

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES



TIEMPO DE DIABLOS: USOS DEL
PASADO Y DE LA CULTURA EN EL
PROCESO DE CONSTRUCCIÓN
ÉTNICA DE LOS PUEBLOS NEGROS
- AFROMEXICANOS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES,

EN LA LINEA DE COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

PRESENTA

MTRA. ITZA AMANDA VARELA HUERTA

ASESOR: DR. MARIO RUFER

CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL DE 2017



**Tiempo de Diablos: Usos del pasado
y de la cultura en el proceso de
construcción étnica de los pueblos
negros-afromexicanos**

TESIS DOCTORAL

Itza Amanda Varela Huerta

Esta investigación fue impulsada gracias al amor profundo que siento por mi trinidad femenina de la rebeldía, la fortaleza y la ternura, por eso en donde estén les dedico esta tesis que narra de diversas formas nuestras historias. Para Isabel, Raquel y Ascención, quienes me dieron la vida, la intensidad y la pasión. También para los más pequeños, para que León y Amal se reconozcan en este pedacito no autorizado de nuestra historia paterna.

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por el otorgamiento de la beca para estudios de doctorado durante cuatro años, sin la cual este trabajo no existiría. Asimismo agradezco al Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco por el espacio institucional para cursar el posgrado con mención en Comunicación y Política.

Al Proyecto "La movilización etnopolítica afrodescendiente en la Costa Chica, México. Nuevos sujetos, nuevos procesos", clave IA400216 del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) de la Universidad Nacional Autónoma de México, a cargo de la Dra. Citlali Quecha el cual me brindó apoyo económico, académico e institucional para realizar diversos viajes de trabajo a la Costa Chica.

Agradezco a la familia Reyes Torres de José María Morelos en Oaxaca así como al profesor Sergio Peñaloza, presidente de México Negro por compartirme su tiempo, su palabra y su afecto para realizar esta investigación doctoral. También a todos los integrantes de África y México Negro, quienes siempre tuvieron tiempo para explicarme la Costa Chica, sus caminos y su potencia. Agradezco también a todas las personas en la Costa Chica que participan en la movilización política de los pueblos negros-afromexicanos su tiempo, escucha y charlas, momentos de reflexión y crítica que hacen posible el acercamiento a una historia *otra*.

Al Dr. Mario Rufer, maestro excepcional. Gracias por la lectura atenta, la escucha sensible y la guía certera para construir esta investigación. Por todos los

momentos compartidos, la formación académica y el acompañamiento afectuoso que me brinda cotidianamente.

A la Dra. Citlali Quecha por la lectura y la reflexión compartida, por el tiempo y la mirada sensible y crítica a esta disertación doctoral. Por el afecto respetuoso e invaluable en los momentos de duelo.

A las Dras. Yissel Arce, Reyna Sánchez y Lizzete Alegre por los atinados comentarios al presente trabajo.

Al seminario Racismo y afrodescendientes en México, del programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), especialmente a la Dra. María Elisa Velázquez, Gabriela Iturralde, María Camila Díaz, Cristina Masferrer, Dolores Ballesteros, José Luis Martínez, Elizabeth Aguilar, Rosario Nava y Paz Flores.

A la doctora Luz María Martínez Montiel por introducirme y apasionarme al mundo afro.

A mis colegas Eduardo Cerda, Sebastián Vargas, Donovan Hernández, Carlos Alberto Navarrete, Gerardo Mejía, Camilo Vicente.

Esta tesis no sería posible sin el amor radical de, Rodrigo Castillo, Alí Siles, Cecilia Ávila, Sara Musotti y familia, Eduardo Paz, Ana Rita Castro, Thalia Hernández, Manuela Gutiérrez mi familia elegida y reelegida. Gracias a ustedes por sostenerme, por abrazarme y contagiarme una infinita alegría por la vida, por ayudarme en el proceso para entender y vivir los duelos y las dificultades de la adultez, siempre con un inmenso cariño y muchas risas.

A mis amigos y colegas de la generación de Comunicación y Política, Emiliano García Canal, Isaura Hernández y Fernando Molina con quienes compartí el proceso formativo uamero. Al Colectivo Casa Abierta a la Memoria en el cual participé con Claudia Gómez, Artemio Chávez, Griselda Ortiz, Giovanna Castillejos y Bertha Mancera, porque sin las actividades que allí realizamos, la impotencia y la rabia no se habrían convertido en un poquito de esperanza.

A Emir Olivares, Blanca Juárez, Amparo Hernández, Rosa Elvira Vargas, Teresa López mis siempre cariños jornaleros por aguantarme todos estos años en mis múltiples crisis de vocación y darme ánimos para continuar con mis diversos proyectos. A Karen Witt y Verónica Araiza, Noemí Domínguez, Leslie Lemus y Mónica Speckman.

A mis sobrinos León y Amal, a mis hermanas Amarela y Livia por el camino recorrido y por el que falta por construir y reinventar. A mi querido Lucho.

Contenido

Vida, muerte y procesos de emergencia en la Costa Chica.....	1
I.- La última partera.....	1
II.- La Danza de Los Diablos.....	4
III.- La Danza a Obatalá.....	11
IV.- Imágenes de vida, sonidos de cambio y movimientos: política en la Costa Chica.....	12
V.- Ruta de lectura	20
Capítulo I. El pueblo negro-afromexicano: negación, exclusión y emergencia.....	25
1.1 Diferencia, etnicidad y alteridad en el mundo contemporáneo	28
1.2 Nación y alteridad en el México poscolonial.....	36
1.3 Alteridad y estatalidad contemporánea en México	44
1.4 La Costa Chica, procesos organizativos.....	47
1.5 Organizaciones negras-afromexicanas de la región Costa Chica	56
1.6 La comunidad académica en la movilización política.....	66
Capítulo II.- El lugar del pasado.....	73
2.1 La población de origen africano en México según la historia	86
2.1.1 El <i>momento cero</i> de la historia negra-afromexicana	88
2.1.2. Narrativas sobre el cimarronaje y las luchas por la vida	94
2.2 Historia y Antropología	101
2.2.1 Afroméxico. Situación y problemática	101
2.2.2 Los fundadores de los estudios afromexicanistas	105
2.2.3 Los estudios contemporáneos	115
2.3 ¿Cuál es la historia que se desea recuperar?	123
2.4 Usos del pasado: la Danza a Obatalá	123
2.4.1 Danzando ancestralidad en un mundo hiperconectado	127
Capítulo III.- La re-emergencia étnica en tiempos multiculturales: procesos de identificación, performance, performatividad	135
3.1 No todo es Diablos en Día de Muertos	135
3.1.1 Los niveles de análisis	139
3.2 Repertorios dancísticos.....	143
3.2.1 La Danza a Obatalá en los Encuentros de Pueblos Negros	145
3.2.2 Danza de Los Diablos de la Boquilla	147

3.2.3 Danza infantil de la Tortuga	148
3.3.4 Los clubes de danzas	150
3.2.5 El Día de Muertos o la Danza de Los Diablos en Collantes.....	151
3.3 Representación y estudios del performance	157
3.3.1 El performance de la identidad afromexicana. Espacios liminares de etnogénesis.....	165
3.3.2 La constitución del repertorio negro-afromexicano	166
3.4 La identidad y el performance: de las tradiciones híbridas a las danzas afromexicanas	170
3.5 Nuevas estrategias políticas a través del performance de la identidad negra-afromexicana	174
3.6 Las manifestaciones de la cultura tradicional costeña como repertorio - archivo para el proceso de etnogénesis negra-afromexicana	179
3.6.1 Usos performáticos de la tradición	182
3.6.2 La comida	184
3.7 De proceso lúdico popular a performance político: el caso de la Danza de Los Diablos en Collantes y en La Boquilla de Chicometepec.....	186
3.7.1 La fiesta	192
3.7.2 Etnografía, danza y política	195
3.8 Encuentro de Pueblos Negros	196
3.9 Hacer lo político a través del juego, a través de lo invisible	198
3.10 El cuerpo negro- afromexicano	200
3.11 Formas de nombrar: espacios de inclusión/exclusión de la población de origen africano en la Costa Chica mexicana	202
3.11.1 Deslizamientos de sentido	203
3.11.2 <i>Negro</i> , una categoría en construcción	206
3.11.3 Escuchar los silencios	211
3.11.4 ¡Nunca más un México sin afromexicanos!	213
3.11.5 Las resignificaciones y deslocalizaciones de la historia: 12 años esclavo	215
3.12 Procesos de vida, muerte e invención reencantada en la Costa Chica	219
4.- Conclusiones	222
5.-Bibliografía	228
Anexo I	240
Organizaciones políticas de la Costa Chica mexicana	240

“Quienes tienen la oportunidad de escribir la historia en México la han escrito y muy bien pero lo único que están haciendo es pasar de una hoja vieja a una hoja nueva y se sigue guardando. Lo que nosotros pretendemos es escribir la historia en una hoja nueva y repartir esa hoja nueva a partir de diferentes estrategias para que identifiquemos la gran valía de nuestra cultura, que está negada, olvidada y discriminada”

Israel Reyes, fundador de África AC

Vida, muerte y procesos de emergencia en la Costa Chica

I.- La última partera

Durante mi estancia para realizar trabajo de campo en José María Morelos, Huazolotitlán, Oaxaca en la región Costa Chica, escuché a media mañana el tañido de las campanas en la iglesia. Mis 33 años de mujer urbana no me permitían acceder al sonido más que como eso: un ruido sin asociación a algo particular en la vida cotidiana de Morelos.

El repique continuó durante un largo rato hasta que *la abuela*, doña Eustaquia Torres me tradujo el sonido a signo: me avisó que alguien del pueblo había muerto y la forma de notificar era tocando las campanas de la iglesia católica. Decidida a seguir con mi oficio periodístico e investigativo, caminé los pocos metros que separan la casa de los Reyes Torres del templo, acudí al llamado y encontré información precisa: Mama Geña, la última partera de Morelos había fallecido a los 104 años en su pequeña y calurosa casa. El pueblo estaba de luto.

¿Quién era Mama Geña? Presurosas, Yadira¹, *la abuela* y Angustia, todas ellas de la familia Torres Reyes me contaron sobre la vida y los milagros de la

¹ Yadira Torres Díaz y Angustia Torres Díaz son integrantes de la asociación civil África, con sede en el pueblo José María Morelos en la Costa Chica del estado de Oaxaca. Eustaquia Díaz es la madre de estas dos mujeres, una persona de 80 años que vivió siempre entre *el cerro* (porque habitó durante más de dos

última partera. Hace 20 años- cuentan- la mayoría de los bebés del pueblo nacían en sus manos, las mujeres embarazadas eran atendidas por Mamá Geña: a través de sus *manteos* con rebozos en las barrigas de gestación, acomodaba al niño o a la niña; medía la temperatura del neonato y hacía del conocimiento público el sexo del bebé. Por eso –continúa la *abuela*- la mayoría de los adultos y los viejos de Morelos sienten un afecto fuerte por Mamá Geña, quien acompañó cuidadosamente a las mujeres de Morelos desde el momento de su embarazo hasta el amamantamiento.

Todo, absolutamente todo era nuevo para mi mirada y mi escucha: desde los sonidos de la campana en medio de un pueblo como Morelos, pasando por el oficio de una partera pero sobre todo, el entierro en un pueblo que no es el mío. Nada me parecía familiar, únicamente la muerte. Para el mediodía, todo estaba listo para iniciar el cortejo fúnebre al cementerio, ubicado entre el final de Morelos y la Boquilla de Chicometepec.

Sobra decir que nunca antes había sido parte del cortejo fúnebre en un pueblo, solamente había visto los entierros en pueblos indígenas a través de la mirada de la antropología visual o en *seconds lines* de sepelios jazzísticos en Nueva Orleans. Mi relación con la muerte era, a todas luces, mucho más aséptica y urbana.

Durante unos 30 minutos caminé en dirección al panteón con más de 60 personas de Morelos. Adelante, el ataúd encabezaba la caminata, en medio y atrás hombres, mujeres, jóvenes y niños y niñas acompañan a la comitiva. Muchos de los varones bebían, todos intentábamos escapar de los rayos del sol a través de paños en la cabeza, periódicos y los más ataviados, con sombrillas. Al llegar, cavaron la tumba y con música de una grabadora además de cervezas, dimos el último adiós a la última partera.

décadas en la montaña, sola con su familia, es decir sin pertenecer a ningún pueblo o colectividad y, después, volvió a vivir al pueblo de Morelos). Las entrevistas realizadas con ambas mujeres fueron realizadas por la autora en el periodo de campo comprendido entre el 15 de octubre y el 7 de noviembre de 2014.

La abuela Torres me contó que Mama Geña estaba disponible a la hora que fuera para acercarse a dirigir el trabajo de parto, que era una mujer generosa. Cuando la gente se enteró de la muerte de la partera, se empezó a organizar el velorio: las mujeres empezaron a echar tortillas, preparar las gallinas y los fogones para cocinar el mole; los varones, empezaron a colocar en el patio de Mamá Geña las lonas de plástico para resguardar a los invitados de los intensos rayos del sol; pusieron a enfriar los cartones de cerveza, acomodaron las mesas, las sillas, las flores y los cirios.

A las dos de la tarde, por lo menos 200 personas se dieron cita en la casa de la partera. Las hijas de ésta, la habían amortajado ya: un vestido negro cubría la totalidad de su cuerpo, su cabeza estaba resguardada por un resplandor blanco, el velo negro, una pechera blanca y el rosario en el cuello. Los cirios y las flores blancas acompañan los costados de la cama de mamá Geña en su última morada, que fue un cuarto de techos bajos, contruidos de lámina. Eso provocó que al pasar a despedirnos, el calor se sintiera aún más intensamente.

Afuera, las mujeres recuerdan cuando las atendió Mamá Geña. Hablan de cómo hace más de 20 años, los doctores de la Secretaría de Salubridad federal llegaron al pueblo para convencerlas de que era más sano, higiénico y seguro hacer el viaje hasta Jamiltepec -al centro de salud- para ser atendidas por el personal médico, desde el momento de la gestación hasta el parto. Así, poco a poco y gracias a la cesárea, Mamá Geña fue -según los informantes- quedando fuera de las labores de parto. Cuando pregunté si en la microregión había alguna otra partera, las mujeres dijeron que de los pueblos cercanos, únicamente una mujer decidió aprender el oficio.

