



A close-up photograph of a person's hand holding a black sign with white text. The sign is the central focus, with the background being a blurred crowd of people. The text on the sign is arranged in three lines: 'PRESENTACIÓN', 'CON', and 'VIDA'.

PRESENTACIÓN

CON

VIDA

ESQUINAS

ERIK ISAAC SALINAS/CENCOS

► Los familiares de los 43 estudiantes de la Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa continúan sin respuestas sobre el paradero de sus hijos desaparecidos el 26 de septiembre de 2014. Ciudad de México, septiembre de 2021.

Vaqueros, diablos y nahuales en la Costa Chica

NATALIA GABAYET

La danza de los diablos y la danza del toro de petate, así como la narrativa y la terapéutica de la enfermedad de monte, proceso de la tradición nahualista, conforman tres colectivos fundamentales en el sistema de pensamiento costachiquense: los diablos, los vaqueros y los nahuales. Todos son constitutivos en el devenir del cuerpo y las almas en el concepto de persona de esta región. En este trabajo intento describir el contexto relacional que se establece dentro y entre los colectivos de estos tres ámbitos rituales, pues considero que forman parte de un mismo universo no compartimentado, que confluye en la visión del mundo de los pueblos negros de la Costa Chica.

PALABRAS CLAVE: persona, afrodescendientes, ritos, danzas, relacional

Cowboys, Devils and *Nahuales* on the Costa Chica

The *danza de los diablos* and the *danza del toro de petate*, as well as the narrative and therapeutics of the *enfermedad de monte*, a process of the Nahuast tradition, make up three groups that are fundamental in the Costa Chica system of thought: the devils, the cowboys and the *nahuales*. All of them are constitutive in the evolution of the body and souls in the concept of person of this region. I try to describe the relational context established internally and among the collectives of these three ritual areas, since I consider them to be part of the same non-compartmentalized universe. They constitute the vision of the world of the Black Peoples of the Costa Chica.

KEYWORDS: person, afro-descendants, rites, dances, relational

NATALIA GABAYET
Investigadora independiente,
Ciudad de México, México
ngabayet@gmail.com

Los contextos etnográficos

Nosotros y los otros es el predicamento que revela la ritualidad de los pueblos de la Costa Chica: un ir y venir entre la definición de un otro exógeno que habita mi mundo, mi cuerpo incluso, y un otro que soy yo, cuya naturaleza también requiere ser expresada. En este texto, por medio de tres campos etnográficos precisos, intento desentrañar el predicamento que significa para estos pueblos definir al otro y definirse frente a esa otredad. Los contextos rituales de la danza de los diablos, la danza del toro de petate y la narrativa y la terapéutica de la enfermedad de monte, proceso de la tradición nahualista, conforman tres colectivos fundamentales en el sistema de pensamiento costachiquense: los diablos, los vaqueros y los nahuales. Todos son constitutivos en el devenir del cuerpo y las almas en el concepto de persona de esta región.¹

Cuando me refiero a los vaqueros, utilizo la construcción ritual de estos personajes, protagónicos en la ganadería desde la época virreinal. A grandes rasgos, la fiesta de San Nicolás Tolentino y la danza del toro de petate en Cuajinicuilapa construyen este colectivo simbólico, además de la fiesta de Santiago Apóstol, que no trataré en este texto. Los vaqueros aparecen en la historia del santo cuando domestica un gran toro salvaje del monte. Con machetes y lanzas, los vaqueros

1 Los pueblos negros de la Costa Chica, en los que he desarrollado trabajo de campo durante varios años, comprenden un extenso número de comunidades afrodescendientes, desde Puerto Escondido, Oaxaca, hasta Acapulco, Guerrero. La presencia histórica de la población negra desde la época virreinal se localiza en el palenque de Huatulco (Aguirre, 1989: 59). Como sugirió Francisco Ziga, “nosotros, la gente del corredor Tonameca-Pochutla-Huatulco, de matriz cultural afronahua, decimos que somos parte de la Costa Chica” (comunicación personal, 6 de abril de 2020). El objetivo de este artículo es abonar a la tierra fértil del pueblo negro como sujeto sociopolítico en su complejidad cultural, como lo define Ziga: partimos “de que estamos ante un horizonte cultural propio y diferenciado de otros; con un horizonte histórico específico” (2016: 2).



MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA ▶ *El diablo y el tono*, Jorge Añorve Zapata, 2003.

lo arrean hacia la iglesia, en un proceso simbólico de sometimiento para que, hincado, se incline ante san Nicolás. En el atrio declaman versos en los que nombran haciendas y cuadrillas de la Costa, hoy desaparecidas, y marcan un territorio en el que estos lugares figuran como “topónimos ganaderos”. La tradición oral cuenta que san Nicolás se apareció en el cementerio de Cuajinicuilapa como un niño que se flagelaba, acompañado de toros y vaqueros, lo que dio origen así a la ganadería en la región. Un buen día, alguien se lo llevó hacia el altiplano, pero en el camino se volvió pesado y se quedó en Zitlala, un pueblo nahua de la montaña amerindia en el que había un convento agustino al que cada año van a celebrarlo. El santo tiene cofradía en Cuajinicuilapa, cuenta con terrenos y ganado, es famoso por milagroso, pues protege a los ganaderos y a cada niño que es ofrecido desde pequeño como danzante del toro de petate, es decir, como un vaquero de la danza.

