

Afromestizos: ¿etnización o re-creación cultural en la Costa Chica de México?*

Carlos Correa Angulo¹

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS)-Unidad Pacífico Sur
(México)

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo revisar las posiciones actuales sobre el debate que teóricos-académicos y organizaciones civiles (movimientos sociales) sostienen en torno a la temática de los afrodescendientes en México. Por cuestiones de espacio, no abordaré aspectos de índole histórica sobre el arribo, desarrollo y representación de las poblaciones con ascendencia africana a lo largo de los períodos colonial y poscolonial, sino que me centraré específicamente en la población afrodescendiente asentada en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, con el fin de contextualizar el debate y los enfoques aproximativos que se derivan de éste.

Palabras clave: afrodescendientes, mestizaje, etnización, cultura, identidad

Abstract

The main goal of this paper is to analyze the current views about the debate that academics, theorists, and civil organizations (social movements) have about the topics related to afro descendants in Mexico. My interest is not to revise the arrival, development, and representation of these communities following a historical path in the colonial or postcolonial time. My purpose is to concentrate on the afro descendent communities already established in what is called "La Costa Chica" in relation to the people living in Guerrero and Oaxaca, and in order to contextualize in this area what is the debate that has surged about these communities and what the approaches coming from this debate are.

Key words: afro-descendants, mestizaje, ethnicity, culture, identity

* Afromestizos: ethnicity or cultural re-recreation in Mexican Costa Chica?

Recibido: Marzo, 2012 - Aprobado: Julio, 2012.

¹ Profesional en Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena. Candidato a Magíster en Antropología Social del CIESAS (México). Miembro del Grupo de Investigación "Texcultura". e-mail:carlosenriq2004@yahoo.es

Estudiar el debate sobre los afrodescendientes² en México nos sitúa en las heterogéneas perspectivas que académicos y activistas sociales están asumiendo para evaluar, intervenir y representar a las poblaciones afrodescendientes, lo que nos permite, a su vez, entender ciertas lógicas respecto a las maneras como se construyen procesos identitarios y de representación de las alteridades en el territorio mexicano. Así mismo, la revisión de los debates nos permite señalar las divergencias y los puntos de encuentro, y plantear estrategias metodológico-epistémicas a partir de las cuales estudiar la situación de las poblaciones afroestizas en el México de hoy, sin perder de vista la historicidad implícita en todo proceso de construcción de identidades étnicas, culturales, regionales o colectivas.

Antes de entrar de lleno con el tema que nos atañe, considero necesario hacer algunas anotaciones con respecto al papel de la antropología mexicana en la participación de proyectos políticos nacionales, así como en la cuestión del mestizaje y la encarnación de la alteridad en México. Por el momento, podemos afirmar que el debate de la referencia es inacabado; sostiene diversos puntos de vista alimentados de influencias externas e internas; está plagado de contradicciones y cada vez más adquiere resonancia en espacios públicos de participación ciudadana³.

1. Antropología mexicana: afrodescendientes, mestizaje y alteridad

El desarrollo de la antropología en México siempre ha estado relacionado con la continuación de procesos sociales y políticos con amplias implicaciones en los planos regionales y locales de la sociedad nacional. El país, con una historia de sagas revolucionarias, fue el único en América Latina en desmontar regímenes oligárquicos que durante mucho tiempo definieron el ambiente social de la población, donde las opresiones, desigualdades y relaciones de marginación so-

² Empleo el término “afrodescendiente” tomado del consenso general al que se llegó en la cumbre de Durban (2001) para diferenciar nominalmente a la población de origen africano en Latinoamérica de los afroamericanos en EE.UU. No obstante, soy consciente de que en la Costa Chica existen categorías de uso local para referirse a esta población y para autodefinirse (categorías de uso que se distancian bastante del término “afrodescendiente”, más frecuente en los debates académicos y entre algunos activistas sociales).

³ El 21 de octubre del presente año se celebró el Foro Político sobre Poblaciones Afrodescendientes en Charco Redondo, municipio de la Costa Chica-Oaxaca. En este escenario coincidieron amplios sectores de la población civil, organizaciones “afro” y una cuota bastante diversa de académicos que trabajan la temática de los pueblos negros en México.

cial alcanzaron índices considerables (Cano; Vaughan; Olcott, 2009). La revolución zapatista y sus efectos en la re-organización social, política y económica del país, son innegables actualmente, y siguen cristalizándose en el espíritu de muchos proyectos locales, regionales y estatales, a través de los cuales la realidad mexicana se ve sumida en una serie de cambios continuos.

En razón de ello, la antropología mexicana estuvo orientada a evaluar, generar y participar en los procesos de cambios sociales que derivaron en acciones políticas incluyentes y adecuadas a la situación del país, buscando incidir de manera activa en la creación de políticas públicas. La política nacional indigenista (1940-1960) es uno de los referentes más aludidos por una corriente bastante significativa de antropólogos en México. Constituyó durante mucho tiempo el proyecto político a través del cual el Estado representaba y concebía a la población indígena como portadora de un legado histórico trascendental, cuyo propósito era construir el imaginario nacional, pero en unas condiciones de atraso y de atavismos de las cuales era necesario sustraerla, puesto que le impedían desarrollarse e integrarse a la sociedad nacional, asumida mayoritariamente como mestiza (recuérdese, en especial, la creación del Instituto Nacional Indigenista [INI] en 1948).