Esta estampa etnográfica busca ilustrar, desde un lugar diverso, la forma en la cuál el Estado ingresó a la vida cotidiana de los sujetos de la Costa. El cambio de paradigma en la forma de nacer no se debe sólo a que las mujeres del pueblo no quisieron continuar con la tradición de partería, sino que podemos observar

cómo los discursos del Estado llegan a la vida privada y comunitaria de los sujetos generando cambios aún en el tardío siglo XX.

Asimismo, la estampa me permite situarme en los procesos de vida y muerte, en la diferencia en una de las tradiciones más importantes del calendario mexicano: el Día de Muertos. Si bien Mamá Geña murió días antes de la fecha de Santos Difuntos, la organización comunitaria para despedirla se enlaza con las tradiciones que se realizan durante los primeros días de noviembre, tiempo de excepción en el cual se realiza la Danza de los Diablos, juego que tendrá un papel central en esta investigación.

II.- La Danza de Los Diablos

La presente tesis continúa una investigación iniciada en 2008 que abordó el discurso de dos organizaciones negras-afromexicanas (México Negro AC y África AC) y sentó las bases para interrogar qué particularidades del fenómeno social enunciado podrían ayudarme a pensarlo desde una perspectiva novedosa con aportes para el análisis amplio de dicho espacio social. Así que, fijé la mirada en los aspectos culturales que eran exhibidos en los Encuentros de Pueblos Negros realizados anualmente en la Costa.

Esta investigación explora la relación de la cultura y el pasado como recursos en el proceso de identificación del pueblo negro-afromexicano. A partir de usos diversificados de dos danzas – Danza de Los Diablos y la Danza a Obatalá– me centraré en la descripción de un discurso y ciertas prácticas políticas elaboradas por las redes de activistas negros-afromexicanos, para así analizar la relación de dicha población con los cambios en el Estado-nación mexicano respecto a la diferencia interna.

Asimismo observo y analizo cómo en la movilización política negra-afromexicana², los sujetos resignifican los diálogos globales sobre alteridad y etnicidad. Siguiendo esta última idea, describo y analizo cuáles son las narraciones entre los activistas sobre un origen *ancestral* ligado al tiempo remoto de la colonización de México por parte de las empresa españolas, en especial a la diferencia que los constituye racializadamente en la actualidad como pueblo negro-afromexicano y que invariablemente está ligada a narraciones sobre huída, cimarronaje y esclavitud en la región de la Costa tanto en Oaxaca como en Guerrero. Entonces, es a través de las narraciones sobre un tiempo pasado y lejano en el cual llegaron *los esclavos* que se construye actualmente el discurso sobre la diferencia nacional, sobre el silenciamiento de la historia de esta población así como las prácticas políticas (a través de la danzas) que configuran la movilización política negra-afromexicana desde finales del siglo XX.

Para realizar el trabajo de campo, elegí a México Negro Ac y África Ac, dado que ambas organizaciones trabajan de manera central con la cultura regional y local. Además de trabajar en cuestiones de legislación y reconocimiento político de la población negra-afromexicana, concentran sus esfuerzos en la promoción y gestión cultural de la Danza de Los Diablos y México Negro en particular, impulsó la creación de la Danza a Obatalá.

La observación de las danzas como elementos constitutivos de lo político dentro del movimiento negro-afromexicano, me llevó a centrarme en la Danza de Los Diablos tanto en los Encuentros de Pueblos Negros como en su contexto comunitario en la temporada de Muertos, en Collantes y la Boquilla de Chicometepec (Oaxaca). La segunda danza que observo y que me permite pensar en el pasado como recurso, es la Danza a Obatalá, misma que sólo se ejecuta en los Encuentros de Pueblos Negros.

² En el cuerpo de este trabajo me refiero como movilización política al proceso de organización liderado por las organizaciones negras-afromexicanas (ver anexo) que tiene como objetivo el reconocimiento jurídico,

Mi interés en hacer trabajo de campo durante la temporada de muertos³ y las actividades relacionadas a dicho tiempo excepcional, estuvo marcado por la posibilidad de observar la Danza de Los Diablos en un contexto ajeno a los espacios políticos como el Encuentro de Pueblos Negros, donde también vi por primera vez la Danza a Obatalá en 2013.

La Danza de Los Diablos es un juego comunitario que se ejecuta sólo por varones en los días de los Santos Difuntos en todos los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica y que, como argumentaré a lo largo de esta investigación, es usada por los activistas del movimiento para generar un repertorio propio que les permita diferenciarse de otros pueblos como los Ñuu Saavi (mixtecos), los Binni Záa de la costa (zapotecos de la costa) o los Ñommdaa (amuzgos de la costa). Este juego/ danza inicia el 2 de noviembre en los cementerios de cada pueblo- mismos que previamente han sido limpiados para las diversas celebraciones y conmemoraciones de la temporada de muertos- con la llegada del grupo, ya que el panteón es el punto de partida hacia las diferentes casas del pueblo. Los grupos de diablos son diferentes en cada uno de los pueblos, pero me centraré en describir aquí el grupo de Collantes, que está formado por 16 varones (en su mayoría de más de 45 años).

Los 11 danzantes están acompañados por tres músicos que tocarán los seis sones (de los tenangos, de los pañuelos, de Los Diablos, de los pericos, de los versos y el jarabe⁴), los instrumentos que componen la música son *la tigrera o*

³ Como señalé anteriormente, durante 2014 y 2015 realicé trabajo de campo en los pueblos oaxaqueños de José María Morelos, la Boquilla de Chicometepec y Collantes. La temporada de *muertos* en el centro-sur de México inicia desde la última semana de octubre y termina la primera de noviembre, dado que los preparativos para la comida, los bailes, los altares y la convivencia son previos a la *visita* de los familiares muertos que se dan en el siguiente orden: el 1 de noviembre es la llegada de los niños, el 2 de noviembre de los adultos. Para conmemorar la presencia y la vida de los ancestros, las familias de la costa dedican los días previos a elaborar comidas especiales, a limpiar los cementerios, buscar fotos, flores, dulces, bebidas alcohólicas para ofrecer a los difuntos en un altar elaborado minuciosamente para que éstos puedan *volver* a sus casas a comer y beber. En Morelos, el 2 de noviembre la población del centro pone en las aceras velas en dirección a la salida del pueblo para que los difuntos que no tienen a dónde llegar puedan conocer el camino de regreso al lugar donde moran.

⁴ Esta información está explicada con detalle en el texto *Antecedentes históricos de la Danza de los Diablos de Collantes* compilado por Leoncio Alejandro Rojas Sánchez, impulsor del grupo de Diablos de Collantes y quien editó este documento con apoyo de financiamiento del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales

el bote (un bule de calabaza con un parche de cuero en la parte superior. El parche tiene un pequeño orificio por el cual sube y baja una vara que emite el sonido de este instrumento), una armónica y una *charrasca*, es decir una quijada de burro que emite el sonido *rascando* los dientes de esta pieza.

El grupo de danzantes está compuesto por un caporal o **pancho** y su esposa llamada **la minga** (un varón vestido con ropa de mujer, con una máscara de mujer diabólica, globos en los senos y en el trasero para dar la imagen de un cuerpo con características femeninas. Este personaje de la danza siempre lleva a un muñeco como su bebé debajo de rebozo y un mecate como arma), además de los nueve danzantes que son Los Diablos de la cuadrilla de trabajadores ganaderos representados en esta danza/juego. Los Diablos y el caporal tienen un vestuario o uniforme que en los diferentes pueblos remite al trabajo relacionado con el ganado, puesto que llevan pantalones de mezclilla con orificios, camisas o camisetas de trabajo igualmente con orificios, algunos llevan chaparreras de cuero, un paliacate rojo en la cabeza para portar la máscara de diablos: ésta se fabrica en una pieza de madera o cartón y es la imagen de un diablo con hoyos para los ojos, generalmente los dientes son grandes y los colores de ésta careta son negro con rojo. La mayoría tienen cuernos de madera, cartón u otros elementos y una barba de larga elaborada con crin de caballo.

La salida del grupo empieza en el cementerio y va buscando que la población se una a la caminata para encontrar una casa donde bailarán y jugarán con el grupo de personas que se va haciendo durante el camino, tirarán versos y después recibirán un pago, mismo que puede ser agua de sabores, cerveza, frutas, tamales o dinero para el grupo. Esta ofrenda se da al final de los sones bailados en la entrada de las diferentes casas que aceptan la presencia de Los Diablos. En todo momento, la gente del pueblo participa de la dinámica en la cual los danzantes se forman en dos hileras paralelas y ejecutan pasos arrastrados en la tierra.

Como es previsible, después de un par de horas el grupo de jugadores/danzantes es de por los menos 70 personas. El juego consiste en que tanto el Pancho como la Minga protagonicen algún tipo de enojo entre ellos, el cual después será pasado al grupo de pobladores que les acompaña: entonces persiguen a niños, jóvenes y adultos con el objeto de “castigarles” con azotes o bien, iniciar algún tipo de juego corporal de seducción o de corte sexual.

Este juego puede iniciar a las 11 de la mañana y terminar –dependiendo la gente y los regalos que les van dando en las casas- hasta las cuatro o cinco de la tarde.



Imagen 1. Diablos de Collantes. Noviembre 2014. Foto: Itza Varela Huerta

Desde el 2013 cuando inicié mi trabajo de campo en el Encuentro de Pueblos Negros, quería conocer cómo se vivían los días de muertos en Morelos, Collantes y la Boquilla de Chicometepepec: conocer el repertorio de esta celebración

de la vida, que se relaciona con el recuerdo del tiempo que ha pasado y las vidas que han sido vividas por aquellos a quienes amamos en el presente.

Este juego/danza además de ser performado en entornos comunitarios, es parte fundamental de los Encuentros de los Pueblos Negros⁵ y otros eventos políticos por ende, de la constitución de un discurso político sobre lo negro-afromexicano. Es decir, como parte medular de esta investigación propongo pensar la cultura como un recurso en los términos de Yúdice (2008), lo cual me permitió acercarme desde una perspectiva profundamente política a éste tema.

Los usos de la cultura en la movilización política para la generación de una identidad étnica en Oaxaca y Guerrero – y su apuesta a que sea a nivel nacional- proveen a esta investigación de un locus de enunciación y abren las posibilidades de observar el proceso negro-afromexicano desde diversas perspectivas. El aporte enriquecedor de la teoría del *giro cultural* es que los fenómenos sociales son analizados a partir de mediaciones de los discursos globales sobre la cultura: no sólo como mercancía en la economía globalizada y tampoco como repertorios ancestrales e inamovibles, sino como formas de negociación permanente y práctica continúa en los espacios sociales, específicamente entre los pueblos negros-afromexicanos⁶ de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero.

⁵ Los Encuentros de Pueblos Negros (EPN) son un espacio político de discusión y encuentro entre activistas de diferentes organizaciones de la causa negra-afromexicana a nivel nacional. Este evento inició como propuesta de México Negro con el objetivo de generar espacios propios para la población que se asume como negra-afromexicana, aunque en las últimas citas se ha convertido además en una *vitrina* de las diferentes tradiciones dancísticas de la región. Cada año se lleva a cabo un EPN.

⁶ El tema de la denominación del sujeto colectivo es un debate activo entre todos los actores de la movilización política, por tanto considero necesario definir tempranamente cuál es mi postura en esta investigación respecto a este campo de disputa, con el objetivo de comprender ampliamente cómo se construye éste. Actualmente el término afrodescendiente tiene impacto en ciertos sectores tanto académicos como políticos por ser resultado de su institucionalización en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia realizado en Durban durante agosto-septiembre del 2001. El objetivo de este término es combatir la discriminación de otras denominaciones usadas para las personas que se autoidentifican como descendientes de personas africanas o de origen africano que fueron esclavizadas durante el periodo colonial en América Latina o que se identifican como parte de la diáspora africana en el mundo, posterior a la trata atlántica. El término es usado sobre todo por académicos, organizaciones no gubernamentales y por algunos activistas en los últimos años. Sin embargo, para esta investigación yo he decidido utilizar el binomio *negro-afromexicano* para dar cuenta de los usos de la denominación que escuché durante mi trabajo de campo. Si bien en los Encuentros de Pueblos Negros el

Para observar la Danza de Los Diablos visité Collantes⁷ –que está a escasos 25 minutos de Morelos-, allí el baile inició formalmente en el cementerio el 2 de noviembre. Era mi segunda visita a un cementerio en un periodo corto, el primero para acompañar un entierro y en esta segunda ocasión, para recolectar datos sobre el Juego de Los Diablos performado en su contexto temporal y geográfico-comunitario y así, conocer completa esta práctica cultural que es retomada en los espacios políticos de representación del movimiento negro-afromexicano.

Antes de ir al cementerio, los señores que constituyen el grupo de la Danza de Los Diablos en Collantes habían tenido una sesión fotográfica en la cancha del pueblo con documentalistas que seguirían el juego-danza durante el día. El acompañamiento de cuatro videastas y *la antropóloga* –es decir, yo- implicó que los danzantes tomarán por lo menos una hora de su tiempo previo al inicio de la actividad. Allí en la plancha de concreto del centro de Collantes, los documentalistas colocaron una sábana blanca como fondo para las fotografías en las cuales aparecían los collanteños con su uniforme de Diablos, sus máscaras y los instrumentos musicales en diferentes poses en las que fueron retratados.

Los Diablos recorrieron el camino entre el cementerio y la primera de las casas donde danzarían, tocarían música y *tirarían versos* para las familia, donde

uso *afrodescendiente* es usado por una parte importante de los representantes políticos, el uso de la palabra *negro* o *afromexicano* es común entre los activistas y la población de la Costa Chica. En los pueblos de La Boquilla de Chicometepepec, José María Morelos y Collantes el término que se utiliza para autodenominarse en negro o moreno, en pocos casos *afromexicano* se usa de manera cotidiana. Si bien discuto con amplitud y analizo estos deslizamientos de sentido y confusiones con otras palabras, *negro-afromexicano* tiene un sentido político pues toma la denominación de la asociación África AC –que defiende el uso de *negro-* y *afromexicano*, utilizado por organizaciones como México Negro AC –aunque también utilizan en ciertos espacios *afrodescendiente* o *negro-* o Ecosta, Socpinda o Epoca – de las cuales hablo en el primer capítulo de la tesis. Entonces, si bien negro-afromexicano no recoge todas las formas de autodenominación presentes en la Costa si da cuenta de los dos proyectos políticos-ideológicos que se acompañan en la zona de la costa. Pueblo negro-afromexicano es también un categoría jurídica en el estado de Oaxaca, implementada por la Secretaría de Asuntos Indígenas, misma que también impulsó la creación del Día del Pueblo Negro-Afromexicano el 19 de octubre.

