensiones en la constitución de un espacio: el espacio de apropiación, el de prácticas y usos, y el de representación.¹⁴ La apropiación remite a las modalidades de legitimación y acceso a un espacio dado; las prácticas informan sobre las capacidades de los usuarios-habitantes de explotar y beneficiarse de este espacio; el campo de las representaciones introduce la subjetividad asociada al uso y apropiación del mismo. En su articulación, estas tres dimensiones forjan un conjunto de recursos disponibles o negociables, y corresponden a un “capital espacial”.

El capital espacial, concepto desarrollado por Lévy (1994) se refiere a la constitución de un recurso basado en la capacidad de manejar la dimensión espacial de algún bien (material o inmaterial) y de valorizarlo en otro tipo de recurso (político, económico, simbólico, social). Por eso, no cualquier espacio se vuelve capital espacial. Necesita, para tener algún sentido heurístico, cumplir con algunas condiciones: que el espacio en sí (extensión, localización, accesibilidad, etc.) tenga cierto valor para más de una persona; por lo tanto, que sea susceptible de negociación y transacción. Como cualquier capital, el capital espacial es un “bien social acumulable y utilizable para producir otros bienes sociales. Es parte del juego de intercambios con otros tipos de capital” (Lévy, 2003: 125).

En el caso que nos ocupa, podemos plantear que cada comunidad se constituye como “lugar” con base en la constitución de un capital espacial propio, distinto del vecino. El cuadro 5 adjunto pretende ilustrar empíricamente estas nociones, en las dos poblaciones estudiadas.

¹⁴ Corresponde aproximadamente al modelo más reciente desarrollado por Agnew (1987) que distingue tres atributos principales del espacio: su “localización” (*location*), el contexto espacial inmediato en el que se inscriben las prácticas de uso y las relaciones sociales (locales), y el “sentido de lugar” (*sense of place*) que remite a la subjetividad de los actores (citado por Debarbieux, 1999).

Cuadro 5. Una interpretación geográfica.
Un mismo espacio, dos “lugares” (*places*)

<i>Espacio</i>	<i>Colonia Miguel Alemán</i>	<i>El Pitahayo</i>
De apropiación <i>Location</i> (Agnew, 1987)	Legal, legitimado desde fuera, por los papeles	Tradicional, legitimado desde dentro, por la lucha (la dotación ejidal es de poca relevancia en las narrativas).
De prácticas y uso <i>Locale</i> (Agnew, 1987)	Buenas y grandes tierras (planas y de humedad) Modernas, con recursos (del gobierno, de la Compañía algodonera)	Tierras de agostadero y de humedad, pequeñas Precariedad, sin recursos
De representación <i>Sense of place</i> (Agnew, 1987)	Civilizatorio, hacia fuera Registro moral “Orden y progreso”	Criollo, hacia dentro Registro político “contra los gobiernos”
Capital espacial (Lévy, 1994 y 2003)	Lugar central, nodo de una red nacional de alianzas políticas Hegemónico	Lugar periférico Subalterno

Según este análisis, la Colonia goza de un fuerte capital espacial, correspondiendo a un lugar central y “coherente”. La coherencia se basa en la adecuación idealizada entre el espacio físico, un poblamiento “unitario”, el poder, los recursos, la legitimidad social y moral desde el exterior. “La Colonia” es un todo, una entidad autocontenida, legitimada por su acto de fundación, y por su éxito económico que a su vez legitima su fundación. Y de hecho las posturas discriminatorias son mucho más frecuentes entre los colonos que entre los vecindados o aún los habitantes de El Pitahayo, como lo vimos.

Por su lado, El Pitahayo no goza de tal coherencia. Su fundación controvertida y su posición periférica lo mantienen en una condición subalterna frente a sus vecinos y a la sociedad englobante. Su legitimidad proviene casi exclusivamente de sus lazos genealógicos con San Nicolás y de su “criollismo”

fundador, de su arraigo local. El Pitahayo es un margen, un lugar incierto cuyos mismos orígenes remiten a la marginalidad (su fundación por “guerreantes y maleantes”). Paradójicamente esta marginalidad, en la medida en que se refiere al criollismo subalterno, es central en la constitución de su capital espacial, aunque sea en posición de inferioridad frente la Colonia.