Si la danza del toro de petate recuerda y señala la época del año en la que se recolectaba el ganado esparcido por los pastizales y montes para formar los rebaños, que serían a su vez conducidos al altiplano (Motta, 2006), el ciclo ritual anual continúa con la danza de los diablos, que tiene lugar en la Fiesta de Muertos, los últimos días de octubre y los primeros de noviembre, considerada de agradecimiento por la fertilidad al final de la época estival, que se manifiesta en los altares exuberantes con los que las familias dan la bienvenida a sus difuntos. Por otra parte, la danza de los diablos tiene como primera función traer a los difuntos del panteón para llevarlos a la casa de sus parientes. Acompañados por la comunidad, los muertos recorren las calles del pueblo mientras bailan, dicen versos y reciben ofrendas. Se dice que los diablos son muertos en reposo que viven en las tumbas del cementerio durante todo el año. Se cree que su función es espantar las sombras pesadas, propiedad del diablo, los muertos malos, pero

en su investidura de diablos se manifiesta cierta ambigüedad en cuanto a su naturaleza e identificación. Esta confusión deliberada es parte constitutiva del contexto ritual que los define.

Si las danzas del diablo y del toro de petate son contextos rituales de múltiples facetas —como los versos, los gestos, las máscaras y los instrumentos—, el mundo de los nahuales se “resume” en la terapéutica y la narrativa sobre las gestas nahualistas. En la Costa Chica, el nahual o tonal es una entidad anímica que un nahual adulto da a un recién nacido.² Se narra en secreto que los nahuales mayores se roban a los recién nacidos de los brazos de sus madres para llevarlos adonde se juntaban dos caminos en forma de cruz. En esa encrucijada, el infante sería lamido por un animal que de esa manera se transformaría en su compañero. Al ser lamido, el niño se incorpora al ejército de animales, pues los nahuales habitan el monte y viven en grupo, formando manadas. Estos ejércitos de animales entablan batallas entre sí: los animales mayores, más experimentados en el arte de la guerra, dejan atrás a los más pequeños para poder huir. Al hacerlo, los enemigos los capturan, los castigan y los dejan “tirados”. Estos ataques se manifiestan en las enfermedades que aquejan a los humanos, momento en el que se descubre que el niño tiene compañero animal. Para restablecer la salud se acude a un curandero que también sea “animal”, para que diagnostique la enfermedad y emprenda la curación. Estas secuencias de iniciación, batalla, castigo y curación se repiten hasta el infinito.

En estos ámbitos, ciertos rasgos relacionales se repiten y son preponderantes. En un análisis antropológico, me he permitido trazar analogías de estos colectivos para construir un modelo de la ritualidad de los pueblos negros de la Costa Chica. Organizadas de manera jerárquica, las relaciones de este modelo van de la depredación a la protección, del abandono a la adopción, y se componen de figuras de autoridad, causantes de que los demás deban

cambiar de colectivo. Así, la dinámica del modelo se dispara por medio de un orden marcado por relaciones opuestas.

Depredación o protección

Más adelante veremos al detalle cómo las relaciones oscilan entre la depredación y la protección. Por lo pronto, definiré los conceptos. En la antropología, ambos se consideran definitorios de los modos de relación en sociedades caracterizadas por medios de subsistencia, ya sea de sociedades cazadoras o pastoriles, respectivamente (Hamayon, 1990; Descolla, 2005).

Aunque la cacería ha recobrado relevancia en la antropología mexicana a partir del diálogo con los estudios amazónicos, Saúl Millán (2014) refiere que en gran parte de los trabajos sobre Mesoamérica la domesticación de plantas —en particular, del maíz— y la inexistencia de grandes mamíferos, no sólo eclipsó la cacería, sino también la importancia de la domesticación de animales como nueva impronta en las relaciones de los pueblos indígenas con los animales y los no humanos. Es preciso agregar que la coexistencia de la domesticación de plantas y la caza de animales, como medios de subsistencia, “no parece oponerse como dos formas alternativas de concebir el mundo” (Millán, 2014: 8). En este sentido, Danièle Dehouve aclara que “la cacería y la agricultura enfrentan el mismo problema —cómo tomar y devolver, cómo contratar una deuda y pagarla—, el cual se resuelve al combinar el sacrificio con los otros medios más radicales que afectan la integridad de la persona humana” (2008: 34). Con

2 Tonal, tono, animal o animalito son formas indistintas de nombrar a la entidad anímica con la que se comparte un destino, que habita dentro del cuerpo y en el monte, pues es un ser doble, dado por un nahual poderoso.

esto se refiere a que el “sacrificio —de compensación y sustitución— es el que permite devolver algo a cambio de la toma de los recursos. Su función es ofrecer una víctima en lugar del propio cuerpo del hombre depredador y agricultor” (2008: 34).