⁷ Collantes es un pueblo ubicado en la Costa Chica de Oaxaca y pertenece al municipio de Pinotepa Nacional. Se encuentra 2235 habitantes en el Censo Nacional de Población realizado en 2010 por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). Collantes está a una distancia de 22.5 kilómetros de Santiago Pinotepa Nacional, su cabecera municipal.

juegan con a la gente del pueblo de Collantes. Detrás de ellos, la comitiva éramos *los otros*, que no pertenecemos a ese pueblo. Después de esa primera visita, fuimos a diferentes casas, con diferentes familias a echar verso y danzar en los pórticos de sus casas; poco a poco la Danza de Los Diablos, deviene en un juego colectivo que serpentea las calles de Collantes y empieza a crear un remolino de gente, primero cinco luego 10, 20 hasta alcanzar unas 70 personas que vamos jugando en el camino con la Minga, el Pancho, Los Diablos. Buscando algo de beber, escuchando las versadas por más de dos horas o hasta que no haya casas en las cuales danzar y jugar.

III.- La Danza a Obatalá

En los primeros acercamientos a la Costa Chica, recalé en el Encuentro de Pueblos Negros 2013 que se realizó en Lagunillas, Oaxaca y donde por primera vez, el grupo de la Danza a Obatalá hizo su aparición pública. El grupo que ejecuta esta danza, está formado por mujeres jóvenes del pueblo afrodescendiente de Collantes (Oaxaca), que a través de México Negro, una de las organizaciones con más presencia en el ámbito negro-afromexicano *inventó* una coreografía que de manera autónoma recoge elementos de los *mapalés* colombianos mezclando la presencia de la religión afrocubana⁸ para nombrarse.

La Danza a Obatalá es de reciente creación en la región de la Costa Chica y fue pensada por Flaviano Cisneros, sacerdote perteneciente a México Negro con apoyo y asesoría de la hermana Ruperta Palacios, igualmente perteneciente a dicha organización civil y a la iglesia católica.

Con maquillaje blanco y punteado en el rostro, las ocho o nueve jóvenes que danzan a Obatalá también tienen como faldas paños de colores llamativos, acompañan esta tela con una camiseta sin mangas de color blanco y dejan su cabello suelto.

⁸ En el capítulo II se hace referencia al sistema religioso afrocubano en el cual Obatalá tiene un papel fundamental y que se retoma como nombre en la danza que analizo en estas páginas.

Esa fue la primera vez que las chicas se presentaron en el espacio de danzas del Encuentro de Pueblos Negros y la primera vez que yo acudí a esta cita, así que estuvimos todas a la expectativa sobre qué es esa danza, por qué en la Costa Chica, donde las religiones que se practican son la católica por un lado, y por otro, la variedad de iglesias protestantes y cristianas que han sumado a su fe devotos en todo el país.

Los pasos y los tambores que acompañan a las jóvenes no tienen registro para la gente de la Costa Chica que, con curiosidad, ve a las jóvenes realizar movimientos con palmas, brazos y piernas abiertas; siguen el ritmo de los *djembe*s y nada de esto tiene relación con las danzas que vimos anteriormente: las cuatro agrupaciones de Danza de Los Diablos, Danza de los Apaches, Danza de la Tortuga. No, ninguna de esas danzas tiene relación con el mapalé costachiquense sin embargo, no faltará mucho para que éste movimiento a Obatalá se convierta en un elemento central para comprender los procesos políticos que se dan alrededor del activismo negro-afromexicano.

IV.- Imágenes de vida, sonidos de cambio y movimientos: política en la Costa Chica

¿Cómo esta actividad comunitaria se convirtió en la *tradición* que le da sentido al reclamo de un grupo de pobladores en una región específica del país que desde hace 20 años se asumen como los *descendientes* de la población africana y afrodescendiente que llegó durante el periodo colonial mexicano a servir como obra de mano esclava?.

Esta tesis doctoral se inscribe dentro de los estudios sobre población negra-afromexicana en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, estudia la organización y estructuración de la movilización política de identificación del pueblo negro-afromexicano durante el último decenio del siglo XX y los primeros del siglo XXI. También se intenta dar cuenta desde una mirada diferente a las disciplinas

antropológica e histórica, mismas que han analizado este proceso social desde hace varias décadas.

Asimismo esta investigación retoma las premisas de los estudios culturales y la crítica poscolonial, en el sentido de pensar la tensa pero productiva relación entre cultura y poder, desde una construcción de contextualismo radical⁹ y un pensamiento “sin garantías” –siguiendo las propias ideas de Hall- para dar cuenta del proceso político afrodescendiente en la Costa Chica. Esta tesis busca y pregunta desde la poscolonialidad no como un tiempo histórico fechado y determinado sino como un ejercicio crítico respecto a las relaciones sur-sur y las formas en las que las subjetividades afrodescendientes en construcción en México pueden ser analizadas desde las dinámicas geopolíticas fincadas en relaciones eurocéntricas y, en este caso específico, a partir de la construcción, validación y resignificación de la raza como elemento oculto en la construcción de alteridades nacionales en América Latina.

Se plantea una tesis inscrita en la discusión sobre lo poscolonial ya que el proceso político de los pueblos negros-afromexicanos se observa desde la perspectiva crítica respecto a las construcciones políticas y académicas que señalan al eurocentrismo y al occidentalismo (Rufer, 2017), o como señala Mezzadra

A mi juicio, los estudios poscoloniales deben considerarse más bien como uno de los *archivos* fundamentales de los que nutrirse para una comprensión crítica de nuestro presente. La distinción entre *condición poscolonial* y *poscolonialismo* atribuye al término poscolonial un significado análogo al que identifica Ella Shohat en su artículo de 1992, Notas sobre lo poscolonial: “denota así al mismo tiempo continuidades y discontinuidades, pero ponen el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no es un más allá” (Mezzadra, 2008:16-17).

⁹ Eduardo Restrepo asienta sobre la producción intelectual de Stuart Hall que ésta “puede considerarse como un pensamiento “sin garantías”, vale decir, una forma de analizar la realidad social fuera de las estabilizaciones derivadas por los determinismos establecidos y sin las violencias epistémicas hechas en nombre de idealizaciones morales o políticas. En ese sentido, su método es el del “contextualismo radical” (Grossberg 2007), es decir, una opción que enfatiza la comprensión de las coyunturas. Se trata, en efecto, de un pensamiento historizante que muestra la contingencia del presente, en tanto la realidad pudo siempre haber adquirido otra forma, y porque subraya que siempre puede ser transformada” (Restrepo en Hall, 2010: 10)

A partir de la pregunta sobre cómo los reclamos de los costeños se convirtieron en una exigencia política al Estado-nación del México contemporáneo, observé la centralidad de la cultura como un recurso fundamental para por un lado, diferenciarse de los pueblos indígenas y por el otro, generar la noción de una *etnia negra-afromexicana* en el sur del país y movilizar así políticamente a través de los discursos de la identidad y la diferencia en el mundo globalizado, los significados, discursos y prácticas sobre “lo negro” en México.

El interés central de esta investigación doctoral es conocer, desde la inseparable relación entre la cultura y lo político, la diversidad de recursos involucrados en la constitución de una nueva identidad étnica en el marco de las políticas globales sobre identidades y diferencias.

Específicamente me concentro en analizar la cultura como un recurso¹⁰ (Yúdice, 2006) en el proceso de etnogénesis (Bartolomé, 2006; Escolar, 2007; Campos) del pueblo negro-afromexicano y los usos del pasado (Rufer, 2014) en la construcción del discurso político de dicha movilización política en Oaxaca. A través de las Danzas de Diablos y a Obatalá, argumento cómo es que ciertas prácticas movilizadas como cultura se pone en escena en ciertos espacios específicos para performar una etnicidad emergente en el México poscolonial.

Entonces ¿cuáles son las condiciones de producción de la identificación del pueblo negro-afromexicano en la Costa Chica?, ¿cómo se intersectan los discursos globales sobre diferencia con las formacionales nacionales de alteridad?, ¿cómo se reorganizan y resignifican prácticas culturales dancísticas en el proceso de identificación negro-afromexicano como recurso de la etnogénesis de dicho pueblo? ¿Cuáles son los usos del pasado –tanto de la narrativa histórica como de la narrativa de la memoria- asociados al proceso de identificación y etnogénesis del pueblo negro-afromexicano?.

¹⁰ Yúdice asienta que “la *cultura como recurso* es mucho más que una mercancía: constituye el eje de un nuevo marco epistémico donde la ideología y buena parte de lo que Foucault denominó sociedad disciplinaria (por ejemplo, la inculcación de normas en instituciones como la educación, la medicina, la psiquiatría, etc) son absorbidas dentro de una racionalidad económica o ecológica, de modo que en la “cultura” (y en sus resultados) tienen prioridad la gestión, la conservación, el acceso la distribución y la inversión” (Yúdice, 2008: 13)

Los objetivos generales de la presente disertación doctoral se dividen en tres grandes ítems: el primero de ellos es dar cuenta de los acoplamientos y contradicciones de los discursos globales sobre la diferencia, las formaciones nacionales de alteridad y las formas locales de apropiación/ resignificación de dichos discursos entre los participantes y activistas de la movilización política negra-afromexicana; asimismo comprender cuáles son las pautas de acción, las líneas de trabajo y la historia de las organizaciones negras-afromexicanas.

El segundo ítem es pensado desde la mirada de los estudios del performance para dar cuenta de dos diferentes danzas en tres espacios de representación diferente. También se buscó analizar el entretejido entre dichas danzas y series de juego comunitarios con la movilización política, haciendo uso de la perspectiva de Yúdice sobre la cultura como recurso.

El tercer objetivo es analizar los usos del pasado entre activistas del movimiento negro-afromexicano y observar cómo esas narraciones están mediadas por los usos públicos de la historia nacional así como el actuar de las instituciones del Estado en la región. En este mismo espacio, se escucharon y analizaron las diferentes nociones de *ancestralidad* que utilizan los sujetos para referirse al pasado y a la construcción de *negro* o *afromexicano*.

Para llevar a cabo esta investigación sobre cultura, etnogénesis, política, historia y pueblos negros-afromexicanos inicié visitas a campo a partir del 2013 – aunque ya tenía registros desde 2009- con el objetivo de encontrar una coda que me permitiera hilvanar la relación entre mi propuesta teórica y lo que podía observar en esas primeras visitas a campo.

Los periodos de trabajo de campo en la Costa Chica fueron Del 25 al 28 de abril de 2013 en el XIV Encuentro de Pueblos Negros, Lagunillas, Guerrero; del 30 de abril al 6 de mayo de 2014 para la asistencia al Foro Afromexicanos en José María Morelos, Oaxaca; del 15 de octubre al 7 de noviembre de 2014 en la conmemoración del Día del Pueblo Negro Afromexicano en José María Morelos, Oaxaca; del 27 al 30 de noviembre de 2014 asistí al XV Encuentro de Pueblos

Negros, Cuajiniculapa, Guerrero y al Encuentro de Pueblos Negros de 2015, que se efectuó en el Azufre, Oaxaca; después en Día de Muertos durante ese mismo 2015 en Collantes, José María Morelos y la Boquilla. Realicé dos visitas más durante 2016, en julio para observar el festejo a Santiago Apóstol en Pinotepa Nacional además de asistir a dos foros con organizaciones de mujeres negras-afromexicana y por último, en noviembre para el Encuentro de Pueblos Negros 2016 en Ometepec, Guerrero.

En septiembre de 2013 en Lagunillas, Oaxaca escuché la discusión política que giró en torno al reconocimiento constitucional de los pueblos negros-afromexicanos, el racismo lacerante fuera de la Costa, el *silencio* de la historia nacional respecto a los negros-afromexicanos y las denuncias del poco apoyo recibido ese año por parte de las instituciones públicas.

Hasta ese momento el programa cultural me parecía –por participación en procesos políticos de proyectos diversos- una forma de calmar los ánimos de los asistentes y hasta cierto punto, un descanso de las discusiones que “verdaderamente valían la pena” en estricto sentido político –y también académico- que estaban relacionados con la estrategia, discusión y plan de acción para impulsar la arena de lucha política negra-afrodescendiente. A pesar del fuerte calor debajo de la manta plastificada, me quedé sentada viendo cada uno de los bailes que –una vez más, como el tañido de la iglesia- para mí no adquirían mucho sentido hasta que aparecieron las jóvenes que ejecutan la Danza a Obatalá.

Los movimientos del *mapalé costachiquense* tampoco me parecieron reconocibles pero sí la estética del vestuario: era el mismo que había observado en las danzas afroantillanas de diversos talleres en la UNAM¹¹. Así que me apresuré a investigar quiénes eran las mujeres y por qué se bailaba, de dónde provenían y cómo habían montado esa danza.

¹¹ Los seminarios libres del Taller Coreográfico de la Universidad Nacional Autónoma de México en la Ciudad de México tiene un taller de danzas afroantillanas en el cual se practican danzas de diferentes puntos del Caribe, sobre todo de Colombia y Cuba con profesores de dichas naciones.

En ese mismo espacio observé a diferentes grupos de *Diablos* de pueblos de Guerrero y Oaxaca, cada uno de ellos con variaciones en el vestuario y en la forma de jugar, todos los cambios parecían introducidos por los ejecutantes de las danzas; los vestuarios también diferían de un pueblo a otro pero quedaban siempre elementos comunes como la ropa rasgada y rota, obviamente las máscaras –descritas en el capítulo III de esta tesis- tenían alguna reminiscencia a la relación con lo vaquero costeño. Además, la charrasca y el bote están presente como marcas indiscutibles de la danza.

Esta primera aproximación de campo abrió una sensibilidad particular para las preguntas de la tesis. Se extendió para mí la posibilidad de estudiar lo político en movimiento desde las prácticas culturales y no sólo a partir de los discursos. Además de permitirme la construcción de objetos de investigación específicos, estas dos danzas me resultaban un reto en términos metodológicos. ¿Cómo estudiar y analizar desde un doctorado en Ciencias Sociales, con énfasis en comunicación y política un proceso político de identificación étnica desde una danza recientemente inventada y otra con tradición específica pero poco conocida?, Así la metodología de esta investigación está marcada por las estrategias que amparan los estudios del performance y la representación, mismos que me permitieron pensar y analizar desde una perspectiva abierta en tres momentos distintos y así construir a ambas danzas como el objeto de investigación de esta tesis.