El concepto de “capital espacial” nos ayuda a entender los ejes de diferenciación y de valoración vinculados a espacios concretos, y sobre todo las condiciones de sus permanencias. Para garantizar la reproducción cultural y política de cada lugar (de su capital espacial), es necesario mantener su diferencia frente al otro, su alteridad. Todo pasa como si el objetivo (*enjeu*) principal de cada uno fuera mantener la distinción, para poder gozar de relaciones diferenciales y privilegiadas hacia y desde fuera, cada comunidad (lugar) utiliza sus canales preestablecidos. En otras palabras, el mantenimiento del capital espacial supone la reactualización permanente de la particularidad y la distinción —sin las cuales no hay valoración del capital.

En las narrativas, la “ocultación” de la convivencia cotidiana y la sobrevaloración de la alteridad en términos étnico-raciales permiten no confundir a los de afuera y presentarles el patrón “familiar” y conocido de un orden socioracial vigente a nivel nacional. La identificación étnica es “eficaz” en los juegos de poder regional y nacional, su expresión local se debe concebir en cuanto está inserta en determinantes elaborados a otras escalas (regional, nacional). Se trata de construir “imágenes identificantes” (Cousin citada por Augé, 1994), es decir imágenes susceptibles de ser reconocidas por los interlocutores y de facilitar así las negociaciones y los intercambios. Esta construcción supone un proceso de selección que excluye ciertas opciones (aquí el mestizaje, la convivencia) y privilegia otras (la racialización de las representaciones).

En sus relaciones con el exterior, es más “útil” la diferencia para ambas “comunidades”: en el caso de la Colonia, para mantener la supremacía y los nexos privilegiados con las esferas de poder que le son asociados; en el caso de El Pitahayo, para conservar su pertenencia “criolla” y “negra” de San Nicolás, que fue construida en la oposición a los colonos y le asegura un po-

sicionamiento legítimo en el entorno regional. De hecho, San Nicolás —y por extensión El Pitahayo— aprovecha su posición de “cuna afromestiza” para canalizar ciertos programas de desarrollo cultural o asistencial. El programa de la tercera raíz (Culturas Populares) se inició en San Nicolás a fines de los años 1980 (rescate del son de artesana, casa de la cultura) y desde entonces la localidad se volvió foco de interés de los estudiosos y simpatizantes del naciente “movimiento negro” en México. Una vez más, señalemos que esta instrumentalización, a nivel de las localidades, no impide comportamientos mucho más diversos y complejos en la gestión cotidiana que las relaciones entre individuos y grupos sociales.

En conclusión, vale decir que estos procesos no son exclusivos de situaciones tan peculiares como la estudiada aquí. Ciertamente el caso de dos comunidades “pegadas” una a la otra, a la vez unidas y enfrentadas por sus orígenes, despertó mi interés en cuanto constituye un verdadero “laboratorio” para estudiar las relaciones espaciales y étnico-raciales. Pero las enseñanzas son generalizables. Sólo mencionaré un caso analizado por Keith (1999) en los barrios negros de Londres, en el que el autor interrogaba las diversas maneras de trazar los límites de la categoría “raza” que a veces territorializan lo social, y otras veces se invisibilizan en versiones alternativas de lo social. En sus conclusiones, menciona la ambivalencia de la relación raza-espacio: “Un paisaje racializado puede a la vez simbolizar las representaciones racistas amenazantes y convertirse en un espacio de gobernabilidad no-marcado por la diferencia racial” (Keith, 1999: 202). En otros términos, la presencia de la dimensión racial no implica de por sí una lógica social racializada. El autor aboga por una aproximación espacial que podría evitar dos escollos: “ver el mundo social visible como exento de huellas de diferencia racial, en un proceso analítico-político de denegación de lo racial” y “sólo ver las facetas particulares de paisajes racializados como indebidamente significativos, en un proceso analítico de abuso metonímico” (Keith, 1999: 202).¹⁵ La interpretación