En los contextos ganaderos, el sacrificio funciona como una sustitución, pues se inmola un miembro del rebaño como contra-don para ocupar el lugar del sacrificador. Parece que la diferencia entre las sociedades con ideología cinegética y las ganaderas radica en lo que se ofrece y en cómo esto revela un cambio en las relaciones con los no humanos. En el primer tipo, al enmarcarse en una igualdad de interioridades —en la que el chamán funciona como diplomático cósmico de las relaciones humanas de todos los colectivos, sin importar una fisicalidad distinta—, se define un chamanismo horizontal que trabaja entre seres iguales. Por medio de la domesticación inherente a la ganadería, en cambio, el chamanismo se verticaliza (Hamayon, 1990; Viveiros, 2009; Descola, 2005), pues debe negociar con ancestros fundadores y domesticadores originarios, con jerarquías basadas en la protección y propiedad de unos sobre otros, pero no necesita restituir con su propia sangre o con un ser equivalente a él, sino que puede ofrecer un miembro del ganado, que al final pertenece a ese ancestro dador.

En el caso etnográfico de la Costa Chica, el tema de la relación con los animales ofrece un ejemplo preciso, en el que predomina la domesticación de ganado vacuno como marco cultural y un nahualismo recreado en este contexto. Pero ¿cómo juegan las entidades anímicas en este contexto?

Primero hay que decir que la sombra es una entidad anímica. Los diablos son la corporeización de las sombras de los muertos, a quienes se les permite hacerse visibles una vez al año. En otras palabras, los diablos son la materialidad de los muertos en un espacio y tiempo precisos: el día de Todos Santos. El resto del año, las sombras permanecen

“reposando” en el cementerio, al contrario de las sombras pesadas que, por la forma de morir, alteran el devenir común de esta entidad anímica y vagan por la tierra de los vivos, pues no han sido sujetadas a la cruz y a los restos del cuerpo en la tumba. Aquí tenemos dos estadios distintos de una misma entidad anímica, las sombras en reposo y las sombras pesadas que vagan, como sucede también entre los mixtecos de la Costa (Flanet, 1977: 104).

Segundo, en la cultura negra de la Costa Chica, el nahualismo manifiesta un rasgo distintivo, pues se trata de un nahualismo de especie, es decir, existe una separación tajante entre tipos de animales, como tigres, lagartos, toros. Esto hace nula la cadena trófica entre especies, característica del nahualismo indígena (Millán, 2014), y define colectivos de una sola especie.

El nahualismo indígena en Mesoamérica, según Millán (2014), parece oscilar entre dos extremos: un nahualismo horizontal y otro vertical, en los que imperan las relaciones de depredación y protección, respectivamente. El primero se asocia a regiones de México en las que predomina la agricultura y la cacería o la pesca, como en el caso de los nahuas, mientras el segundo se vincula a la ganadería, como sucede entre los huaves.

En el contexto de los pueblos negros de la Costa Chica, la domesticación de animales, la ganadería, altera el nahualismo de tipo indígena, lo que provoca que oscile entre el esquema de depredación y el de protección, propio de las sociedades pastoriles, en las que la filiación sustituye a la alianza. Aunque la guerra entre nahuales y la utilización de los niños en su espíritu animal como carne de cañón son formas de depredación y sustitución —es decir, de sacrificio—, están impelidas por un nuevo contexto de filiación para el sacrificado. Ahora, si los diablos y vaqueros manifiestan este modo de subsistencia ganadero, los nahuales parecerían expresar formas más bien indígenas, que pertenecen al mundo agricultor-cazador.



NAHÍN CORTÉS, COLECCIÓN DE LA SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA, MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA ▶ Máscara de diablo, danza de los diablos, Cuajinicuilapa, Guerrero.

Mi propuesta consiste en establecer un diálogo entre estos colectivos, la danza de los diablos y el mundo de los nahuales, e incluir a los vaqueros como punto de triangulación. Estos colectivos comparten formas de acción, figuras relacionales y personajes. Aunque diferentes, estos tres grupos reúnen una serie de rasgos comunes que, desde mi punto de vista, constituyen aspectos centrales de la cultura de los pueblos negros.

Los colectivos y la incorporación del otro

Uno de los rasgos más prominentes que comparten los tres grupos es la avidez por los hombres y sus entidades anímicas, es decir, la incorporación de la otredad, lo que Carlos Fausto y David Rodgers (1999) llamarían una depredación familiarizada.

El enemigo, el que pertenece a otro colectivo, se incorpora al propio grupo una vez “domesticado”.

Los vaqueros, con la figura de los “niños promesa”, aseguran su pertenencia al santo, por lo tanto, a esa colectividad. Los nahuales, al convertir a los niños, los incorporan a su grupo. También en el monte engrosan sus filas al entablar guerras entre los ejércitos de animales para obtener prisioneros, pues la entidad anímica, “el animal”, pasa de ser enemigo o presa a transformarse en aliado. Al convertir, atacar, curar o proteger, los animales pasan de pertenecer a un ejército a formar parte de otro. Los diablos, a su vez, actúan por caminos eficaces para ensanchar sus filas, ya sea gracias al amplio espectro del concepto de pecado o la acción precisa de las sombras pesadas. En la narrativa local sobre el origen del diablo en la tierra, se dice que éste, al introducir el dedo en un pozo, hizo surgir diablos como él, lo que provocó el castigo divino y su expulsión del cielo. Así se convirtió en el ángel caído. Esta metáfora de la penetración genera un engendramiento prohibido que sitúa a la sexualidad como uno de los temas importantes para este contexto.