De este modo, los proyectos integracionistas, diseñados desde el Estado mismo, centraron su interés exclusivamente en las comunidades indígenas, omitiendo a los afrodescendientes del panorama político nacional. Estas omisiones no eran dadas de manera fortuita. Para ello se basaban en la creencia de que las poblaciones con ascendencia africana, antes dispersas por todo el territorio nacional mexicano, se fueron “diluyendo”, mezclándose con el resto de la población, hasta casi desaparecer, e integrándose de manera tan efectiva que resultaba imposible distinguirlas ya. Al menos, en amplios sectores de las élites nacionales y académicas, el mestizaje era una creencia naturalizada.

Uno de los primeros en advertir este acelerado *mestizaje* de la población negra en México fue Aguirre Beltrán (1946), quien concentró parte de sus esfuerzos investigativos en indagar acerca de la presencia y el papel de la población africana en México y sus aportes a la cultura nacional. En un trabajo etnográfico realizado en años siguientes, señalaba que no quedaban rasgos suficientemente visibles para identificar a la población afrodescendiente, pues los referidos a los patrones culturales rápidamente se estaban transformando a causa de las relaciones inter-grupales de los afromestizos con otros grupos de la región, y los rasgos raciales se

atenuaban mucho más rápido como consecuencia de los procesos de mestizaje biológico (Aguirre Beltrán, 1958).

Aunque el trabajo pionero de Aguirre Beltrán se caracterizó por su riqueza etnográfica y abundancia en detalles, no tuvo muchos seguidores, y las tesis del mestizaje con respecto a esta población fueron tan impactantes que durante mucho tiempo no se continuaron trabajos sobre los afrodescendientes en México, puesto que, en contraste con las poblaciones indígenas, éstos carecían de rasgos y criterios válidos para enarbolar una “autenticidad étnica” (Hoffmann, 2006: 113). Así, la antropología mexicana dirigió sus esfuerzos a sentar las bases sobre la participación de la academia en cuestiones estatales y a la constitución de una corriente antropológica aplicada con el ánimo de revertir las desigualdades sociales y fortalecer las bases teóricas y metodológicas de la disciplina en México. Las poblaciones afrodescendientes, por su parte, se asimilaron a la clase campesina trabajadora, rural y mestiza del país, sin constituir un grupo diferenciado, ni ser reconocido como tal.

La relación entre las poblaciones afrodescendientes en México con los procesos de mestizajes puede entenderse desde dos aspectos diferentes. Por un lado, el mestizaje en México, como proceso ideológico, político y oficial, al igual que en el resto de Latinoamérica, fue un proyecto liderado por las élites durante el siglo XIX y posteriormente en el siglo XX, con la idea de la conformación de una “raza cósmica” nacional (Vasconcelos, 1958, citado por Hoffmann, 2006: 117), no indígena, no negra; blanca, aunque no blanca. Este proyecto implicaba la asimilación de las comunidades indígenas por la nación a través de una integración paulatina, donde se fueran eliminando las especificidades raciales, étnicas y culturales que obstaculizaban su entrada en la condición moderna.

El mestizaje se entiende aquí como una ideología que homogeniza la diferencia y elimina las “imperfecciones”. Por otro lado, se concibe como un proceso dinámico, como un crisol de fuerzas y de arenas movedizas donde las personas luchan por definir sus categorías de adscripción étnica, afianzando el hecho de ser mestizos (De la Cadena, 2000). En este proceso se establecen dos necesidades opuestas: se busca una nueva definición identitaria sin tener que renunciar a sus “raíces indígenas”, pero a la vez tomando distancia de tal condición a través de múltiples marcadores de distinción social como la educación y algunos dispositivos culturales y morales.

El mestizaje, así visto, deja de ser un proyecto oficial e ideológico y se convierte en una opción socio-grupal que relaciona al individuo

y su cultura, agenciado ya no de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba. Es decir, desde la cotidianidad, las subjetividades y las escogencias personales, hasta las esferas públicas, políticas y culturales. No obstante, posiciones intermedias e intersticiales señalan que el mestizaje, más que corresponder a una oposición dialéctica entre una imposición (de arriba hacia abajo), o a una escogencia consciente de filiación étnica de *desindianización*, o de “blanqueamiento”, es una “reiteración continua de la diversidad y la diferencia” (Wade, 2010).