El corpus de trabajo para esta tesis está constituido por las observaciones realizadas durante las temporadas de campo descritas en párrafos anteriores, así como en 20 entrevistas semiestructuradas realizadas a intelectuales, activistas, danzantes y participantes del proceso político; asimismo realicé una radiografía de las diferentes organizaciones negras-afromexicanas¹², para lo cual hice investigación de archivos locales así como *netnografías* sobre las asociaciones.

¹² Esta información se encuentra en el anexo de la tesis.

La Danza-Juego de Los Diablos ha sido analizada por antropólogos y etnomusicólogos (Machuca, 1993; Moedano; Lora, 2000; Motta Sánchez, 2006, 2016; Ruiz Rodríguez, 2007, 2016; Luna, 2013) buscando *huellas de africanía* o pensando la relación de estas danzas de diablos en afrolatinoamericana, siempre desde la perspectiva de la antropología y la etnología. La propuesta de esta tesis camina en un sentido diferente al de esos estudios para analizar este juego-danza en el marco de la movilización política en tantos campo de representación; en tanto performance de la alteridad y como elemento performático de la política. También como una escenificación de las diversas disputas para construir un discurso homogéneo al interior del activismo afrodescendiente en México durante los primeros años del siglo XXI.

Dos conceptos son clave aquí y ocuparán un espacio contundente de mi reflexión: repertorio y archivo¹³, centrales en los estudios de performance. A través del concepto de repertorio, propongo organizar ambas danzas para dar cuenta de un momento específico en la movilización política y también, para observar la participación política no sólo a través de los discursos convencionales. También, propongo la noción de archivo- de la misma saga del performance- para observar cuáles son los elementos que constituyen actualmente los discursos autorizados sobre la ancestralidad negra-afromexicana.

Ambos conceptos sólo pueden ser puestos en circulación y reflexión a partir del trabajo etnográfico, que divido en tres unidades de análisis¹⁴: La primera de ellas, durante los Encuentros de Pueblos Negros (en 2013, 2014, 2015 y 2016) que se realizan cada noviembre en diferentes pueblos de la Costa Chica tanto en

¹³ Estos conceptos trabajados por Diana Taylor (2011:14) están ampliamente trabajados en el capítulo III de la presente investigación.

¹⁴ Me refiero a las distinciones que hace Rossana Guber al respecto “En el proceso de acotamiento se articula el plano teórico conceptual con el empírico, pero, al ser dos niveles diferentes, es necesario cuidar que en esa vinculación no se transpongan elementos de uno a otro sin las mediaciones correspondientes. El nivel teórico comprende los conceptos del modelo explicativo sistematizados en la construcción del objeto de investigación; pero la sistematización no sólo aparece en los conceptos puros y marcos explicativos de la investigación sino también en el acotamiento del campo en sí. ¿De qué modo? Determinando la unidad de análisis, es decir, los actores o sujetos de la investigación, y la unidad de estudio, ámbito espacial donde se llevará a cabo el trabajo de campo” (Guber, 2004:102)

Guerrero como en Oaxaca. Allí, a través de la observación participante, doy cuenta de los diferentes grupos de Danza de Los Diablos y Danza a Obatalá, y su puesta en escena en el marco de la movilización política, dado que los y las danzantes no sólo ejecutan movimientos, no sólo son *entretenimiento* sino que son sujetos que participan activamente en la constitución del proceso de subjetividad negra-afromexicana.

La segunda unidad de análisis se relaciona con la observación participante en Collantes, La Boquilla de Chicometepec y José María Morelos durante dos periodos de festejo del Día de Muertos (2014 y 2015), años en los cuales participé de la Danza de la Tortuga realizada por los niños de Morelos. Pero sobre todo, en la Danza de Los Diablos en Collantes que es la única comparsa que ha participado en la fiesta estatal de la Guelaguetza de 2011 en la capital oaxaqueña. En la Boquilla de Chicometepec también hice observación participante durante los festejos por la vida y la muerte, siguiendo de cerca al grupo de jóvenes, quienes viajaron a Etiopía para participar en un festival sobre la diáspora africana y afrodescendiente en las Américas¹⁵.

La tercera unidad de análisis se complementa con elementos básicos de la etnografía: entrevistas, temporada de campo, postales de hechos relevantes no vinculados a los Encuentros de Pueblos Negros, asistencia a otros eventos políticos tanto en pueblos de la Costa Chica como en la Ciudad de México, etnografías virtuales, participación en seminarios especializados con académicas vinculadas al proceso de etnogénesis así constitución de un archivo personal para echar mano de éste.

Con lo anterior constituyo un corpus de análisis integrado por un diario de campo de los eventos registrados durante 2013 y hasta 2016 (EPN, celebración del Día del Pueblo Negro-Afromexicano de Oaxaca, asistencia a eventos

¹⁵ En entrevista relacionada con la gestión de los Diablos de Collantes, el encargado de la Casa de Cultura de ese pueblo me contó que hace un par de años “los mejores y más cumplidos danzantes de aquí se fueron 15 días a Etiopía; participaron en un festival de danzas, donde les dieron tres minutos para mostrar los cinco sonos que tenemos nosotros. No dejaron de bailar, desde que comenzaron a bailar: desde que empezaron hasta que terminaron. Tres minutos, que no se fueran a pasar, tres minutos. El evento era de los 50 años de reconocimiento a la raza negra” (Comunicación personal, noviembre de 2014).

institucionales sobre memoria de esclavitud, debates y conversatorios sobre los pueblos negros-afromexicanos en la Ciudad de México) y como segunda herramienta analítica, entrevistas a activistas, danzantes, gestores culturales, intelectuales locales. Además de dichas referencias generadas en campo como parte del corpus para analizar trabajo con investigaciones locales sobre tradiciones y cultura, Danza de Los Diablos y análisis políticos escritos por activistas negros-afromexicanos.

V.- Ruta de lectura

El primer capítulo de esta tesis analiza y debate las principales discusiones teóricas sobre la diferencia y la alteridad en contextos poscoloniales. A partir de las políticas multiculturalistas en Europa y Estados Unidos, las diferencias al interior de las naciones empiezan a convertirse en una mercancía que tiene un valor de compra, dejando de lado los procesos estatales que coadyuvaban a su formación así como los procesos sociales que, a su vez, impulsan su emergencia. En ese primer capítulo también doy cuenta de cómo la emergencia del movimiento negro-afromexicano tiene elementos que le vinculan con procesos históricos locales y nacionales de larga data, por lo que no sólo pueden ser leídos a la luz de las políticas gubernamentales de corte multicultural o étnico.

En ese mismo capítulo se proponen tres momentos específicos para las organizaciones civiles y políticas vinculadas al proceso negro-afromexicano. El primero de ellos está relacionado con la exigencia y la determinación de fincar las bases de la argumentación de la existencia de los pueblos negros-afromexicanos, esto a finales de los años 90 del siglo XX; el segundo momento, presenta un informe sobre las organizaciones y asociaciones civiles que continúan con este trabajo político pero que además, buscan diferentes recursos para continuar con la movilización y, el tercer momento es el de las organizaciones de las mujeres. En esta radiografía general de las organizaciones de la costa (ver Anexo I) se pone especial atención a todos los actores involucrados en el proceso, dado que no son

sólo los costeños porque en los últimos años tanto académicos como instituciones de gobierno y del tercer sector han tenido una participación importante en cómo se construyen los discursos y las prácticas en la etnogénesis del pueblo negro-afromexicano.

El segundo capítulo hurga en la relación existente entre el pasado - entendido éste como una narración sobre el origen y la ancestría- y la configuración de una identidad basada en los discursos históricos y nacionales sobre la presencia africana y afrodescendiente en la Nueva España y después, en el México independiente, es decir que en la academia el *negro permitido*¹⁶ es el único sujeto negro-afromexicano que tiene espacio en los discursos sobre la nación.

En ese mismo acápite recojo las narraciones sobre el origen de la racialización de los negros-afromexicanos en el contexto de la Costa Chica: desde el encallamiento de un barco en Puerto Minizo, del cual descendieron *esclavos o africanos* que después se mezclarían con las indígenas de la región para dar vida a los pueblos negros-afromexicanos u otras historias como que el apellido Habana da cuenta de un origen cubano.

¹⁶ En relación con el término usado por Charles H. Hale, mismo que retomó de la idea de Silvia Rivera Cusicanqui y que discuto más adelante.

estudios del performance y la discusión sobre la performatividad en las identidades emergentes, se analizan dichas danzas en los Encuentros de Pueblos Negros (ambos juegos dancísticos) no sólo como movimientos lúdicos populares, sino como parte de lo que se propone sea el repertorio cultural inmaterial del pueblo negro-afromexicano, es decir como formas alternativas de performar la política. Además, se propone una lectura etnográfica de los EPN de 2013, 2014, 2015 y 2016 para conocer su importancia y cómo en dicho espacio participan los diferentes actores del movimiento político.

En ese mismo sentido, se observa la Danza de Los Diablos, la fecha y contexto comunitario relacionado con la celebración del día de muertos, que es el periodo en el cual la ejecución de Los Diablos se convierte en un juego relacional en los diferentes pueblos en los cuales es llevado a cabo. Para poder dar cuenta de la relación entre lo político performativo y la danza- no sólo en ejecución sino de las redes de intercambio que se generan a partir de la posibilidad de danzar- propongo construir una perspectiva heurística para salir de la noción de patrimonialización de las danzas “tradicionales”. En este subapartado capitular me intereso no sólo en describir densamente las dos danzas en diferentes contextos, sino en analizarlas a partir de un enfoque sistémico en el cual interactúan recursos económicos, culturales, políticos, afectivos, sociales y corporales para la generación de una subjetividad negra-afromexicana¹⁷ en diversos pueblos de la Costa Chica de Oaxaca.

¹⁷ Este proceso de construcción de subjetividad negra-afromexicana se analiza a partir de dos danzas que son utilizadas en espacios diferenciados como recursos culturales para la generación de un repertorio político que permita la identificación de una “nueva” etnia, esto en términos jurídicos. Sin embargo, el esfuerzo analítico de esta tesis pretende dar cuenta de cómo durante el siglo XX los discursos académicos, las acciones políticas, los cambios en las políticas estatales sobre la alteridad abrieron la posibilidad de que esta subjetividad sea nombrada y performada de diversas maneras y en diferentes soportes por las personas que participan en el proceso político. Esto es, las danzas se configuran así como unidad analítica para observar el proceso en su historicidad, acciones y discursos: por tanto, la historia, la antropología, las movilizaciones sociales no etnizadas anteriores a la emergencia afro en la Costa dan cuenta de la construcción de dicha subjetividad. Asimismo, el esfuerzo analítico de la investigación no pretende encontrar *una esencia negra afromexicana* ni en la vida cotidiana ni en los encuentros políticos, sino observar la construcción discursiva y las prácticas que permiten a los sujetos nombrarse como parte del pueblo negro-afromexicano.

En este capítulo discuto ampliamente desde la perspectiva semiológica las formas de nombrar y nombrarse entre la población negra-afromexicana. A través de deslizamientos del término afrodescendiente y resignificaciones de *negro*, doy cuenta de cómo la denominación sobre este pueblo en los diversos espacios – academia, activismo, institucional y ONG– se constituye como un campo de disputa que muestras los diversos proyectos político-ideológicos en el marco de la movilización.

Por último y antes de empezar la lectura de esta investigación considero pertinente subrayar la perspectiva en el cual emerge el proceso político negro-afromexicano: en tiempos de profunda neolibertización de las políticas y ejes del Estado-nación mexicano, esto es, cuando el proyecto de la Revolución Mexicana está agotado en términos de un discurso que no puede dar cuenta de un gobierno proteccionista, ni de una ideología del mestizaje, tampoco de una identidad única y fija para representar *a lo mexicano* ni al interior de las fronteras nacionales ni a nivel global.

La lucha política por el reconocimiento jurídico, histórico y social de estos colectivos en la Costa Chica empieza como un intento para dar cuenta de su existencia contemporánea y no sólo en los museos. Entre todos los cambios políticos, económicos y sociales de las postrimerías del siglo XX, los negros-afromexicanos también se confrontan a una realidad y a una territorialidad profundamente marcada por la política de administración de la muerte y el dolor en todo el territorio mexicano, no son pues, pueblos ajenos a la violencia estructural que se vive en diversas regiones del país.

Capítulo I. El pueblo negro-afromexicano: negación, exclusión y emergencia

El objetivo de este capítulo es pensar la diferencia, la alteridad y la etnicidad en la última mitad del siglo XX, poniendo énfasis en cómo se constituyen éstos procesos en el marco de los Estados-nación poscoloniales latinoamericanos y específicamente en México. Esto para dar cuenta de la conformación de los movimientos políticos y sociales que enarbolan la bandera de la alteridad nacional y, en particular en los procesos que hoy permiten la construcción del movimiento político de los pueblos negros-afromexicanos en la Costa Chica mexicana en los finales del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI.

Si bien esta categoría étnica se encuentra en constante producción y resignificación entre las instituciones y representaciones del Estado-nación, la academia y los activistas costachiquenses, hay sectores de la población que aportan a esta etnicidad desde una forma alternativa o con una participación política no tradicional, como es el caso de los y las danzantes, de quienes hablo de manera detallada en el capítulo III de esta tesis. Considero central construir en este apartado aquello que Rita Segato denomina formaciones nacionales de alteridad, que define como

Representaciones hegemónicas de nación que producen realidades. Con ellas se enfatiza, por un lado, la relevancia de considerar las idiosincrasias nacionales y el predominio discursivo de una matriz de nación que no es otra cosa que matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las élites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y por último, por la cultura de todos los componentes de la nación (Segato, 2007 :29-30).

También situó las discusiones teóricas que sustentan la acción política de las organizaciones negras-afromexicanas en la Costa Chica durante las dos últimas décadas, la estructuración de su discurso a partir de la triada constitutiva del proceso de etnogénesis: alteridad, diferencia y estatalidad contemporánea. La apuesta es observar el tejido que existe entre las reflexiones sobre las movilizaciones políticas de alteridades radicales en contextos nacionales, las

acciones de los Estados-nación para incorporarles, negarles o reacomodarles en los marcos de las políticas públicas así como la relación que diversas organizaciones mantienen con el Estado a partir de las diferentes instituciones que lo encarnan en zonas geográficas específicas.