El sexo y la fertilidad del mundo de abajo. La expulsión del cielo, por lo tanto, el vagabundeo del alma-sombra. En la Costa se dice que “las sombras malas andan con el diablo, son de él”. El pacto con el diablo, rumor común en esta región, es la forma básica del contrato y la adhesión a sus filas, pero también el asesinato o la ausencia de los rituales mortuorios correspondientes, que sirven para encaminar cada entidad anímica a su lugar. Sin embargo, el diablo no es una entidad de carácter maligno, es poderoso y delicado a la vez, puede hacer daño, pero también es dueño de los animales, señor del monte, propietario de las riquezas de abajo. Una versión heredada de la época virreinal, que propicia la combinación de personajes, capacidades y propiedades, que comparten tanto los pueblos indígenas como los afrodescendientes. El diablo engrosa sus filas con la pléyade de los ancestros que, muy a su manera,

vela por sus descendientes. Por todas estas causas, los colectivos buscan aumentar su número, lo que constituye su primer rasgo en común.

El segundo rasgo que comparten diablos y nahuales es la incorporación de la otredad por medio de la depredación o el sacrificio. Las manadas de animales entablan un intercambio de agresiones sin fin, en el que las almas débiles son raptadas y agravadas por la enfermedad de monte. En algunos casos se salvan y en otros son sacrificadas. En cierto sentido, la enfermedad de monte —que culmina con la incorporación del tonal y su destino al cuerpo humano— ofrece un muerto a la tierra.

Diablos y nahuales: convertirse en ancestro benefactor

Roberto Martínez, con base en su estudio etnohistórico sobre los nahuas del siglo XVI, dice que “la función del *nahualli* es doble. Por un lado, obtiene la lluvia, la fertilidad y los alimentos para los hombres a través de ofrendas y sacrificios que constituyen promesas de pago, por el otro, asegura el reembolso de la deuda enviando la muerte y la enfermedad a los humanos” (2008: 6). Visto así, el nahualismo pone en circulación las almas, un cuerpo a la tierra y un alma al cielo, una sombra al panteón y un tonal que desaparece. Guilhelm Olivier lo explica en estos términos:

En efecto, vimos que en ocasiones se identificaba al dueño del monte y de los animales con el diablo. Sin embargo, como lo señalan atinadamente López Austin y López Luján (2009: 125-127), independientemente de las influencias cristianas, es muy importante en la cosmovisión mesoamericana el concepto del pacto sobrenatural con el dueño del monte, quien, como señor del inframundo, suele recibir los cuerpos de los difuntos a cambio de los dones que otorgó a los mortales (2015: 257).

Así, las fiestas de muertos y otras ceremonias confluyen en los mismos propósitos: “los rituales agrícolas constituyen variantes de la Fiesta de Muertos, pues se basan en concepciones similares acerca del intercambio simbólico, ya que otorgan una función organizadora a los ancestros en los procesos biológicos” (Medina, 2001: 130).

Una de las interrogantes a resolver sobre esta mesoamericanización de los negros es cómo opera la mezcla de la concepción católica originaria del diablo —como símbolo del mal— con su papel como “benefactor” en la danza de los diablos, como numen del inframundo mesoamericano.³ Las analogías entre el nahualismo y la danza de los diablos posibilitan descubrir paradigmas de la memoria ritual de los pueblos negros, pues en principio los afrodescendientes se apropian de una creencia fundamental del mundo indígena, y mediante esa representación, construyen un tipo de alma para sí. La danza de los diablos se antoja como una potente analogía de las batallas de las huestes de animales que brindan a la tierra la sustancia vital del cuerpo del muerto a cambio de asegurar la subsistencia. Se asoma también la escenificación de la captura de un nuevo muerto para el más allá, lo cual otorgaría al nahual una especie de vínculo con la idea de un sacrificio sustentador. La idea de cuerpos o entidades que pueden sustituirse se observa en la utilización de los nahuales pequeños como carne de cañón por parte del curandero, circuito de acciones que describen a la perfección la sustitución de un cuerpo por otro para atrasar un poco su destino final. Contar con varios nahuales como símbolo de poder no es más que la capacidad de retardar la muerte, es decir, dominar la muerte al accionar y negociar vidas.

3 Francisco Ziga me recordó que esa dualidad, bueno y malo, está presente en muchos otros casos, como en Tatachú, el Cristo negro de Huaxpaltepec, pues los viernes se le piden cosas malas y se acude a la iglesia para hacerlo (comunicación personal, 6 de abril de 2020).

Jaguar y venado, una relación intensa

Considero pertinente analizar la relación simbólica entre el jaguar, el venado y su presencia en los contextos mencionados. En la danza de los diablos, la máscara tradicional es de piel y astas de venado. En la Costa Chica, la construcción epistemológica en torno a los tigres evidencia su representación como la entidad anímica por excelencia, aunque haya nahuales de cualquier animal, como dicen en las comunidades negras.