¹⁵ La traducción es mía.

propuesta aquí, en términos de capital espacial y de interacciones entre escalas, pretende participar en una reflexión que escape de ambas visiones binarias. Las fronteras identitarias no sólo se cruzan (Anzaldúa, 1987, citada por Chaves en este volumen), sino que pueden desvanecerse o subvertirse. La negación de las diferencias, en lo cotidiano, bien puede acompañarse de la reafirmación de las mismas, a otros niveles o en otros contextos. Paradójicamente, puede volverse un instrumento y una estrategia de resistencia identitaria frente a la imposición de modelos ajenos a una realidad local extremadamente compleja. Dicho en otras palabras, es tiempo de pensar a la vez lo mismo y lo diferente, la inclusión y la exclusión.

Bibliografía

- AGNEW, JOHN A.
1987 *Place and politics: the geographical mediation of state and society*, Allen and Unwin, Boston.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1989 [1958] *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE, México.
- ANZALDÚA, GLORIA
1987 *Borderlands/ la frontera: the new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- AUGÉ, MARC
1994 *Pour une ethnographie des mondes contemporains*, Aubier, París.
- DEBARBIEUX, BERNARD
1999 “Le territoire: Histoires en deux langues-A bilingual (his-)story of territory”, en C. Chivallon, P. Ragouet y Michael Samers (eds.), *Discours scientifiques et contextes culturels, géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Talence, pp. 33-46.
- DEBATE FEMINISTA
2001 *Debate feminista*, número temático sobre racismo y mestizaje, año 12, vol. 24, octubre.
- DETIENNE, MARCEL
2000 *Comparer l'incomparable*, Le Seuil, París.
- FLANET, VÉRONIQUE
1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, INI, Antropología Social, núm. 55, México.
- HALL, STUART
1994 “Cultural identity and diaspora”, en *Anthro 251. Issues on Cultural Studies*, invierno, Bookstore, Stanford, pp. 222-237.
- HOFFMANN, ODILE
2004 “De las ‘tres razas’ al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de ‘lo negro’ en México”, en *Memoria de la segunda reunión anual del*

- proyecto Idymov*, documentos núm. 2, CIESAS-IRD-ICANH, Xalapa, pp. 81-92.
- 2006 "Negros y afro mestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, num.68/1, pp. 103-135.
- JOSEPH, GILBERT Y DANIEL NUGENT (COMPS.)
- 2002 *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.
- KEITH, MICHAEL
- 1999 "Espaces de différence: en défense de la scopophilie", en C. Chivallon, P. Ragouet y Michael Samers (eds.), *Discours scientifiques et contextes culturels, géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Tálence, pp. 193-204.
- KNIGHT, ALAN
- 1990 "Racism, revolution and indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham, (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, pp. 71-112.
- LÉVY, JACQUES
- 1994 *L'espace légitime*, Presses de la Fondation de Sciences Politiques, París.
- 2003 "Capital Spatial", en J. Lévy y M. Lussault, *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, París, pp. 124-126.
- MACLURE, JOCELYN
- 1998 "Authenticités québécoises. Le Québec et la fragmentation contemporaine de l'identité", en *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 1, num. 1.
- MASSEY, DORIS
- 1994 "A global sense of place", en D. Massey (ed.), *Space, place and gender*, Blackwell, Oxford, pp. 146-156.
- MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS
- 1909 *Los grandes problemas de México*, A. Carranza e Hijos, México.
- MURJI, KARIM AND JOHN SOLOMOS
- 2004 *Racialization Studies in Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- OSLENDER, ULRICH
- 2004 "Fleshing Out the Geographies of Social Movements: Colombia's Pacific

Coast Black Communities and the ‘Aquatic Space’”, en *Political Geography*,
núm. 23, pp. 957-985.

RODRÍGUEZ, MIGUEL

2004 *Celebración de “La raza”. Una historia comparativa del 12 de octubre*, Universidad
Iberoamericana, México.

WADE, PETER

2005 “Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience”, en *J. Lat. Amer.
Stud.* núm. 37, pp. 239-257.