En este sentido, el mestizaje esconde las diferenciaciones racial-culturales, pero no las elimina, pues éstas se reproducen en las interacciones cotidianas y son parte de las construcciones de identidades para la diferenciación de unos grupos respecto de los otros. De esta manera, vemos cómo las poblaciones afroestizas de la Costa Chica se enfrentan con las barreras invisibles, silenciosas y persistentes que determinan el color, la apariencia y las fórmulas lingüísticas del habla, que provocan relaciones de discriminación racial en la región, sin pretender reducir estas discriminaciones sólo a los aspectos señalados (Flores, 2006: n.1, p. 8). Así, en algunos contextos se es “negro”; “moreno”, en otros; “mexicano” o “afroestizo”, afirmando, eludiendo o negando la diferencia, según las circunstancias, las conveniencias y los contextos.

Podemos afirmar, pues, que cuando en México se habla de la alteridad –concepto que desde la antropología se refiere a las formas de pensar, concebir y representar a los “otros” en una relación de igualdad en la diferencia y de diferencia en la igualdad (Krotz, 2002)–, los afroestizos parecen no figurar dentro del marco de representaciones socio-grupales, ya que su presencia muchas veces ha sido omitida y dejada de lado *dentro* y *fuera* de los proyectos de construcción de la nación, con todo lo que esto implica. Se sabe que la población negra fue significativa durante los siglos XVI y XVII, como lo demuestran algunos estudios sobre el arribo de los africanos; su distribución en los territorios mexicanos y sus ocupaciones (Aguirre Beltrán, 1946), o su participación en procesos sociales revolucionarios (Beezley, 2007). Pero el interés por la población afrodescendiente en México, y en la Costa Chica específicamente, ha sido una historia de interrupciones, omisiones, apariciones fugaces, vueltas al silencio y folclorizaciones.

Un cierto porcentaje de la población nacional concuerda en reconocer la presencia de los afrodescendientes en los períodos tempranos de la Colonia: señala la trata esclavista, recuerda lúgubrememente el arribo de personas “negras” que hablaban unas lenguas africanas y que

se desempeñaron en actividades como la minería, los ranchos, los cultivos de algodón y que algunas veces fungían como capataces en las grandes haciendas de ganado españolas. Pero esa “otredad” sigue siendo representada, sin duda, por los indígenas mexicanos, debido a su significativo papel en la construcción de la nación y al invaluable legado patrimonial que todavía perdura y que trata de rescatarse según la lógica de exaltación del “indio muerto”, su grandeza y sus “herencias ancestrales”. En contraste, cuando se trata del “otro-negro”, “ ‘la identidad negra’ se maneja en el registro del folclor y en la crónica histórica, más que incluida en un proceso cultural o social contemporáneo” (Hoffmann, 2007b: 2).

Sin negar que actualmente muchas comunidades indígenas padecen el rechazo y la discriminación, afrontando altos índices de pobreza y marginalidad, no cabe duda que han logrado tener una representatividad en el panorama político-estatal –traducida en el reconocimiento de derecho sobre el territorio, políticas educativas bilingües y algunas acciones legislativas que legitiman formas de regencia y autogobierno en las comunidades y fijan los principios de “autonomía y libre determinación”, como afirma la Legislación Internacional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, Corte Interamericana–. Las consecuencias de la Revolución Mexicana generaron espacios de representación y visibilizaron las condiciones en las que se encontraba gran parte de las poblaciones indígenas en México; pero –repetimos–, si bien sería ingenuo sostener que la población indígena disfruta de todas las garantías de autonomía y reconocimiento, como también de respeto a sus derechos, fueron pensadas en el proyecto de nación que se consolidó desde mitad del siglo XIX hasta mediados del XX (Hoffmann, 2006: 117)⁴.

Por su parte, las poblaciones afrodescendientes no fueron contempladas –por lo menos oficialmente– en este proyecto de construcción, y posteriormente ingresaron de manera conflictiva a los procesos de repartición de tierras o reparto agrario, derivados de la Revolución mexicana. Conflictos que aún prevalecen y se reflejan en los múltiples problemas agrarios acentuados mayormente en los municipios donde se ubican tales poblaciones (Moreno, 2002). Hechas las anteriores claridades, proseguiré con el punto central de este texto: presentar las diferentes posturas que académicos y actores civiles – líderes comunitarios– tienen sobre el tema de los afrodescendientes y su condición en el territorio mexicano y en la Costa Chica de

⁴ El mestizaje, como ya se demostró, no sólo se dio como proceso ideológico, sino también como un proceso social, biológico y cultural durante el siglo XVI y XVII (Aguirre Beltrán, 1994; Motta Sánchez, 2005).

Guerrero y Oaxaca (región en la que se concentra gran parte de las actividades de organizaciones civiles que trabajan por el rescate y el reconocimiento de los pueblos negros en la zona y en México). Del mismo modo, este territorio del litoral pacífico mexicano agrupa un número considerable de la población con ascendencia africana del país, junto con algunas regiones de Veracruz, el Estado de Morelos, Coahuila, y otras latitudes norteñas.