El venado mexicano —*Odocoileus virginianus*—, con múltiples subespecies en el continente americano, es la presa de cacería más grande en esta región, aunque le sigue el tapir, casi extinto, que apenas se menciona. El venado es apreciado como alimento por su abundante carne, su piel se utiliza como vestido y sus astas como herramientas. Forma parte de múltiples sistemas de pensamiento indígena, desde las grandes mitologías, como la de los huicholes (Neurath, 2008), hasta las menores (Viveiros, 2009); es decir, está presente en la narrativa general sobre el monte y el devenir del hombre en su relación con los seres que lo habitan.

La identificación de la presa con el venado es inmediata, así como la asociación del tigre como el depredador más poderoso: venado y jaguar aparecen como antagonistas en una relación que se canta y se baila, se piensa y se reza, se gestualiza y se habla en múltiples idiomas en todo México. Considero que la relación entre estos polos fue incorporada al concepto de persona en los pueblos negros y se manifiesta en principio en las entidades anímicas, por lo tanto, en la figuración de las almas en la fiesta de los difuntos, en esta corporeización de los espíritus de los muertos, los diablos, en la que se incluye la relación polar entre el depredador, el tigre, y la presa, el venado, que revela una relación de suma importancia para los pueblos negros. Hay algo en el hecho de que los nahuales más comunes sean los

tigres, es decir, el jaguar, y en que los diablos tengan como rostro el venado.

Los diablos con rostro de venado representan a los seres de abajo, los dueños de la riqueza del monte, que actúan también como depredadores. En este sentido, las representaciones del venado en otras regiones de México no son unívocas. Olivier menciona la presencia de un ser quimérico, pues “los informantes de Sahagún (*Códice florentino*, libro 11: 5-6; 2000: 990) aseguran que tiene la apariencia de un venado, pero con dientes de puma y una especie de espólón de metal (*tepuzchicollí*) en los tobillos” (2015: 242), una especie de puma-venado, un *mazamiztli*, que “actúa como depredador, y los informantes de Sahagún lo calificaron como *tequanj*, ‘comedor de hombres’” (2015: 243). La oscilación del “venado como un comedor que ha comido” o de “venado caníbal que se convierte en comida para los hombres” es muy común y hace referencia a un “amplio complejo ideológico en el cual las posiciones respectivas del cazador y de su presa están marcadas por una peligrosa ambigüedad” (2015: 243).

Pero el venado también es la víctima de cazadores o el animal idóneo para el sacrificio, “llegando incluso a sustituir a los hombres destinados a la muerte ritual” (Olivier, 2015: 310). No es casual que en la narrativa de los nahuales en la Costa Chica no haya escuchado jamás sobre un nahual de venado y casi siempre de tigres y lagartos. Así, el venado y el jaguar constituyen en su simbología esta ideología cinegética asociada a la guerra y el sacrificio, y según las palabras de Olivier, el fundamento mismo del poder en Mesoamérica (2015: 463).

Aunque la semántica de la dualidad venado-jaguar es sumamente poderosa, si la analizamos desde el punto de vista de sus usos en las danzas, podemos encontrar otras vetas de interpretación: ¿por qué los diablos ostentan, con las máscaras, ser animales-presas, como venado, caballo, chivo, en evidente relación antagónica con el jaguar y el cocodrilo, los



NATALIA GABAYET ▶ Diablos de Cuajinicuilapa, Guerrero.

nahuales depredadores más importantes del monte y las aguas? La relación entre ambas categorías, predadores-presas, se inscribe en el marco de una oposición: la animalidad, esencia de los nahuales, parece una verdad muda en los diablos. Está al frente, pues la máscara es zoomorfa y los diablos miran desde su animalidad, tienen gestos de animales, pero no se habla de esa animalidad. Resulta paradójico que los diablos representen visualmente a las presas —astas, piel de venado y pelo de caballo— cuando, al mismo tiempo, tienen actitudes de depredadores.

Veamos cómo se puede extender esta analogía a los nahuales y el sacrificio para entender los aspectos zoomorfos de las máscaras de los diablos en

ese contexto. Los hombres-animales son dirigidos por un jefe nahual, convertidor y curador, que tiene como par la figura del Diablo Mayor y la Minga, que encabezan un colectivo, ordenado por una jerarquía basada en edades y con tintes bélicos. Los dos grupos conforman una organización definida y tienen un halo de brozas⁴ peculiares que hablan la lengua de los animales.

4 Las brozas eran grupos de hombres armados que funcionaban como un ejército irregular, con un papel importante en la Independencia y la Revolución. Las brozas también fueron importantes como parte de las dinámicas de los negros cimarrones.

Entre otras similitudes, diablos y nahuales viven en un mundo paralelo: utilizan la misma evocación sonora —rugen como animales bravos—, les gusta capturar niños, son comandados por un jefe y su función, sobre todo, es apropiarse de las entidades anímicas de los otros para convertirlos en parte del colectivo. Ambos grupos de seres sobrenaturales son valientes, fuertes y guerreros. Al igual que los nahuales, pueden ser presas o depredadores, según el lugar que ocupen en la secuencia de acciones de la enfermedad de monte.