El uso de la cultura no sólo tiene intereses económicos (en tanto posibilidad de generación de una economía propia del movimiento social o de intereses particulares de sus activistas) o intereses políticos (en tanto representación política en las instituciones del Estado, creación de asociaciones, organizaciones no gubernamentales y la construcción de discursos político identitarios) este movimiento no termina en los límites del esencialismo estratégico¹⁸, aunque hace uso de cierto tipo de esencialismo para posicionarse, dotar de sentido y maniobrar en un Estado-nación poscolonial y específicamente en un espacio-tiempo compartido con otras alteridades indígenas, históricamente constituidas y como veremos a lo largo de esta investigación no sólo está constituido de diferencias étnicas sino de prácticas políticas diferenciadas y estructuradas regionalmente a lo largo del siglo XX. Esto es, la complejidad del movimiento político negro-afromexicano da cuenta de las nuevas formas de lo político entre las movilizaciones que en México impulsan lo étnico como valor de diferencia o argumento de autoridad.

Para comprender de manera global el proceso de identificación negro-afromexicano fue necesario cuestionar los lugares de comodidad en la lectura de la emergencia étnica y observar, desde las charlas, los espacios públicos y políticos así como afectivos de las diversas personas que participan, cómo se fueron tejiendo los sentidos, primero de una diferencia étnica que no había sido clasificada como tal y después, el orgullo de pertenecer a un pueblo inexistente en términos de reconocimiento estatal y por tanto no convertido en alteridad nacional, pero vivo y estructurado en sus prácticas cotidianas; es decir, los pueblos negros-

¹⁸ Gayatri Spivak discute ampliamente sobre el trabajo del grupo de estudios subalternos en la India y cómo se escribe y reinterpretan los archivos e historia coloniales, por eso va hilvanando la idea de la conciencia del subalterno en el marco de la producción de ese grupo de estudios y señala que en diversas entrevista que el esencialismo no un concepto teórico sino una práctica específica que no es la búsqueda de una conciencia esencial al subalterno sino una estrategia política.

afromexicanos inician un proceso de constitución étnica a través del reacomodo y la reorganización de prácticas culturales, económicas, políticas y afectivas preexistentes al proceso de movilización por el reconocimiento constitucional e histórico.

Además de observar las construcciones nacionales de alteridad (Segato, 2007) analizo cómo se fundan las organizaciones negras- afromexicanas en el contexto específico de la Costa Chica. Lo que busco con la radiografía de asociaciones (Anexo 1) es observar la forma en la cual se van hilvanando los discursos sobre nación, alteridad, diferencia, historia y racialización en el espacio específico de la Costa Chica en los últimos 30 años. Como se da cuenta más adelante, estos conceptos y las prácticas concretas se corresponden con los cambios globales, nacionales y locales sobre identidades, etnicidades y prácticas culturales. Es decir, al comprender y analizar la forma en la que actúa el Estado, las políticas globales de identidad y administración de alteridades así como las mediaciones del discurso histórico, considero que lo anterior da cuenta de la política estatal neoliberal sobre alteridades en México.

Si bien el Estado mexicano ha signado diversos compromisos internacionales respecto a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas no podemos reducir las políticas y acciones estatales a las tesis del multiculturalismo capitalista y la gobernabilidad neoliberal porque éstas conviven con otras formas históricas de creación de alteridad, tutelaje de ciertas poblaciones y de diseños estatales sobre representaciones hegemónicas de lo mexicano en cuanto a modelación de una *racialidad de punto ciego* –en la cual aunque la raza organiza al Estado-nación, está borrada del discurso oficial y de la mirada social-; una cultura mestiza –integrada por una estética indígena de corte precolombino, una imaginación sobre lo europeo basada en el progreso- y la tachadura de otras etnicidades subalternizadas –como la población de origen africano o asiático-.

1.1 Diferencia, etnicidad y alteridad en el mundo contemporáneo

Durante los últimos 30 años del siglo XX en el mundo entero la emergencia de grupos diferenciados al interior de los Estados-nación modificó en diversos sentidos las políticas de inclusión y las narraciones sobre el mismo para dar cabida a los “nuevos sujetos políticos”, mismos que desafiaron la imposibilidad de entrar en las definiciones estáticas –generadas por las instituciones del Estado– como clase obrera, clase campesina, proletariado o simplemente, pueblo.

En las cuatro últimas décadas del siglo XX, en países europeos como Francia, Alemania o el Reino Unido por citar sólo algunos ejemplos diversos sectores sociales “alternativos” como el feminismo, el ecologismo, la población LGBTTIQ+, personas con discapacidad, entre otros interpelaron a sus Estados-nacionales cuestionando la idea de un sujeto nacional homogéneo, visión con la cual fueron contruidos los Estados europeos y las fronteras nacionales. Así, las nociones de ciudadanía y democracia se modificarían de manera radical, como señala Michel Wieviorka:

La herencia de la Ilustración podría haber hecho creer que seríamos más modernos cuanto mejor supiéramos liquidar los particularismos culturales, percibidos como tradiciones que se resisten a la razón, al derecho, al individualismo o a la modernización económica. Ahora bien, no queda más que admitir que la modernidad de hoy y la de mañana- que se la designe como tardía, o con el término de post o hipermodernidad- acoge y produce diferencias que revisten la apariencia de la tradición. La irrupción de la diferencia no corresponde ni necesaria ni principalmente a aquello que subsiste de un pasado que despierta, al sobresalto de tradiciones heridas pero capaces todavía de movilizarse. Representa, al contrario, la marca del ingreso a una nueva era en la que inventamos e inventaremos cada vez más nuestras identidades.(Wieviorka, 2003: 18)

De manera general, inicia así el tiempo de la diferencia: primero como una forma subversiva de cuestionar las narraciones nacionales y, con el paso del tiempo y los reacomodos –o fagocitaciones propias del capitalismo cultural– convirtiendo las diversidades en una mercancía posible de comprar, vender y exhibir.

Yúdice retoma la conceptualización de Jeremy Rifkin (2000) sobre *capitalismo cultural*

El uso creciente de la cultura como expediente para el mejoramiento tanto sociopolítico cuanto económico, es decir, para la participación progresiva en esta era signada por compromisos políticos declinantes, conflictos sobre la ciudadanía (Young, 2000) y el surgimiento del capitalismo cultural. La desmaterialización característica de muchas nuevas fuentes de crecimiento económico –por ejemplo, los derechos de propiedad intelectual según los define el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) y la Organización Mundial de Comercio (OMC) – y la mayor distribución de bienes simbólicos en el comercio mundial (filmes, programas de televisión, música, turismo, etcétera) han dado a la esfera cultural un protagonismo mayor que en cualquier otro momento de la historia de la modernidad. Cabría aducir que la cultura se ha convertido simplemente en un pretexto para el progreso sociopolítico y el crecimiento económico, pero aun si ese fuera el caso, la proliferación de tales argumentos en los foros donde se discuten proyectos tocantes a la cultura y la desarrollo locales, en la Unesco, en el Banco Mundial y en la llamada sociedad civil globalizada de las fundaciones internacionales y de las organizaciones no gubernamentales, han transformado lo que entendemos por el concepto de cultura y lo que hacemos en su nombre (Yúdice, 2008:23-24).

En los variados panoramas latinoamericanos, la era de la diferencia se experimentó de una forma diversa tanto en los sujetos sociales etnicizados como en aquellos en los que la diferencia residía en otros aspectos de su existencia social. Primero, porque dichas características de diferenciación fueron esenciales para la construcción de la identidad europea (incluida en esta la identidad europea en América tanto en los Estados Unidos, Canadá como en las poblaciones criollas del resto de América Latina) y en segundo lugar, porque para la construcción de los Estados-nación latinoamericanos fue preciso alterar¹⁹ a los indígenas o pobladores originarios así como a los miles de africanos y afrodescendientes que llegaron al continente como personas esclavizadas.

Así, la especial tensión que estos grupos tienen con la era de la diferencia no sólo replantea un nuevo pacto nacional, sino que reclaman haber sido y seguir siendo pueblos excluidos, negados e invisibilizados por el discurso del progreso en América Latina. Si bien es cierto que en los países “desarrollados” la era de la

¹⁹ Segato utiliza la noción de alteridad “para denominar las formas de ser otro producidas por la historia local, en oposición a las “identidades políticas” globales. (Segato, 2007:28)

diferencia inicia con la búsqueda de la ampliación de la concepción y la práctica de la ciudadanía y la democracia, en América Latina la discusión empieza con sus propias contextualizaciones.

La década de los 60 y 70 del siglo XX en América Latina tuvo una impronta marcada por la Revolución Cubana, los golpes de Estado en el Cono Sur y las guerrillas de izquierda en diversos países del continente; las prácticas socialistas y comunistas caracterizaron las construcciones ideológicas de los sectores sociales que buscaban un cambio radical en la relación entre los Estados-nación y su ciudadanía. Este periodo histórico estará marcado por las luchas por la democracia y contra los autoritarismos, pero sin mucha conciencia sobre las diferencias al interior de las naciones e inclusive, de las propias organizaciones izquierdistas.

Para comprender entonces los efectos de la era de la diferencia en América Latina y en particular en México, considero necesario observar el cuadro completo de cómo éstas se encontraban con nuevos modelos económicos y culturales, así como la importancia que tuvo el fin de un mundo bipolar para convertirse en un planeta que preconiza las diferencias edulcoradas. Como sostiene Aroch:

“...El trabajo producido después de la caída del muro de Berlín en 1989 puede tender más fácilmente a ignorar o menospreciar la incidencia de la nueva división internacional del trabajo (NDIT) en cuestiones de inequidad. Con el triunfo del neoliberalismo, un sistema económico particular se globaliza y así sus leyes económicas contingentes se naturalizan. Ya que el neoliberalismo se universaliza con mayor frecuencia, parece ser una cosa dada más que una variable a ser analizada. También, con la caída del muro de Berlín, la lógica oposicional de la guerra fría se desvanece y lo que antes se investigaba en términos de contradicción se investiga ahora en términos de diferencia (Aroch, 2015:19)

Así, en los últimos 50 años la diferencia ha sido un mercado para el pensamiento progresista tanto estadounidense como europeo, dado que es durante este periodo cuando las diferencias al interior de las naciones del primer mundo “emergen” para construir discursos y políticas que les incluyan en el largo y el ancho espacio de la nación multicultural. Pero la diferencia no sólo es mercancía: en el seno de las discusiones sobre la diferencia – en términos antropológicos, sociológicos y filosóficos- los sujetos subalternos harán uso estratégico de dichas

categorías objetualizantes que a través del discurso político, generan segregación y olvido en un movimiento en el cual son mostrados, exhibidos y vendidos ya sea a través del turismo, el despojo de sus tierras, entre otras formas de control que no son nuevas en países como México, pero sí masivas y, además buscan despolitizar lo étnico-identitario.

El multiculturalismo como política de Estado es la concreción máxima de la apropiación de la diferencia y la alteridad como un producto de las nuevas formas de capitalismo a nivel global. Se aceptarán las diferencias, pero éstas deben estar marcadas y performadas en espacios específicos que no *violenten* a las culturas hegemónicas. De otro lado, las políticas del multiculturalismo están marcadas por el fenómeno de las migraciones a países desarrollados, esta discusión que permeó casi toda la década de los 90 buscaba integrar las culturas migrantes a la nacional, a través de la filosofía de la tolerancia hacia culturas diferentes a las nacionales.

Sin embargo en América Latina, estas políticas multiculturalistas no están proyectadas a colectividades sociales externas o extranjeras como en el caso de los países europeos y norteamericanos sino que replanteará las tesis sobre la administración de la diferencia al interior de las fronteras nacionales. Concretamente en los países con población indígena y afrodescendiente, se construye un discurso de revaloración de estos pueblos después de que durante siglos su cultura y existencia se planteaban como la imposibilidad de alcanzar la modernidad y el progreso en la región. Ya en 1928, Carlos Mariátegui planteó el problema del indio en Perú, observando que en la región el tema de las identificaciones no sólo está dado por criterios culturales –como el multiculturalismo intenta argumentar- sino que las relaciones entre los indígenas, los mestizos, los negros y los blancos están mediadas por la clase:

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos (Mariátegui, 2007 [1928]: 4)

Esto es, en el marco multiculturalista el problema de la raza sería dejado de lado al presuponer que se vive una época postracial: sin embargo, el anterior párrafo de Mariátegui da cuenta de cómo en la región latinoamericana es imposible pensar la identidad étnica sino está imbricada (tanto teóricamente como en términos de movilización política) con la clase –las formas económicas de relación entre dichas etnicidades- y justamente, con la raza como efecto y práctica de los dos marcajes anteriores a sujetos colectivos como lo son los pueblos indígenas o afrodescendientes. Así, el problema de la diferencia en América Latina tendrá un asidero diferente al que se intenta imponer desde políticas globales sobre la era de la diferencia.

Ahora bien, como sostienen Chatterjee (2008), Hall (2003), Spivak (2003) y Mbembe (2016) (este último específicamente respecto a la población africana esclavizada) sobre la situación poscolonial, los marcajes anteriores no son novedosos en el mundo globalizado que se construyó a partir del siglo XVI con el descubrimiento y la conquista de América, pero entonces la pregunta es ¿cuál sería la novedad de la era de la diferencia y su política pública más exitosa, el multiculturalismo?. La pregunta busca pensar también las formas en las cuáles dichas políticas están presentes en las movilizaciones sociales con demandas étnicas pero también cómo los Estados-nación latinoamericanos fagocitaron las prácticas y los discursos sobre la diferencia en las postrimerías del siglo XX y los inicios del XXI. El contexto en el cual esas diferencias están enmarcadas responden a las diversas lecturas de la realidad global: “De un modo más decisivo aún, el interés creciente por las culturas denominadas exóticas durante la primera mitad del siglo XX tiene lugar en un contexto marcado por el materialismo en política y ciencia, y por el positivismo en filosofía”. (Mbembe, 2016:87).