2. La Costa Chica

Ubicada en la región del pacífico sur-occidental de México, la Costa Chica está conformada por una franja de territorios que va desde el sureste de Acapulco hasta las inmediaciones del distrito de Juquila, en el municipio de Puerto Escondido (Oaxaca). Se trata de una región pluriétnica, en la que comparten sus territorios comunidades de amuzgos, náhuatl, mixes, chatinos, afromestizos, mestizos, y en menor cantidad, “blancos”. Estudios arqueológicos identifican poblamientos humanos en la Costa que se remontan al período Clásico formativo (entre los años 500 a.C. y 250 d. C.), según vestigios hallados en los alrededores del parque de Chacahua. Algunos cambios en los patrones de uso del suelo en la cuenca superior del Río Verde propiciaron el crecimiento de su población, la cual no era muy numerosa.

La incursión hispánica trajo consigo efectos devastadores para las dispersas poblaciones de la costa. El contacto con los europeos desencadenó epidemias que, debido al clima tropical de la zona, se propagaron con rapidez, diezmando significativamente a dichas poblaciones. Las comunidades indígenas que sobrevivieron se replegaron a lugares recónditos de la sierra y de otras regiones, provocando un despoblamiento acelerado en la costa. La Corona española implementó así la política real de las denominadas “congregaciones”, con el fin de reunir a las pocas comunidades indígenas dispersas y cercanas a las planicies costeras, para facilitar la evangelización y su administración. Estas, sin embargo, terminaron por retirarse nuevamente (Romero Frizzi, 1998, citado por Alfaro, 2000). Paralelo a esto, la llegada de “nuevos pobladores” (esclavos africanos traídos del golfo de Guinea y de la actual República del Congo, introducidos por el puerto de Acapulco, otros por Puerto Escondido y Puerto Ángel) terminaría por modificar el panorama socio-espacial de la Costa Chica.

La población fue incrementándose paulatinamente, después del porfirato, con el ingreso de nuevas actividades agrícolas, la construcción

de vías y la intensificación de actividades comerciales de carácter inter e intrarregional (Alfaro, 2000). Los afroestizos siguieron presentes en muchas de las grandes haciendas, como la de Cortijos y Estancia Grande (actualmente municipios), entre otras. Ocuparon un papel importante como vaqueros y capataces de haciendas, por su destreza con el ganado y habilidades ecuestres, y fueron valorados por encima de los indígenas, dependiendo de su condición de hombres libres o esclavos (Motta Sánchez, 2006). Actualmente, la Costa Chica es el centro de un movimiento de reivindicación de población afrodescendiente (desde 1997 se celebran encuentros anuales de pueblos negros). Esta coyuntura etno-política, si bien es cierto que ha logrado reunir a una decena de activistas de la causa afro (Lara, 2010), ha puesto de manifiesto el debate sobre las condiciones de los afroestizos como poblaciones culturalmente diferenciadas, y por lo tanto, con derecho al reconocimiento y a la participación ciudadana como formas de inclusión políticas.

3. Los puntos del debate: etnización y re-creación cultural

Sobre los afrodescendientes y su condición actual en México, académicos y activistas sociales (sobre todo en la Costa Chica) tienen posturas diversas. Aunque no son muchos los académicos que se interesan en el tema (así como no lo son los activistas de la causa “afro”), una bibliografía cada vez mayor aparece sobre este tema. Un tanto dispersa y a veces desarticulada, las referencias bibliográficas sobre la población afroestiza de México evidencian distintas formas de aproximarse a la cuestión sobre la población negra en el país, y el disenso entre académicos y líderes civiles cobra cada vez más fuerza⁵.

Las posturas del debate sobre los afrodescendientes en México y la Costa Chica pueden resumirse en dos tendencias: las “etnizantes” y las de construcción cultural, que he llamado “re-creación cultural”. Como veremos seguidamente, estas dos tendencias son compartidas tanto por académicos como por activistas, aunque suponen contradicciones de facto constatadas en los espacios, las rutinas y los

⁵ Por cierto –a título aclaratorio–, el disenso también es frecuente entre sectores de la academia, al igual que las diferencias saltan a la vista entre organizaciones “afro”. Así, me alejo de las lecturas un tanto limitadas que remarcan una división entre académicos y organizaciones civiles sobre la negritud, como si se tratara de un duelo entre los unos contra los otros. Lecturas de este tipo no hacen más que caer en el frecuente error de homogeneizar sectores, desconocer las facciones y eludir las diferencias internas.

procesos regionales en los que participa la población afrocosta. Por “etnización” entiendo el proceso por el cual se intentan determinar ciertas especificidades culturales de grupos sociales, atribuibles a su ascendencia “originaria”, y que tienen que ver con sus rasgos fenotípicos –en alguna medida–, y con marcadores étnicos como la lengua, la vestimenta, la organización interna, sistemas de creencias, gastronomía, danzas, etc.

Existen varias formas de “etnizar” a los otros, ya sea que tengan todos los aspectos que he mencionado, o sólo se hallen presentes algunos de ellos. La etnización se da en el marco de las relaciones de poder donde la necesidad de diferenciación está implícita, por lo cual muchas de las veces resulta un proceso político en el sentido de que ocurre a partir de una posición decidida de movilización de dispositivos culturales. La población afrocosta de la Costa Chica, similar en algunos aspectos a las del resto de América Latina, no puede ser identificada tan fácilmente bajo estos criterios de marcación étnica, al no tener una lengua propia ni usar vestimentas “típicas”. Sus formas de organización social, por lo demás, están altamente mezcladas con sistemas socioculturales de la región y no representan una cosmovisión tajantemente distinta a la de sus coterráneos.