Como consecuencia de esta suma ambivalente, los diablos se identifican también como víctimas y victimarios del sacrificio de entidades anímicas. Ellos fueron sacrificados a su vez. La representación de los muertos por medio de la figuración zoológica muestra también esta faceta. En un solo personaje quimérico se reúnen el danzante diablo, el sacrificador y la víctima. Aquello que se evidencia en los nahuales en los síntomas corporales del “enfermo de monte” y se explica en la oralidad sobre el padecimiento, lo porta la máscara del diablo danzante.

Tambor de fricción

Un elemento que permite establecer universos comunes en estos contextos rituales en apariencia desconectados es el *teconte* o tambor de fricción, también conocido como bote o tigrero, a cuyo sonido se le llama rugido. Tambores similares al *teconte* todavía se escuchan en el sureste mexicano para llamar al puma o jaguar y cazarlo. Durante la danza de los diablos, la música es provista por una armónica, una quijada de res y un *teconte*. Hasta hace algunas décadas, el bote también era utilizado por el curandero para atraer el tono perdido y curar al enfermo (Aguirre, 1989). Este instrumento adquiere un perfil singular si lo entendemos como un objeto activo, convertido, de hecho, en sujeto que influye en la acción ritual, un objeto que tiene “agencia”, es decir, poder.

Para que este instrumento adquiriera esta voz poderosa de los espíritus sucede lo que Julien Bonhomme (2014: 105) define como el engendramiento de una imagen en sinestesia, es decir, la asimilación conjunta de sensaciones de varios sentidos en un mismo acto perceptivo que entrelaza lo visible y lo sonoro. De acuerdo con el contexto ritual, el acto adquiere un iconismo sonoro y soporte indexical (Bonhomme, 2014: 108), esto es, una presencia otra, pues el tambor de fricción adquiere el modelo icónico de un ser zoomorfo que evoca el jaguar, lo que significa que “la agentividad humana se borra para dejar aparecer aquella que se presta al objeto”. Esta operación de animación ritual consiste en movilizar y encarnar los componentes más sobresalientes del ser (Bonhomme, 2014: 108–109). En efecto, al percutir el *teconte* sucede un engendramiento a partir de dos registros de la percepción: el tambor de fricción que ruge. Se produce lo que Carlo Severi (2007: 16) define como el nacimiento de una voz, a la vez compleja e imprevista, que es también imagen: producción de una presencia hasta ese momento ausente. La onomatopeya del jaguar presente en el *teconte* adquiere una significación potente, en especial si se articulan los espacios rituales en los que se utiliza el instrumento.

La voz del tambor es la voz del tigre y al mismo tiempo es el lenguaje de los nahuales, marca el ritmo en la danza de los muertos e instaura la presencia del tigre en ambos contextos rituales. Rugen los diablos al bailar, rugen los nahuales en el monte y ruge el curandero cuando cura: el sonido mismo tiene la cualidad de curar cuando “le pone mano” al enfermo. Bufan los humanos cuando los toma su espíritu animal, bufan los nahuales en el monte para asustar. En las narraciones sobre nahuales, el sonido ocupa un lugar privilegiado. Así lo dice Carlos Ruiz: “en suma, el sistema de tensión y la morfología del instrumento, la asociación con leopardos/jaguars, su enlace con los ancestros y el contexto de las danzas, y la relación con los poderes de transformación de

humanos en animales nos sugiere un vínculo con la región de los pastizales de Camerún” (2019: 262).⁵

Los diablos, así como los nahuales y curanderos, utilizan la misma evocación sonora de los animales, pero no de cualquiera, sino la voz del depredador mesoamericano por excelencia: el jaguar. Si el curandero nahual y los diablos, que parecen no tener una relación directa, se asocian por la evocación sonora del tigrero, podemos deducir que existe una significación que se entrelaza con la máscara de animales presa y varios de los gestos de la danza. El bote, entonces, habla la lengua de los espíritus, conjunta en su ritmo una imagen compleja por medio de una tecnología sonora.

Conjunción de identidades

Entre las tradiciones culturales involucradas en este caso se encuentran, por un lado, la religión católica, impuesta desde el periodo colonial, y la religiosa mesoamericana preexistente, y por el otro, la particularidad histórica de la población de origen africano en México. La representación del otro, con todo su bagaje cultural, se propaga por los espacios rituales y define su propia concepción de persona y una visión del mundo de los negros de la Costa Chica. Entre estos espacios rituales ocurre en efecto la transmutación de los seres, pues las relaciones dentro de los colectivos logran reunir lo que en apariencia vive en compartimentos culturales separados.

La memoria ritual es al mismo tiempo una técnica de propagación del conocimiento, de conocimiento histórico, y un sistema de pensamiento visual. En un primer nivel, la danza de los diablos habla de la identificación de los pueblos afrodescendientes como caporales y cuidadores de ganado. La celebración carnavalesca anual en honor a los muertos viejos oscila constantemente entre la guerra y la sexualidad. Los espíritus de los muertos viejos se representan harapientos y sucios, mientras los diablos representan un

cierto ideal: valientes, transgresores, lúdicos y eróticos. Cuando los negros se representan a sí mismos en forma de diablos, juegan con el discurso en un gesto que más que sumisión parece resistencia. Sólo el diablo en su capacidad de transmutación, como ente singular y todopoderoso, es capaz de tener “tono”:

Las orejas del burro de la máscara son las orejas del burro que quemaron los niños. El diablo se les presentó de esa forma, él tiene poderes. Agarra la forma de lo que sea, flaco, gordo, la carcasa. Es ligero. Las barbas [...] es como él anda en el monte, pero se aparece como quiere. Se pone la apariencia de animales de la casa, domésticos, pues —vaca, perro, gallo, guajolote, chivo, caballo—, para andar por acá, con los vivos. Cuando anda en el monte agarra su tono (entrevista de Claudia Lora con don Enrique, El Quizá, Guerrero, en Lora y Gabayet, 2008).