En el caso de los estados-nación latinoamericanos, la noción de *crisol de razas* perdió sentido, permitió la construcción y autorizó una visión positiva de cierta diferencia, planteada siempre en términos de *raza* y *cultura*: aunque los discursos biologicistas sobre raza han perdido fuerza en ciertos ámbitos sociales, el

multiculturalismo los reedita desde una postura mezclada entre los atributos de la cultura- utilizando para esto, una vez más, los estereotipos fincados en supuestos coloniales- y la noción de minoría, elaborada con relación a la idea de origen racial o geográfico.

La diferencia entonces se convirtió en una forma positiva y legal con la cual el Estado-nación en América Latina puede replantearse o reacomodarse frente a las nuevas políticas globales sobre la jerarquización de las diferentes identidades intranacionales.

Las identidades y sus diferencias, que en la década de los 80 exigieron la concreción de legislaciones y políticas públicas para visibilizar y atender a las minorías, fueron fagocitadas por el discurso multiculturalista a través de la mercantilización del discurso de la diferencia. Este movimiento que se corresponde con la reducción de las responsabilidades del Estado fue el correlato de las políticas neoliberales en la economía. Así, el multiculturalismo se basa en la filosofía de la neutralización y despolitización de las demandas para darles un cariz que, como se observa en la actualidad, devino en políticas de turistificación, floclorización y gentrificación de los territorios y los discursos de los sectores indígenas y afrodescendientes en América Latina; al mismo tiempo, las políticas multiculturales tienden a generar paradojas señaladas por Claudia Briones dado que

Las objeciones formuladas acaben reiterando los fundamentos del mismo orden capitalista avanzado del que se sospecha, en tanto llevan a debatir soluciones que terminan también postulando la diversidad como bien de mercado (Segato, 2002; Žižek, 2001). Me refiero con esto a que defender prácticas y saberes desde nociones de patrimonio y propiedad intelectual conlleva para los pueblos indígenas el riesgo de transformar también su espiritualidad en mercancía (Briones, 2005:13).

Una vez que la era de la diferencia fue instaurada como un sentido común en la contemporaneidad, las identidades emergieron como nuevas formas de clasificación para los Estados-nacionales. En el caso mexicano, las políticas indigenistas que propugnaban por un lado la desaparición del indio como problema nacional y a su vez su tutelaje en el camino al progreso fueron criticadas

en todos los ámbitos institucionales y civiles. La aparición del discurso zapatista en México rompe con una concepción de lo indígena como atávico, falto de progreso y modernidad, pero el nuevo relato estatal sobre la administración de esa diferencia dejará su alterofobia (Segato, 2007) para concentrarse en una perspectiva alterofílica, es decir impulsará a través de políticas públicas la creación de identidades diferenciadas que pueden convertirse en mercancías y dejará así sobre los sujetos sociales la responsabilidad de construir su propio mercado a través de mecanismos como los pueblos mágicos, la artesanía, las cocinas regionales y nacionales, el folclor y la responsabilidad sobre la administración de los territorios.

Los discursos multiculturalistas en México fueron traducidos como nuevas propuestas gubernamentales impulsadas desde el norte global, pensadas para enriquecer los regímenes democráticos, como sustenta Gutiérrez Martínez:

El multiculturalismo es claramente una propuesta anglosajona que plantea el respeto y la tolerancia a la cohabitación entre diferencias de toda índole, tratando de insertarles en el proyecto progresista de la democracia igualitaria, sin difundir por tanto infraestructuras que promuevan no sólo el diálogo sino la dinámica misma del mestizaje. La unión entre multiculturalismo e individualismo es que el primero es un proyecto de reconocimiento cultural, no precisamente de las comunidades históricas (como la política imperial), sino como el reconocimiento a todos los individuos de la tierra cualquiera que sea su origen, creencia, desarrollo personal. Se trata de una "protestanización" de la pluralidad, que si bien no la dejado de tener sus virtudes (como el hecho mismo de legitimar el reconocimiento a la diversidad cultural), también ha acarreado vicisitudes en las consideraciones de potencialidad que tiene que tiene la lógica de comunidad. (Gutiérrez Martínez, 2006:21).

Sin embargo, esta propuesta de gubernamentalidad no pone en discusión las relaciones históricas entre el Estado- nación y los ciudadanos, no problematiza las diferencias entre la constitución de los Estados-nación poscoloniales en América Latina y la formación de alteridades en el norte global. Es decir, pasa por alto la acción política de los sujetos que históricamente fueron marcados como minorías y también invisibiliza las corrientes teóricas que cuestionan los relatos globales del multiculturalismo como relatos hegemónicos y colonizantes en diversas geografías del sur global.

Como propuesta de acercamiento teórico a la movilización política negra-afrodescendiente considero que es importante pensar las nociones de alteridad y etnicidad en entornos regionales, esto con el objetivo de pensar las formas de contienda con el Estado-nación pero sobre todo porque mis apreciaciones sobre la relación entre etnia, racialización y Estado no pueden estar desligadas de un triple movimiento entre los discursos globales, las políticas y acciones estatales y las cuestiones regionales.

Para dar cuenta de la negación, exclusión y posterior emergencia de los pueblos negros afromexicanos estimo pertinente conocer las políticas de conocimiento y las políticas gubernamentales que provocaron estos tres estadios; también considero pertinente denominar al proceso de identificación afrodescendiente movimiento político más que movimiento etnopolítico, con el objetivo de observar que éste fenómeno social basa su politicidad en ideas y acciones que si bien buscan construir un nuevo sujeto étnico—es decir, etnogénesis—desde mi perspectiva, rebasa la noción de etnia para cuestionar la relación de las alteridades nacionales con el Estado mexicano, al tiempo que desafía las propias construcciones antropológicas sobre lo étnico al responder a relaciones políticas estratégicas que no se basan en la lengua, el color, sino en la construcción de un sujeto político diferente al indígena o mestizo a través de la invención de un pasado y un presente que se intenta hacer colectivo en una región. Por lo menos durante el siglo XX mexicano, el Estado- nación consideró a los pueblos indígenas como colectividades *prepolíticas* que tenían que alcanzar cierto grado de conciencia para participar en las decisiones sobre el bien común.

Estas poblaciones fueron consideradas durante el periodo del México contemporáneo como *premodernas* ya que sus formas de organización política se concebían como formas ancentrales y de retraso en la consecución del progreso, idea que provenía de los liberales mexicanos ya el siglo XIX:

Durante la Independencia, la dinámica de raza y clase cambió radicalmente. Primero se abolió la esclavitud. Ello significó que todo lo que antes habían sido “castas”, más los esclavos se reclasificó eventualmente como “las masas”. Por otro parte, no era tan fácil abolir el polo indígena. Pese a que la política pública pretendía destruir a la comunidad indígena, este proceso nunca llegó a completarse del todo.

[...] Una de las principales cruzadas de los liberales fue convencer al país para que los indios dejaran de ser indios y adoptaran el estatus de ciudadanos (Lomnitz, 1995:352).

Como he expuesto hasta este punto, los discursos a nivel global sobre la emergencia de las diferencias se decantaron por las políticas multiculturales y la discusión académica se centró en el tema de las diferencias y su atención por parte de las instituciones del Estado. Ahora bien, el capítulo segundo abordó la forma en la cual fueron observados los pueblos negros en México durante el siglo XX, cuáles fueron las perspectivas antropológicas e históricas que dieron cuenta de su existencia o de su historia.

En este capítulo me centraré en observar las formas de construcción de alteridades durante el siglo XX y las apuestas mexicanas por repensar su política cultural e identitaria en la época neoliberal.

1.2 Nación y alteridad en el México poscolonial

¿Cuáles fueron las condiciones de posibilidad en las que un grupo de personas al sur de México, en la Costa Chica, pasaron de ser campesinos mestizos a considerarse y construirse como pueblos negros-afromexicanos?

El siglo XX mexicano fue un periodo de contradicciones: por un lado, la revolución mexicana es pensada como una ruptura con las políticas elitistas del porfiriato, mismas que mantenían a una buena parte de la población en condiciones económicas, políticas y sociales de precariedad. La lucha por el cambio de régimen y de poder, desembocó en una guerra civil que después se convertiría en los relatos oficiales y no oficiales en el gran acontecimiento de inicio de siglo y que forjaría un Estado proteccionista, tomando elementos y demandas de las diferentes facciones que participaron en la Revolución:

Las reivindicaciones de diversos sectores sociales, específicamente de la población rural e indígena fueron el reparto de tierras y la mejora en las condiciones de vida; para la élite criolla fue un cambio en los grupos de control del poder y la constitución de un Estado moderno, siguiendo las pautas de las políticas liberales respecto a la población indígena, el movimiento revolucionario. Produjo una revisión

de conceptos frente al indio y al mestizo. Este último, y no el criollo, se transformó en el protagonista oficial de la historia de México, y el pasado y la historia del indio fueron revalorados por un movimiento que se conoció como indigenismo. El fenómeno del indigenismo es interesante en varios aspectos. Sirvió para reformular la relación entre raza y nación. En vez de considerar a los indígenas como una nación dentro de otra de orientación europea, los indigenistas propusieron que México fue el resultado del choque entre dos naciones independientes y opuestas: la de los españoles y la de los indígenas. El héroe de esta concepción épica de la nacionalidad mexicana era el mestizo, por ser físicamente indio y español a la vez y por hallarse espiritualmente desprovisto tanto de los atavismos de la cultura indígena como de la tendencia explotadora del europeo. (Ibid, 355).

El indígena y el mestizo se convirtieron en la alteridad nacional en la primera mitad del siglo XX a partir de una política emanada del Estado proteccionista revolucionario. La vinculación a un proyecto modernizador está también en la implicación racial de este presupuesto: lo blanco no se consideró el tipo ideal de la masa, sino el mestizo por lo cual la forma de *blanquear* a los indígenas, negros y otras alteridades fue el mestizaje urbano como ideal ciudadano en dicho periodo. Pero una vez más la pregunta aparece respecto a la población de origen africano, sobre todo en las zonas que se mantuvieron lejanas en todos los sentidos a los centros de poder y blanqueamiento del país.

Esta ideología del mestizaje se ancló en las prácticas y los discursos de la población nacional, se encarnó en los cuerpos ya racializados en todo el territorio nacional. El Estado-nación mexicano revolucionario fue un Estado fuerte (Lomnitz,1995) además de desplegar su presencia en diferentes espacios de la vida cotidiana.

A la vez que fue proteccionista con las poblaciones indígenas al considerarlas como menores de edad y por tanto, tutelables en un movimiento contradictorio pero generador de su propia performance de existencia buscó blanquearles a través del mestizaje, es decir, desaparecer al indígena contemporáneo. Esta idea de tutelaje es trabajada por Rufer (2012) quien retoma a de Souza (1995):

A este modo de relacionamiento y gubernamentalización de los poderes concebido para coincidir con una única nación, lo denominaremos *poder tutelar*. Su finalidad sería de la implantar, gestionar y reproducir tal forma de poder de estado,

con sus técnicas (prácticas administrativas), normas y leyes principales, construidas por (y conformando) un modo de gobierno sobre lo que se denominaría *el indio* (o en su plural indios), un *status* que se inventa y se transforma al inventarlo (Souza Lima, 1995:39 en Rufer, 2012:23)

Este doble movimiento contradictorio, Segato lo resume de la siguiente manera:

Lo que importa destacar aquí es que, cuando el sistema (el contexto), primero colonial y más tarde nacional (coloco estos dos momentos en continuidad y, a los efectos de este análisis, su diferencia resulta irrelevante), se constituye, y en el mismo acto de su emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de este movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en su interior: todo estado –colonial o nacional– es *otrificador*, *alterofílico* y *alterofóbico* simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación. (Segato, 2007:138)

Sin embargo, la raza entendida como “signo, trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de una desposesión” (Ibid:23) juega un papel central para comprender los silenciamientos y posterior emergencia de la población negra-afromexicana.

O bien como lo señala Yissel Arce para el caso de Cuba, el binomio raza-nación en América Latina dejó de lado y silenció a *lo negro*, provocando así que en las narraciones de los Estados-nación, lo afro esté en los márgenes, silenciado:

La conjunción de raza y nación ha marcado las topografías discursivas de los relatos modernos que estructuran la trayectoria histórica de la isla de Cuba. Desde las primeras voluntades por imaginar la nación, la variable de la raza –específicamente de *lo negro*– ha emergido como contrapunto o como vórtice desestabilizador de una construcción de nación que privilegiaba el origen blanco e hispano de lo cubano. Con demasiada frecuencia, y a lo largo de diferentes periodos históricos, la ansiedad por desdibujar – a la vez que por producir gestos normativos– el peso cultural y la presencia de la población negra de Cuba, ha devenido en una práctica política que margina y estigmatiza (Arce, 2015: 216)

Si el pasado indígena funcionó para que el mestizaje se convirtiera en la ideología del México revolucionario y la historia, la antropología y la arqueología fueron las tres disciplinas que construyeron la narrativa de ese proyecto nacional, para el Estado-nación es necesario legitimarse sobre la base de una historia o de una narración histórica con pretensión de verdad: en el caso específico de la población negra-afromexicana la narración que funcionó a la ideología del mestizaje fue el silenciamiento como método de producción histórica hacia la población mencionada, así como otros sujetos sociales que no correspondían a la alteridad producida en este periodo histórico.

El silenciamiento, asienta Trouillot es constitutivo de la escritura de la historia:

¿Esta visión expandida todavía permite generalizaciones pertinentes sobre la producción de la narrativa histórica? La respuesta a esta pregunta es un sí incondicional, si estamos de acuerdo en que tales generalizaciones mejoran nuestra comprensión de prácticas específicas, pero no proporcionan planos que la práctica supuestamente seguirá o ilustrará.