Debido a lo anterior quizás no han sido incluidos como un grupo diferenciado por las políticas federales ni estatales; tal vez por ello no existen censos oficiales que remarquen el porcentaje de la población en México, ni mucho menos acciones legislativas dirigidas a sus condiciones concretas. Aunque valdría la pena preguntarse: ¿Por qué es necesario identificar a los afrocostas como grupo étnicamente diferenciado? ¿Con qué fines? ¿Qué resonancia tendría esto en dimensiones locales? ¿Las comunidades afrocostas de la Costa Chica están realmente interesadas en presentarse como un grupo social diferenciado? Al respecto, como lo había señalado Aguirre Beltrán, existen marcas de diferenciación en los contextos cotidianos que se reflejan en las interacciones de los afrocostas con los otros, donde el color de piel, las costumbres gastronómicas y musicales, la utilización de un léxico particular, etc., dan lugar a estereotipos que se traducen en relaciones de poder que entrañan discriminaciones raciales.

En consecuencia, desde algunos sectores de la academia y facciones del movimiento costachiquense, se defiende la idea de que los afrocostas son un grupo diferenciado. Estas posturas van desde alusiones afrogenésicas, cuyos representantes son investigadores internacionales como Jaime Arocha, Ben Vilson y Bobby Vaughn,

entre otros, hasta lecturas de lo afromexicano a partir del concepto de “diáspora” (Hoffmann, 2006-2007b). El enfoque etnicista se basa en lo histórico para rastrear especificidades “negras” que permitan establecer cuáles son los rasgos que determinan, caracterizan y diferencian a los afromestizos. Así, esta tendencia esencialista se mezcla con las pretensiones políticas de construcción de la identidad afromestiza en la región que algunas organizaciones civiles, como África A.C., México Negro, etc., están fomentando. De esta manera, la cuestión del reconocimiento y el derecho a ser reconocido moviliza modelos etnicistas para sus propósitos.

Por otra parte, esta tendencia parcializa, separa y segrega a la población en grupos (Vaughn, 2004, citado por Hoffmann, 2006). De esta manera, casi se niega la existencia y presencia del mestizaje tanto cultural como biológico y se hacen lecturas de la población afro a modo de “grupo étnico” o faltos de “etnicidad”, llegando incluso a defender tesis sobre la presencia de los africanos en México antes del período hispánico (Hoffmann, 2006). Las facciones del movimiento costachiquense ven en el cimarronaje un marcador que les permite concluir que, culturalmente, los afromestizos son un grupo étnico, pues, cuando los africanos se escapaban de sus amos para conformar palenques, se preservaron los rasgos culturales negros que hoy en día están presentes en la población de la Costa Chica (Sánchez, 2006).

Visiones como estas niegan la realidad de procesos de mestizaje e interacción sociocultural atribuibles a todas las poblaciones que se relacionan con otras. Los afrodescendientes de la Costa Chica han establecido distintas dinámicas de relación social con los otros pobladores de la región. Dinámicas que tienen que ver con intercambios culturales (simbólicos, creencias), prácticos (intercambio de técnicas de producción o de oficios), y afectivos (uniones matrimoniales) (Hoffmann, 2006), lo que prueba que el “mestizaje”, entendido como fenómeno de relaciones culturales e interacciones, ha sido un proceso más o menos constante en la zona.

El enfoque esencialista del debate –que niega la realidad del mestizaje y lee a los afromestizos como un grupo étnico *a priori*– moviliza otros dispositivos teóricos relacionados con el tema de la diáspora africana. Autores como Vinson & Vauhgn (2004), en trabajos recientes sobre la población afromexicana de la Costa Chica, se sorprenden de que, pese a las similitudes fenotípicas con los afroamericanos, los afromestizos no tienen consciencia de pertenencia a una comunidad negra mucho mayor que vaya más allá de las fronteras nacionales, postulando la categoría de “negros de la diáspora”. Categoría quizá útil para analizar a los afroamericanos, pero insuficiente cuando se

le emplea para referirse a la población afroestiza de México. Para estos autores, los afrodescendientes de la Costa Chica no saben que son el resultado de una diáspora. Conocimiento que adquirirían con la migración a los Estados Unidos, o con el fortalecimiento y contacto de redes y comunidades afro internacionales. Así, “negro” no sólo se referiría al color de la piel, sino a toda una cultura, comunidad e identidad transnacional.