En su opuesto, su reflejo, un testimonio dice así:

Los gestos, los movimientos, como son un animal, porque en una ocasión vi a un tigre, una tigra y un tigrillo; ahí me di cuenta que, cuando íbamos para el campo con mi hermano, la tigra adelante, el tigrillo en medio y el tigre se quedaba cuidando, cuando iba pasando el camino, vi los movimientos que se hacen en animal y la danza. Se quedó parado hasta que pasó el tigrillo, como vigilando; vi cierto movimiento que van de la mano (entrevista con Cuco, Ometepec, Guerrero, 2001).

Es así que los diablos actúan como depredadores, como el tigre y el cocodrilo, pero detentan fisonomía

5 “In sum, the tension system and morphology of the instrument, the symbolic associations with leopards/jaguars, their link with the ancestors and dance contexts, and the relation with powers of transformation of humans into animals, give us clues to suggest a bond with Cameroon Grasslands region”.

de venado, caballo o chivo. Son la acumulación de rasgos antagónicos en un solo personaje. Son, simplemente, ambas cosas. La máscara de los diablos representa la presa —es decir, a la víctima— y los gestos aluden a los nahuales, reunidos en un solo personaje quimérico: el danzante diablo, el sacrificador y la víctima. El tigre se esconde en esta relación quimérica, pues sólo aparece con el sonido, pone en escena el orden relacional y se muestra en la evocación sonora del bule y el rugido de los diablos.

Esta danza podría ser la escenificación disimulada de un gran ritual de guerra y sacrificio. Entonces, el curandero nahual no es propiamente un chamán, sino un guerrero, semejante a los diablos, introyección del otro, el otro indígena, el otro tigre, el tigre escondido.

Vaqueros, diablos y nahuales

Los diablos son también vaqueros, liderados por un capataz, como se hacía desde antaño para manejar las recuas de ganado trashumante en el lomerío costeño. Así se rememora de manera directa ese pasado ganadero. Veamos cómo la domesticación animal entra en el juego de las relaciones con entidades no humanas, para entender qué sucede con el antagonismo que representan la protección y la depredación en los colectivos jerarquizados de nahuales, diablos y vaqueros.

La domesticación se asocia a una relación de protección (Hamayon, 1990; Descola, 2005). En Cuajinicuilapa, Guerrero, el mito de origen de la ganadería narra cómo san Nicolás domestica un toro salvaje para que los afrodescendientes puedan dedicarse a la ganadería, lo que establece una relación de protección, producción y transmisión por medio del ganado. No en balde le llaman Papa Nico.

La misma relación de protección se advierte en el nahualismo de los pueblos negros, en los que el jefe de los ejércitos de tonales —como en la danza

de los diablos, el Diablo Mayor y la Minga—, alimenta, cuida, regaña y enseña a sus pupilos, les da un trato de hijos, al mismo tiempo que es una especie de capataz o vaquero a cargo de una recua. Los pastores no humanos pero humanizados, en figuración de diablo y nahual, protegen a sus colectivos, semejantes a rebaños, recuas o manadas.

En el esquema morfológico en el que se instaura la protección, ésta se transforma en depredación anímica en algún momento. La relación predominante entre estos no humanos es la filiación, luego el sacrificio y la depredación. San Nicolás es un santo negro que concede a los pueblos negros el don de la ganadería como forma de subsistencia, con la domesticación del toro salvaje (Neff y Gutiérrez, 1985: 28). Además de la protección que otorga a quienes se le entregan en manda, el santo se opone a la depredación y el sacrificio de diablos y nahuales. El santo benefactor logra erradicar lo “salvaje”, lo “violento”, lo “animal” del diablo como dueño del monte y de los animales para que el toro entre en la iglesia y se postre a sus pies, como sucede en Cuajinicuilapa, Guerrero.