Los silencios entran en el proceso de producción histórica en cuatro momentos cruciales: el momento de la creación del hecho (la creación de las fuentes); El momento del ensamblaje del hecho (la fabricación de archivos); El momento de la recuperación de hechos (la elaboración de narrativas); Y el momento de la significación retrospectiva (la toma de la historia en la instancia final). Estos momentos son herramientas conceptuales, abstracciones de segundo nivel de procesos que se alimentan entre sí. Como tales, no se pretende que proporcionen una descripción realista de la hechura de ninguna narración individual. Más bien, nos ayudan a comprender por qué no todos los silencios son iguales y por qué no se pueden abordar -o reparar- de la misma manera. Para decirlo de otra manera, cualquier narración histórica es un paquete particular de silencios, el resultado de un proceso único, y la operación requerida para deconstruir estos silencios variará en consecuencia (traducción propia)²⁰. (Trouillot, 2011:39)

²⁰ Does this expanded view still allow pertinent generalizations about the production of the historical narrative? the answer to this question is an unqualified yes, if we agree that such generalizations enhance our understanding of specific practices but do not provide blueprints that practice will supposedly follow or illustrate. Silences enter the process of historical production at four crucial moments: the moment of fact creation (the making of sources); the moment of fact assembly (the making of archives); the moment of fact retrieval (the making of narratives); and the moment of retrospective significance (the making of history in the final instance). these moments are conceptual tools, second-level abstractions of processes that feed on each other. As such, they are not meant to provide a realistic description of the making of any individual narrative. Rather, they help us understand why not all silences are equal and why they cannot be addressed —or redressed—in the same manner. To put it differently, any historical

Las diversas políticas globales sobre la diferencia permitieron la multiplicidad de temas sumergidos en ese silencio del cual escribe Trouillot, al tiempo que los procesos nacionales y locales fueron sedimentando nuevas formas y posiciones respecto a la relación de ciertos sectores poblacionales – como los negros-afromexicanos, los indígenas, las personas con discapacidad, las mujeres y la comunidad lésbico, gay, bisexual, travesti, transgénero, intersexual- que en las últimas décadas han aparecido como nuevos interlocutores con el Estado-nación.

La nación –como argumentaré en el capítulo II- no es sólo un concepto sino una práctica y una performance cotidiana que los sujetos que se inscriben a ella reiteran todos los días en diferentes espacios de la vida: desde cuestiones afectivas como la relación con las performances de los símbolos patrios, pasando por la defensa férrea de una identidad nacional –aún en tiempos postnacionales- hasta manifestaciones concretas sobre la política nacional. Citando a Mario Rufer (2012) “la ‘nación no existe *ontológicamente*’ pero “produce efectos”, moviliza prácticas y, en connivencia con los constructos políticos, origina vías de acción y reacción, en defensa o en oposición a su significante” (Rufer, 2012: 9-10).

Entonces, la nación no es una mera conceptualización, ésta se encarna y se inscribe de diversas formas en los contextos regionales e históricos en los cuales actúan las personas, se construyen subjetividades y procesos políticos como el que analizo. Por tanto, para pensar y observar las prácticas concretas de nación de los sujetos negros-afromexicanos, considero imprescindible observar el deslizamiento de las identificaciones como campesino-rural-mestizo a pueblos negros.

narrative is a particular bundle of silences, the result of a unique process, and the operation required to deconstruct these silences will vary accordingly. (Trouillot, 2011:39)

Para tal efecto, la noción de alteridad resulta productiva en tanto categoría de conocimiento:

Empezar a ver la alteridad no como categoría descriptiva sino como categoría de conocimiento, requiere en primer término cuestionar la idea de que existen grupos étnicos y raciales en sí – algo que las ciencias sociales han sostenido por bastante tiempo-, esto es, poner en foco menos los grupos en tanto tales, sus diferencias, que los distintos contextos y procesos de alterización. Ello presupone, a su vez, atender a cómo operan prácticas de marcación selectivamente racializadas y etnicizadas que suelen recrear desigualdades por imbricación de diversos clivajes –aunque se lean socialmente como basadas en marcas de un único tipo- y por una simultánea invisibilización de lo que se define como “norma”. (Briones, 2015:33).

Como señalé anteriormente, en el siglo XX mexicano se generó la alteridad indígena frente a la alteridad mestiza pero a finales de esa misma era, el discurso de la diversidad constituyó un cambio en las políticas históricas de alterización en México. Claudio Lomnitz analiza el marcaje de raza y alterización durante el periodo colonial mexicano y asienta que éste estuvo marcado por la ideología de limpieza de sangre y en el XIX por la marca racial explícita de lo indígena como mancha, problema o atavismo, para el XX se propone un híbrido racial, cultural, ideológico del mestizo. Ya en los albores del siglo XXI esa dinámica de marcaje será reutilizada por los sujetos, el Estado y las instancias terciarizadas para generar una nueva política de marcaje racial, basada en las políticas de la diferencia y, en el caso de los pueblos negros-afromexicanos en el linde de los discursos culturalistas etnicizantes y la racialización de sus prácticas y discursos.

Esto es, si bien la sustentación de dichas prácticas y discursos está en la producción de un repertorio de cultura negra-afromexicana y allí se ha fincado la centralidad de la producción de subjetividad propia, es cierto que el componente racial-racialista está presente sobre todo, en las muestras externas de dicha cultura. En octubre de 2016, una representación nutrida de mujeres negras-afromexicanas fue invitada al foro sobre mujeres afromexicanas organizado por la organización Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB) en el Museo Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México.

Allí fue claro cuáles son las opciones que el movimiento afromexicano tiene: por un lado, usar su cultura para demostrarle al Estado-nación mexicano que existen como pueblo diferenciado –dado que las mujeres performaron una Danza de Los Diablos que como he señalado sólo es ejecutada por hombres en su contexto local; las mujeres arguyeron que así se apropian de esa marca cultural- pero por otro lado deben encajar en el biotipo global de lo negro-afrodescendiente: la mayoría de las mujeres en ese evento cumplían cabalmente con el fenotipo estereotipado de mujer negra-afromexicana construido desde algunas instituciones públicas y privadas, pero sobre todo volvieron al discurso sobre su identidad basadas en características relacionadas con la corporalidad: cabellos rizados, piel oscura, labios y nariz gruesos y la sexualidad y sensualidad como elementos constitutivo de su construcción genérica.

Durante el periodo de trabajo de campo durante octubre y noviembre de 2014 y en las diversas visitas a campo en los Encuentros de Pueblos Negros además de otros eventos políticos observé que el cuerpo de la mujer negra-afromexicana en la región no está cargado de manera tan potente con esas figuras y estereotipos raciales. Desde mi perspectiva, las instituciones encargadas de administrarla diferencia –tanto organizaciones no gubernamentales como instituciones del Estado- sí construyen un biotipo racial estereotipado para esta población cuando tiene que ser *exhibida* en espacios de representación política nacional y global.

Entonces, las diversas formas de alterización que el Estado-nación mexicano impulsa no cuestionan el lugar del mestizo, sino que se fundan igualmente en la idea de una sola nación que en su interior, *posee diversidad étnica* que siempre será minoría y de la cual, hay que contar una historia novedosa que les dote de identidad jurídica y social pero que, al mismo tiempo, no cuestione el privilegio mestizo.

Por otro lado, en la Costa Chica la formación regional de alteridad está marcada –como señalo más adelante en esta tesis- no sólo por la emergencia de los pueblos negros-afromexicanos y por los distintos pueblos indígenas que viven

en esa misma zona, sino que dicha formación está marcada por los discursos antropológicos del siglo XX sobre la violencia ancestral, por el descuido y la precariedad de la presencia del Estado así como por las pugnas locales por el control de los recursos.

Como señala Briones (2015) resulta más productivo acercarse a la producción de alteridades a través de una mirada que no utilice a éstas como concepto descriptivo sino como categoría de conocimiento pero también

“si nos concentramos en identificar contextos y procesos productores de etnicidades específicas, o mejor dicho, contextos y procesos de formación de grupos alterizados con base a marcaciones selectivamente racializadas y etnicizadas desde lugares de poder –como el de la mayoría sociológica de la Nación como Estado- que reproducen desigualdades no sólo a partir de la imbricación de diversos clivajes sino también a partir de la invisibilización de lo que se define como norma”. (Briones, 2005:14).

Siguiendo esta idea, las formaciones nacionales de alteridad están imbricadas en el telar de la historia del Estado- nación con sus variantes de raza y mestizaje:

Nuestra noción de formaciones nacionales de alteridad sugiere entonces de resignificar la noción de “formación racial” de Omi y Winat (1986) ya que si bien nos negamos a ver sólo la raza como *eje central* de las relaciones sociales, sí apuntamos a dar cuenta del doble proceso por el cual las fuerzas sociales, económicas y políticas que determinan el contenido y la importancia de las categorías sociales –así como el interjuego de distintos clivajes de desigualdad- son, a su vez, modeladas por los significados y significantes categoriales mismos, deviniendo por ende factor constituyente tanto de las nociones de “persona” y de las relaciones entre individuos, como también componente irreducible de las identidades colectivas y de la estructura social. Entendemos por tanto que tales formaciones no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales- regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando par histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-nación extiende su soberanía. Así, aún cuando tales contingentes son contruidos como parcialmente segregados y segregables con base en características supuestamente “propias” que portaría valencias bio-morales concretas de “autenticidad”, los mismos que van quedando siempre definidos por una triangulación que los especifica entre sí y los reposiciona *vis-á-vis* con el “ser nacional” (Ibid:16).

1.3 Alteridad y estatalidad contemporánea en México

El valor de la diferencia en el mundo contemporáneo es innegable, en tanto que ese valor es construido en términos que se contraponen a las políticas estatales que dominaron la construcción nacionales del siglo XIX en América Latina, donde el valor de la unidad, lo homogéneo y el progreso dieron sentido a las formas y prácticas en las cuales se habitaron dichas naciones. Para el siglo XX, en México el mestizaje funcionó como proceso de blanqueamiento de las poblaciones indígenas (tanto en términos culturales como biológicos) y permitió una política estatal dominada por la idea de progreso y refinamiento.

Es entonces cuando la antropología adquiere un peso fundamental tanto en las políticas gubernamentales como en el conocimiento nacional sobre la diferencia: las etnografías, los estudios antropológicos y la arqueología darán sentido a la matriz biológica y cultural de la cual presume México la indígena. Así, el objeto de estudio de la antropología no será la diferencia cultural sino la construcción de un sujeto racializado indígena.

Ese sujeto racializado indígena no responderá sólo a patrones biológicos y características somáticas, sino que estará construido cultural y políticamente. Esto es, los pueblos indígenas son contruidos desde la antropología en la alteridad radical en México, con esto no niego la existencia de las alteridades indígenas en el territorio mexicano pero lo importante para el análisis de la etnogénesis del pueblo negro afromexicano a principios del siglo XXI es conocer cuáles fueron los discursos y las prácticas que el Estado mexicano utilizó para generar una alteridad radicalmente alejada de la idea de mestizo.

Sostengo que por un lado, dicha producción de un sujeto racializado indígena fue posible gracias a dos movimientos: el primero de ellos, clausurar lo indígena a un solo tiempo pero en dos estampas. Para ilustrar: lo indígena en México se construyó a través de las piezas y los sitios arqueológicos, con el objetivo de insertar en la construcción de la ideología del mestizaje la grandeza de

los pueblos precolombinos; en la segunda estampa de la alteridad indígena en el México del siglo XX se encuentra el tiempo de la tradición y el empeño por no dejar cohabitar a la población mestiza con la indígena.

El tiempo de la tradición y el pasado hecho piedra es entonces la temporalidad donde habitan los pueblos indígenas en México. Será hasta la mitad del siglo XX, cuando la población de origen africano es estudiada por Gonzalo Aguirre Beltrán y construida desde la lógica de la etnografía de lo otro con Gutierre Tibon, es decir, la población negra-afromexicana sería habitante de las zonas del silencio –retomando a Troiullot-, donde existen pero no son parte de la construcción nacional en ninguna de los diseños en los que el Estado implementó para atender a los grupos poblacionales no urbanos y no mestizos.

De lo anterior surgen diversas preguntas sobre por qué este grupo no fue incluida en la administración de las diferentes poblacionales en México. Este cuestionamiento a la política de mestizaje no es nueva y tiene diferentes respuestas por parte de las investigadoras especializadas en la población de origen africano o afrodescendiente en México.

En los trabajos de Luz María Martínez Montiel se argumenta que esta zona de silencio se debe a la poca cantidad de población con origen y rasgos somáticos de tipo afrodescendiente²¹; en los estudios más recientes, se asienta que la invisibilidad de la población negra-afromexicana durante el siglo XX se debe a las políticas de la ideología del mestizaje²², aunque también es posible pensar que además de esas dos cuestiones el Estado mexicano tuvo hasta hace poco un

²¹ Para más información ver Martínez Montiel, Luz María (2010) Afroamérica, la tercera raíz. Instituto Veracruzano de la Cultura, México. 127 pp.

²² María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde por ejemplo, asientan: Al contrario de los postulados del racismo europeo, en México se considera que en el “mestizo” se encontraba la fórmula que debía promoverse para forjar unidad demográfica y cultural de la nación. Estas ideas se desarrollan sobre todo en escritos científicos, novelas y discursos políticos. En la creación y difusión de esta ideología se omite la evidencia histórica de la presencia y contribución de las personas africanas y afrodescendientes en la composición demográfica y formación país. Esto no es un hecho fortuito. Las ideas racistas del siglo XIX argumentaban que cualquier otro grupo humano distinto al europeo era inferior, que sus características físicas indicaban menores capacidades intelectuales y de adaptación al progreso. De esos grupos, las personas con fenotipo “negro” se consideraban una raza indeseable, portadora de vicios e incapaz de adaptarse al progreso” (Velázquez&Iturralde, 201:93)

punto ciego respecto a la población negra-afromexicana por pensarla extinguida o poco valiosa, inclusive por la noción de raza, ya que como señala Mbembe:

El llamamiento a la raza- que es diferente a la asignación racial – es una manera de hacer revivir el cuerpo inmolado, sepultado y privado de lazos de sangre y de suelo, de instituciones, ritos y símbolos que hacían de él, precisamente, un cuerpo vivo. Durante el siglo XIX y hasta el comienzo del siglo XX en particular, ése es el sentido que adopta el llamamiento a la raza en el discurso negro. (Mbembe, 2016:78).

El Estado mexicano posrevolucionario impulsó y dispuso prácticas concretas para la población indígena y otras para la población mestiza, con el cambio de paradigma gubernamental a finales del siglo XX dichas políticas también se modificaron, en el sentido en el que el tutelaje de la población indígena no parece ser necesario sino que la impronta de los gobiernos neoliberales será producir la diferencia contemporánea entre la población mexicana: lo indígena como cultura viva que es dable de convertirse en mercancía –irrumpiendo así en las dinámicas de las prácticas que dan vida y sentido a las colectividades- así como en la generación de *otros internos* que pueden ser reconocidos tras centurias de olvido, como son los pueblos negros-afromexicanos.