Saltan a la vista aspectos esencialistas y simplistas de la visión que sobre los afroestizos tienen estos investigadores y muchos otros que se inscriben en esta corriente. Proponer la categoría de “diáspora” para referirse a los afroestizos de la Costa Chica sería hacer una lectura sincrónica y esencialista de la población. El concepto de “diáspora”, aplicado al pueblo judío, entraña rasgos de homogenización cultural, pues se refiere a una condición afanada de reclamo de un territorio común, de un lugar de origen y de una cultura más o menos unificada. Los afroestizos no están mirando a África como la Tierra Madre de la que salieron y a la cual quieren regresar; tampoco se sienten parte (ni les interesa mucho) de una comunidad negra internacional a la que pertenecerían por cuestiones originarias, y también –en menor medida, pero presente– por el color de piel.

Aunque es difícil abordar una población como la afroestiza de la Costa Chica, considero que antes de patentar esquemas analíticos de la diáspora, la etnización o de estrategias de resistencia cultural (como el cimarronaje, que empieza a tomar fuerza dentro de muchos activistas costachiquenses), habría que aproximarse al tema de la población negra a partir de sus relaciones regionales, aspectos geográficos y desde el derecho, por ejemplo, que tiene toda población e individuo al no reconocimiento étnico o de identidad diferenciada. Habría que ver si a la población afroestiza le interesa construir un proyecto de identidad étnica para su reconocimiento, en vez de buscar formas para revertir el racismo y la discriminación a la que se enfrentan en contextos cotidianos regionales (si bien es cierto que quizá una forma de luchar contra esa discriminación es buscando una identidad). ¿Quiere decir entonces esto que no tienen una identidad? ¿Esa identidad tiene que ser leída (a la fuerza) como identidad étnica?

Con lo anterior, no quiero reducir a las poblaciones afroestizas únicamente a la realidad de la vivencia del racismo. Pero es innegable que, en cuanto se trata de integración en el sentido literal del término, las comunidades afrodescendientes –a pesar de participar en dinámicas sociales, económicas y políticas– no están totalmente

integradas a los otros. La sutileza que marcan las barreras del color y la apariencia racializan muchas de las relaciones que personas de estas comunidades establecen con los otros. En la región, por ejemplo, se cree comúnmente que *los negros viven en la planicie, porque aguantan más el calor, mientras que los indígenas en la sierra*, lo que da cuenta incluso de una racialización del espacio. Estas y otras representaciones estereotipadas están muy presentes en las relaciones cotidianas de los unos con los otros.

El mismo Aguirre Beltrán (1985), en su trabajo etnográfico sobre Cuaji (en el estado de Guerrero), insiste en estas representaciones: “las mujeres cargan a los niños en horcadas, los negros son bullangueros, hablan fuerte, son alegres y simpáticos, les gusta bailar, aman el calor, etc.” (s.p.). Esto reproduce los estereotipos raciales que se emplean entre las personas de la región para referirse a los afroestizos. Sin embargo, estas representaciones, que hacen parte del imaginario social como marcadores de identificación y diferenciación social, se asocian a aspectos de superioridad o inferioridad, los que a su vez resultan en relaciones de poder que construyen estereotipos sobre los otros y generan, desde una perspectiva interrelacional, discriminaciones múltiples que no sólo se limitan a la cuestión racial, sino que abarcan aspectos de clase, espacio y sexualidad. De ahí que el racismo se filtre sutilmente algunas veces, abiertamente otras, para definir el tono de las relaciones de los afroestizos con los otros. Las diferencias culturales basadas en “rasgos etnogenésicos” –que varios sectores de la academia defienden– son construcciones sociales elaboradas a partir de las relaciones de poder, donde es innegable la identificación de aspectos africanos, pero que no se reducen solamente a eso –véase, por ejemplo, el caso de los jarochos en Veracruz– (Hoffmann, 2007).

El segundo enfoque del debate se refiere a la “re-creación cultural”. Entiendo por esta los procesos por medio de los cuales poblaciones específicas re-crean nuevas formas de expresiones culturales que se escenifican en sus relaciones sociales con los otros y que no son tomadas necesariamente como “esenciales”, aunque sí auténticas, en la medida que intentan reproducir una experiencia y vivencias culturales dinámicas. Los afroestizos han vivido más de cuatrocientos años en territorio mexicano, y en esos cuatrocientos años han modelado, creado, transformado y adoptado expresiones culturales que son el resultado de la relación con los otros. Hablando o no de mestizaje, no se puede negar que aquello que llaman “etnicidad negra” o “identidad afro” ha sufrido una serie de cambios y se ha alimentado con experiencias culturales de la región, dando paso a una nueva forma de vida.

Sánchez (2006) demuestra cómo la práctica de la vaquería, el toreo a pie y las corridas, desarrolladas en su gran mayoría por los afroestizos de la Costa Chica, no son más que una re-creación de prácticas culturales que no pueden atribuirse originariamente a los africanos, pero que éstos realizaban mayormente en la zona. Muchas de las haciendas y los grandes ranchos de la región de la Costa eran dirigidos por negros, cuyos señores les cedían la responsabilidad del ganado, por lo cual el desarrollo de la actividad ecuestre, tomada frecuentemente como “destreza natural de los negros”, es una consecuencia de las circunstancias en la que esta población se insertó en la dinámica social y laboral de la época. La “cultura negra”, como señala Batisde (1962, 2019), reinventa diversos elementos de culturas heterogéneas, asumidos como huellas de una verdadera africanía.