Los nahuales, así como los diablos y los vaqueros, son homologados en su estructura porque forman parte de una jerarquía de poder que aglutina una multiplicidad de identidades, como el curandero nahual, el capataz o “tenango”, la Minga y los diablos, en un nivel intermedio, y más arriba los santos y el Diablo Mayor. El encuentro entre tres culturas se condensa en la aseveración de que el niño que se convertirá en nahual, es decir, al que se le otorgará un animal compañero, no debe estar bautizado por el rito católico. Vemos la confluencia de la persona afrodescendiente como sujeto, los amerindios que “hacen animales”, que dan una coesencia animal al individuo, y la confrontación abierta con el bautizo de la Iglesia católica. El postulado de que la conversión nahualista es una oposición a la conversión católica debe considerarse como el establecimiento de un contexto que reside en el interior de

la persona negra, por lo que podríamos hablar de un conflicto estructural asumido en la coexistencia de tres tradiciones. Capturados en el sobrenaturalismo indígena, los morenos sugieren “que los indios tienen una fuerza extraña para los no indios, pero también que los morenos son de alguna manera como indios porque están muy afectados por esta fuerza” (Lewis, 2000: 907). Respecto al carácter relacional y construido de la identidad étnica como producto de la interacción y relación con los otros, dice Ziga:

La danza es un claro ejemplo de la existencia de fronteras difusas, permeables y borrosas entre negros e indígenas. A partir del ámbito de los mitos afroamericanos e indígenas, sostengo en otra parte (Ziga, 2008), que las significaciones y el préstamo material constituyen un derrumbamiento de la idea de la “fricción permanente” (2013: 98).

Por ejemplo, en Huaxpaltepec, pueblo mixteco de la Costa, vecino de los pueblos afrodescendientes, durante el carnaval, la danza de los tejorones está

constituida por “danzantes indígenas con máscaras de rasgos de gente negra de la región”, en ella “se crea una representación del ‘otro’, de la población negra; [se] dramatiza esa imagen, pero la puesta en escena implica un manejo de las disposiciones de ese ‘otro’, comportamiento que finalmente se incorpora en las disposiciones propias del grupo que lo interpreta, transformándose en esa relación” (Ziga, 2016: 2).

Al respecto, Goldman dice que lo “afroindígena” es “una tercera vía, con sus propias características”, que la “relación que el grupo establece entre africanos e indígenas no es sólo una relación de proximidad entre dos mundos paralelos”, sino “una fusión o intersección entre estos dos mundos” (2021: 9). A lo largo de este texto he intentado demostrar que esta tercera vía, en la Costa Chica, encontró su camino en la conceptualización del cuerpo y las entidades que lo animan, y convirtió el concepto de persona en un escenario de memoria, ritual e histórica, presente y pasada, en el que la experiencia y la evocación ponen en juego tres contextos culturales que crean una cultura ternaria nueva, que se expresa en las danzas. **D**

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1989 [1958], *Cuijila, esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica (Lecturas Mexicanas), México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1996, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.
- Bonhomme, Julien, 2014, “La voix du mongongo ou comment faire parler un arc musical”, en Carlos Fausto y Carlo Severi (eds.), *L’image rituelle*, L’Hérne (Cahiers d’anthropologie sociale, 10), París, pp. 93-111.
- Dehouve, Danièle, 2008, “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Cuadernos de Etnología 4. Diario de campo*, núm. 98, pp. 1-39.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.
- Fausto, Carlos y David Rodgers, 1999, “Of Enemies and Pets”, en *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 4, pp. 933-956.
- Flanet, Veronique, 1977, *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Gabayet, Natalia, 2018, *Vaqueros, diablos y nahuales. Memoria ritual y concepto de persona entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, tesis de doctorado en antropología social y etnología, École des hautes études en sciences sociales, París.
- Goldman, Marcio, 2021, “Nada es igual: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas”, en María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*, SB, Buenos Aires, pp. 65-98.
- Hamayon, Roberte, 1990, *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*, Société d’ethnologie, Nanterre.

- Lewis, Laura, 2000, "Blacks, Black Indians, Afromexicans: The Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican 'Moreno' Community (Guerrero)", en *American Ethnologist*, vol. 27, núm. 4, pp. 898-926.
- Martínez, Roberto, 2008, "El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones animicas", en *Journal de la Société d'Américanistes*, vol. 93, núm. 2, pp. 7-49.
- Medina, Andrés, 2001, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 66-163.
- Millán, Saúl, 2014, "Animales, ofrendas y sacrificios en dos pueblos indígenas de Mesoamérica", en *Dimensión Antropológica*, año 21, vol. 62, pp. 7-24.
- Motta, Arturo, 2006, "Tras la heteroidentificación. El 'movimiento negro' costachiquense y la selección de marbetes étnicos", en *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 38, pp. 115-150.
- Neurath, Johannes, 2008, "Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 94, núm. 1, pp. 251-283.
- Olivier, Guilhem, 2015, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Ruiz, Carlos, 2019, "An African Ancestor: The Friction Drum Bote of Costa Chica, Mexico", en Gisa Jähnichen (ed.), *Studia Instrumentorum Musicae Popularis (SIMP). New Series 6*, Logos, Berlín, pp. 245-264.
- Severi, Carlo, 2007, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly, París.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, París.
- Ziga, Francisco, 2013, *Ritualidad y temporalidad en horizontes culturales diferenciados. La Costa Chica de Oaxaca*, tesis de doctorado en ciencias agrarias, Universidad Autónoma Chapingo-Departamento de Sociología Rural, Chapingo.
- , 2016, "El gusto: una forma de estar en el mundo", ponencia presentada en el VIII Coloquio Afroamérica "Afroamérica: todas las voces", Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México.

Filmografía

- Lora, Claudia y Natalia Gabayet (dirs.), 2008, *El juego de los diablos. Celebración de muertos en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Entrevistas

- Cuco, Ometepec, Guerrero, 2001.