No sólo las poblaciones afrodescendientes, sino las indígenas, las mestizas, etc., re-inventan tradiciones en determinadas circunstancias y coyunturas para legitimar algunos de sus procesos sociales y para establecerse como grupo en relaciones de poder, de identificación social y de performance de identidad. Los afroestizos no pueden ser analizados fuera del contexto de la región de la Costa Chica, zona pluriétnica donde el intercambio cultural está a la orden del día. Aunque al analizar ciertas prácticas culturales de los afroestizos, aquellos elementos claramente asociados a África estén muy presentes, no se pueden concebir estos como “rasgos puros”, inmutables y consuetudinarios, pues, como ya lo han señalado varios estudios sobre el arribo de la población africana en condición de esclavitud a las Américas, los afrodescendientes eran traídos en unidades desarticuladas, no en fratrías ni en clanes, lo que impidió en gran manera que pudieran replicar aspectos de su cultura africana en México, y mucho menos sus instituciones socioculturales.

El cimarronaje tampoco puede ser esgrima de una forma de resistencia y de replicación cultural libre entre esclavos que se fugaban de sus amos, porque las condiciones del territorio, la presencia de los indígenas, incluso las diferencias entre los mismos africanos traídos de lugares diferentes, no hacía posible la réplica exacta de sus patrones culturales. Por lo tanto, cuando se trata de identificar aspectos cruciales ligados a la “identidad negra”, se debe tener en cuenta que esa identidad aún está en construcción, y que no se reduce solamente a rasgos africanos como marcador primordial de lo “afro” o de lo “negro”. El término “afroestizo”, acuñado por Aguirre Beltrán (1989), precisamente pone de manifiesto la relación dinámica y transformadora que hay entre una población con ascendencia africana y otras poblaciones de la región, en constante intercambio.

A mi modo de ver, la construcción de identidad se da precisamente en espacios intersticiales: surge de una dialéctica de relaciones. En palabras de Hall (2010), la identidad es un modo de traducir la identificación desde la subjetividad misma. Por lo tanto, al igual que ésta, la identidad siempre está inacabada, en proceso de cambio, en constante construcción: “las identidades nunca se completan, nunca se terminan, siempre están como la subjetividad misma: en proceso” (320). En consecuencia, las vivencias re-crean formas de expresiones culturales que se establecen como las representativas de unos u otros grupos y definen las dinámicas de trato, relaciones y límites. Es decir, se vuelven marcadores de identidad. Los afromestizos no pueden ser abordados desde la perspectiva de las esencialidades étnicas, pues no existen tales esencialidades en este grupo, ni en ningún otro, pese a que en algunas comunidades es más fácil identificar marcadores étnicos, como en las comunidades indígenas, por ejemplo.

No hay que dejar de lado, finalmente, que este proceso de construcción de identidades y de etnización de las comunidades afromestizas se está dando en una coyuntura política particular. En 1998 la reforma de Ley en el Estado de Oaxaca incluyó a los afromestizos dentro de la categoría de un “grupo étnico”. Esta Ley de Comunidades y Pueblos Indígenas garantiza su participación en el reclamo de territorio y en la vigencia de formas de gobierno internas a través de los institucionalmente llamados “Usos y Costumbres”. Sin embargo, existe una desconexión entre los niveles local y nacional, en cuanto a la representación de los negros en el panorama nacional. Los esfuerzos locales (como los del Estado de Oaxaca) no tienen resultados en legislaciones federales; por lo tanto, los afromestizos no trascienden de abajo hacia arriba en el panorama de representación nacional, como sí lo han hecho, de algún modo, las poblaciones indígenas a partir de las reformas post-revolucionarias, de la política nacional indigenista, la repartición de tierras producto de la reforma agraria y la creación de instancias jurídicas exclusivas para atender asuntos indígenas⁶.

Estos procesos políticos abren espacios para conformar acciones encaminadas al reconocimiento y a los derechos colectivos. De ahí que el movimiento costachiquense pro “afro” y los sectores académicos involucrados en la causa necesiten esgrimir argumentos y nociones que den prueba de que, efectivamente, se trata de una población

⁶ Véase, por ejemplo, la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), actual Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Secretaría de Asuntos Indígenas y otras instancias burocrático-administrativas, pensadas desde su génesis para alcanzar a éstas comunidades.

real (no cabe duda de que lo sea), diferenciada culturalmente por rasgos específicos de un reclamado origen africano y discriminada institucionalmente. La construcción de una identidad afroestizada está plagada de insumos políticos que dejan para sus gestores cierto prestigio regional, beneficios particulares (como el intercambio en redes afro internacionales, la posibilidad de becas de estudio en el exterior) y representatividad en las esferas políticas. Por su parte, entre la academia, la creación y el fortalecimiento de una corriente de investigación en antropología e historia sobre las poblaciones afrodescendientes garantiza un campo de estudio fructífero e inexplorado, y del que se puede obtener mucha información valiosa y determinante para entender las formaciones culturales en México, a la vez que se visibilizan sectores sociales invisibilizados.

El debate sobre la población afroestizada adopta hasta aquí varias posiciones: algunas, francamente esencialistas, hacen uso de modelos de la etnicidad para descubrir especificidades etnoculturales. Tales posiciones sirven como insumo para el reclamo por el reconocimiento y los derechos de grupo derivados de las lógicas del multiculturalismo y sus demandas en México. Por otro lado, están quienes parten de lo que he llamado la “re-creación cultural”, como las vivencias socio-regionales, para enfatizar sobre la importancia de las relaciones sociales y grupales en la creación de prácticas y expresiones culturales, o en otras palabras, para la creación de marcadores de identidad que se circunscriben a contextos y circunstancias donde la población afroestizada se inserta en constante intercambio e interacción con otras comunidades de la región desde hace varias centurias. Según considero, la última posición del debate es la más acertada para aproximarse a la temática sobre los afroestizados. Analizar las dinámicas y las relaciones de poder en el contexto regional de la Costa Chica, donde ésta población hace presencia, nos ayuda a entender las formas como se construyen, escenifican, se niegan, afirman o negocian, las identidades dentro y fuera de procesos políticos oriundos del multiculturalismo, y que, a lo mejor, nada tengan que ver con la vivencia y los intereses de los “afro” en México.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1946). *La población negra en México (1519-1810)*. México: Ediciones Fuente Cultural.
- _____. (1985). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.
- _____. (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.
- _____. (1994). *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: FCE, INI, CIESAS.
- Alfaro, M. (2000). *Diagnóstico socioeconómico del Parque Nacional Lagunas de Chacahua y su entorno*. México: CIESAS/SEMARNAP.
- Alfaro, M. & Sánchez, G. (2002). *Chacahua, reflejos de un parque*. Oaxaca: CIESAS.
- Batisde, R. (1969). *Las Américas negras*. Madrid: Alianza Editores.
- _____. (2009). "Continuidad y discontinuidad de las sociedades y culturas afroamericanas". En Cunin, E. (Ed.). *Textos en diáspora: una antología sobre afrodescendientes en América*. "Colección Africanía". México: INAH, CEMC, IFEA, IRD.
- Beezley, W. (2007). "Cómo fue que el negrito salvó a México de los franceses: fuentes populares de la identidad nacional", *Historia mexicana*, vol. LVII, n° 2 (Octubre-Diciembre), México, Colegio de México, pp. 405-444.
- Cano, G., Vaugahn, M., & Olcott, Y. (2009). *Género, poder y política en el México posrevolucionario*. México: FCE, UAM.
- De la Cadena, M. (2000). *Indígenas mestizos: The politics of Race and Culture in Cuzco (1919-1991)*. Durham: Duke University Press.
- Flores, J. (2006). "Los afrodescendientes en México. Reconocimiento y propuestas para evitar la discriminación. Procesos de construcción de identidad, condiciones de vida y discriminación. Un estudio comparativo de comunidades afrodescendientes en México". México: CONAPRED (Documento de Trabajo): <http://afrolatinoproject.org/wp-content/uploads/2012/04/Afrodescendientes-en-Mexico-2006-CONAPRED.pdf>
- Hall, S. (2010). "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades". En Stuart Hall. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envió Editores, IEP, Instituto Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 315-336.
- Hoffmann, O. (2006). "Negros y Afrodescendientes en México: nuevas y viejas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de sociología*, vol. LXVII, n° 1 (Enero-Marzo), México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 103-135.

- _____. (2007a). "Los sesgos de la simplificación. Otra mirada a Afro-méxico", *Desacatos*, n° 20, (Enero-Abril), CIESAS, pp. 175-8.
- _____. (2007b). "De 'las tres razas' al mestizaje. Diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo "negro" en México (Veracruz-La Costa Chica)". En Velázquez, M.E. & Correa, E. (Coord.). *Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Diario de campo*. México: INAH, pp. 98-109.
- Krotz, E. (2002). "La otredad, el asombro y la pregunta antropológica". En *La otredad cultural: entre utopía y ciencia*. México: FCE.
- Moreno, C. (2002). "El campo social agrario". En Alfaro, M. & Sánchez, G. *Chacahual: reflejos de un parque*. Oaxaca: CIESAS.
- Sánchez Motta, A. (2006). "Tras la heteroidentificación. El movimiento 'negro' costachiquense y su selección de marbetes étnicos", *Dimensión antropológica*, vol. XXXVIII, n° 13, pp. 115-148.
- Vaughn, B., Ven, V. (2004). *Afromexico: el pulso de la población negra en México. Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: FCI/CIDE.
- Wade, P. (2010). "La presencia de 'lo negro' en el mestizaje". En Cunin, E. (Ed.). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo 'negro' en América Central y del Caribe*. México: INAH, CEMC, UAM, IRD.