Estos últimos funcionarían –para el Estado- como sujetos que pueden ser racializados, catalogados y administrados siempre desde una perspectiva inofensiva que no cuestiona las políticas racistas y excluyentes que, en tiempos neoliberales, definen la relación del Estado mexicano con la mayoría de su población. En ese sentido, la generación de “identidades enlatadas” será la práctica concreta para abordar el problema del sujeto subalterno en el México poscolonial.

Sin embargo, como veremos en las líneas siguientes, a ese tipo de políticas edulcoradas de la etnicidad, las organizaciones responden con prácticas y discursos estratégicos entre los cuales se entretajan las políticas neoliberales de la identidad, las subjetividades sobre el pasado así como la iteración y performatividad en el ámbito de lo político cultural.

1.4 La Costa Chica, procesos organizativos

Expongo aquí las condiciones del terreno en las que observé tanto las festividades de muertos, los Encuentros de Pueblos Negros así como otros encuentros políticos que constituyen- junto con las entrevistas- el material que me permite analizar el proceso de identificación afrodescendiente, por lo cual no repetiré los indicadores sociales y económicos que permiten una mirada amplia de la Costa, aunque me referiré a una especificidad de la construcción imaginaria de la Costa Chica como epicentro de la cultura negra-afromexicana.

Tanto el espacio como el pasado se encuentran presentes en todo el ámbito de construcción de una identidad negra-afromexicana, cuanto en los discursos y en las actividades expresamente realizadas para dotar de sentido a la plataforma política (danzas y eventos políticos, específicamente), también, en las diferentes formas de participación política que no están estrictamente enmarcadas como activismo en su sentido más clásico, es decir aquellas formas performáticas²³.

El espacio geográfico de la costa está delimitado por fronteras administrativas marcadas por las instituciones estatales. La Costa Chica comprende distintos municipios y pueblos que se encuentran cercanos a las costas del pacífico mexicano, aunque este enclave también considera algunas zonas de la montaña baja de los estados de Guerrero y Oaxaca, como señala Lara (2012) el espacio fue habitado por pueblos indígenas desplazados hacia las zonas altas de la montaña durante el proceso de colonización. Los territorios costeros funcionaron a partir de la conquista como ranchos: "Datos antropológicos e históricos sobre el señorío de Tututepec dan cuenta de un espacio territorial multiétnico, periférico a los centros urbanos de la Mixteca Alta y Valles Centrales, pero fuertemente interrelacionado por medio del intercambio de recursos estratégicos como la sal, el cacao y el algodón" (Lara, 2012:32).

²³ Las formas de participación política que no son marcadas públicamente como activismo son aquellas en las que la población "no politizada" interviene en los encuentros, muestras y exhibiciones pero no a partir del habla sino a través de actividades como cocinar, danzar, actividades logísticas, muestras de prácticas culturales, etcétera.

En otro sentido, en el cual me centraré, la región se construye a partir de usos y tradiciones, así como de etnicidades que son reconocidas a nivel estatal y nacional como “nativas”; esos usos y costumbres – como los denomina el Estado mexicano también en el ámbito legislativo- efectivamente se encuentran relacionados con la administración de la alteridad que tanto Oaxaca como Guerrero han dado a las regiones que integran sus demarcaciones político-administrativas. Esto es, en ambos estados el hecho de reconocer a otra persona como *costeña* para diferenciarse de la gente de Tierra Caliente en Guerrero o de la de Valles Centrales en Oaxaca es un signo común de reconocimiento a ciertas prácticas culturales que suponen una diferencia regional y también la pertenencia ya sea al grupo mixteco (que es el mayor poblador de la zona), como amuzgo, negro o mestizos, también llamados “*gente de razón*”²⁴.

En el ámbito nacional las referencias a la región señalada, en general son escasas y están relacionadas con el turismo de playa; en las etnografías más recientes de la zona, elaboradas por el antaño Instituto Nacional Indigenista (INI), Conaculta y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) la región es descrita de la siguiente forma:

El clima es tropical lluvioso y de sabana, con diferentes pisos ecológicos, por una lado las planicies costeras, las sabanas, una zona de valles intermedios y los comienzos de la sierra (A. Rodríguez y otros, 1989). El ciclo de lluvias va desde mayo hasta octubre, interrumpido por el periodo de sequía llamado *canícula*, que se aprecia a finales de julio y en el mes de agosto. Numerosos ríos cruzan la región (Hidalgo, Grande, Verde, de Arena, Cortijo) y los suelos son de alta productividad. Grandes haciendas de ganado y cultivos en gran extensión de ajonjolí, limón, cacahuete, papaya, producción de copra y coco verde se suman a la trilogía tradicional mesoamericana del maíz, del frijol y la calabaza, y a la pesca y recolección en ríos, lagunas y el mar (Campos, 1999:149).

Algunos habitantes de la Costa Chica incluso han llegado a sugerir que dicha zona geográfica y cultural podría, por sí misma, ser un estado más de la

²⁴ El apelativo *gente de razón* para referirse a los mestizos y hablantes de castellano en Oaxaca lo escuché directamente de una joven mujer mixteca así como otros costeños, en su mayoría negros-afromexicanos quienes para referirse a la población marcada étnicamente como mestiza, se refiere así, como *gente de razón* y para los indígenas *inditos* o *indios*. También Miguel Bartolomé ha registrado esta forma de llamar a los mestizos en otras zonas de Oaxaca en su libro *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México* (1997).

república, anclando dicho argumento en las costumbres y etnicidades diferenciadas que hay allí, donde conviven el pueblo mixteco, amuzgo y el negro-afromexicano, generando –según los defensores de esta tesis- una cultura autóctona que no tiene paragón en otros estados:

Figurado o real dije que el estado Costa Chica, ubicado precisamente en la zona costera de Guerrero y de Oaxaca que lleva ese nombre, es la entidad federativa número 33. Las razones son muchas y se concentran en una fundamental: la identidad étnica y cultural. Esta es distinta a todas las regiones de México, ya por la lengua y la artesanía, ya por la música que pondera como exclusivos a la chilena, a los sones de artesa y al corrido.... Contra las disposiciones caprichosas derivadas de estrategias de seguridad de los gobiernos posindependentistas, que crearon la división del territorio nacional, el Estado 33 existe desde que los amuzgos y los negros enriquecieron el mestizaje regional; reitero, con autorización o no, somos únicos en el país: únicos amuzgos, únicos negros, único mestizaje (Coronado, 2007:29).

Pensar la Costa Chica como un espacio autónomo a las políticas de la administración federal respecto a la creación de zonas culturales y económicas da cuenta primero, de la construcción de un marcaje de diferenciación respecto a Oaxaca y Guerrero (una diferencia en cuanto a geografía, relaciones sociales e interétnicas, económicas, de organización política, de tradiciones) por parte de los activistas negros-afromexicanos; en segundo lugar, permite observar la fuerza de los discursos estatales sobre las “regiones culturales y administrativas”, es decir, al tiempo que la población de la región construye la idea de una identidad costeña irrepetible e inigualable en alguna zona del estado, reutiliza las fronteras que el Estado organiza cada tanto para administrar no sólo la diferencia sino la economía y la política regional, y sobre todo los marcajes culturales de lo que se permite exhibir como cultura amuzga, negra o mixteca para los *forasteros*.

La historia regional de la Costa Chica no es una copia a pequeña escala de las políticas centralistas, sino una dinámica propia que a su vez da cuenta de la eficacia de los discursos posrevolucionarios sobre el mestizaje, la raza, la higiene social, como señala Rufer: “La historia local no debería analizarse como la contra-historia nacional ni como su “abreviación”. En todo caso, aporta en la posibilidad de comprender los matices, la construcción contradictoria del orden y la operación

poderosa y productiva de las ambivalencias en los procesos identitarios” (Rufer: 2012:12).

Una lectura del funcionamiento del control político y económico regional es productivo para comprender la zona y sus dinámicas no sólo como un espacio étnicamente diferenciado sino situado en procesos que hoy están presentes de manera tangencial en la movilización política de los pueblos negros-afromexicanos; es decir, cómo se inserta la producción económica de la Costa a la estatal, a la nacional y también cómo las políticas globales sobre diferencia y gobernanza se aplican y/o modifican en la costa.

Es importante para comprender el proceso de etnogénesis de la población negra-afromexicana establecer los diferentes elementos de los cuales abrevan los y las intelectuales de la Costa: desde las políticas neoindigenistas del Estado mexicano hasta el *boom* de las emergencias y las diferencias a nivel global. Estos dos niveles de la estructuración de su discurso, marcarán la vida en cada uno de los pueblos de la región. Considero entonces que es importante localizar espacialmente a la Costa para comprender ampliamente los procesos políticos que allí se viven.

En una lectura paralela a la importancia de pensar el espacio, para el caso de los estudios afromexicanistas, la Costa Chica es uno de los lugares más estudiados y visitados como sitio para hacer etnografía primero, porque los estudios antropológicos iniciados por Gonzalo Aguirre Beltrán la colocaron como una zona donde era posible observar *ciertos rasgos de africanía* o *huellas de africanía*, rasgos visibles que van desde las características físicas y los rasgos somáticos de la población, hasta las formas de cargar a los niños y terminando por las construcciones habitacionales conocidas como redondos²⁵ - que según en antropólogo e historiador africanista Aguirre Beltrán sería una reminiscencia de las formas de habitar del pueblo bantú-; en otras regiones de México donde hubo presencia de población africana o afrodescendiente no es posible pensar en una

²⁵ “Todo parece indicar que tal tipo de casa es una retención cultural de procedencia africana, más específicamente bantú” (Aguirre Beltrán, 1985[1958])

arqueología del periodo esclavista, dado que no hay ruinas ni sitios arqueológicos que den cuenta de la presencia de las personas esclavizadas, o por decirlo de otra forma, la arqueología mexicana no registra una relación disciplinar con los ingenios, los hospitales para esta población, dado que no hay registro de su existencia como colectividad específica durante la colonia.

En segundo lugar, la Costa es un espacio de difícil acceso, perfilada siempre como un espacio deshabitado por ser zona de litoral y, porque no existen centros productivos o industriales de gran escala; tampoco se cuenta con sitios arqueológicos ni arquitectura virreinal; con grandes ciudades comerciales o políticamente “importantes” para las economías estatales. Es decir, la costa – hasta hace muy pocos años- era pensada y analizada desde la temporalidad construida tanto por los estudios etnohistóricos de Aguirre Beltrán como por el aura de una tierra salvaje, llena de vida silvestre y población negro-africana a la que contribuyó el relato de viajes de Gutierre Tibon.

Desde mediados del siglo XX y hasta la actualidad, la principal vía de comunicación es la carretera federal 175, que cruza en seis horas los 400 kilómetros que constituyen la Costa Chica, desde Acapulco, Guerrero hasta Puerto Ángel en Oaxaca, por todo el litoral del Pacífico de ambos estados. Hasta nuestros días, recorrer el camino desde Acapulco hasta Cuajiniculapa o Pinotepa, lleva seis horas; desde la capital de Oaxaca hasta esos mismos puntos, implica un igual número de minutos pero atravesando por la vía de la montaña hasta la costa.

En resumen, los pueblos de la costa están conectados a los centros urbanos más cercanos como Acapulco, Oaxaca y Ciudad de México de una forma deficiente, además de insegura lo cual provoca que en muchos casos el acceso a esta zona sea complicado. Es decir, más que una región alterna, salvaje o intocada este déficit de comunicación con los servicios básicos prestados por el Estado dan cuenta de la invisibilización y olvido al que los pueblos negros-afromexicanos – y en general los pueblos de la Costa- han sido sometidos por las instituciones del Estado.

Lara establece líneas de análisis que inauguran una forma distinta de pensar la Costa como espacio de construcción de procesos de diferenciación étnica al proponer cuatro elementos centrales para la comprensión de la región:

a) la tierra como recursos fundamental de la reproducción social y objeto de disputa, b) los complejos productivos que integran la región al mercado, c) la presencia e intervención del Estado a través de sus instituciones y las políticas que aplica (marcos jurídicos, estatales, nacionales y globales) y d) el protagonismo de un conjunto de familias que aparecen a lo largo del tiempo posicionadas de manera preponderante en el campo políticos y económico en la región (Lara,2012: 13)

Por tanto, localizar territorialmente la Costa Chica, es productivo dado que para pensar el fenómeno que abordo generalmente se utiliza esta zona como *el original* de aquello que se comprende, se aprende y analiza como el epicentro del proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano; resulta entonces provechoso para la presente investigación pensar el pasado siempre en relación con la espacialidad específica de la Costa y me pregunto ¿en qué momento y cómo se construyó la idea de una región diferenciada a los otros espacios del sureste de México?.

Con el conocimiento sobre la región, podemos iniciar la historia acerca de las diferentes organizaciones que durante los últimos años se han formado en la Costa Chica y que tienen como objetivo trabajar en la construcción de una alteridad negra-afromexicana y en segundo lugar, por el reconocimiento institucional de dicha etnicidad.

Como resalto en el capítulo II sobre usos del pasado, la movilización política por el reconocimiento de los pueblos negros-afromexicanos no comienza en la era de la diferencia, es decir cuando las políticas multiculturalistas se convierten en las nuevas formas de relación entre el Estado y las alteridades nacionales o por lo menos en esta tesis vamos un poco más atrás en la narración histórico-temporal para comprender entonces el impulso y la posibilidad de observar, racializar y construir desde una perspectiva local los significados de los negro-afromexicano por parte de las organizaciones políticas y culturales de la región.

En términos de construcciones ideológicas sobre el mestizaje, en el capítulo II se encuentran las discusiones sobre cómo ésta política marcó las subjetividades

de la costa. En este subapartado me centraré en observar el giro étnico y después cultural no sólo de las políticas públicas que el Estado-nación mexicano impulsa actualmente, sino cómo dichos giros están presentes en la movilización social y política –y por ende- en la subjetividad del proceso de etnogénesis de los pueblos negros-afromexicanos.

La región Costa Chica²⁶ está marcada por la presencia de la población afrodescendiente, indígena y mestiza. También, por la presencia de diversas luchas campesinas durante la década de los 70 del siglo XX, algunas de ellas armadas. Esos episodios políticos marcaron a las organizaciones de izquierda que aún trabajan en la región con el objetivo de mejorar la vida de la población costeña:

No sólo indígenas y mulatos se integraron a la organización conocida en la región como "la de los estudiantes". Hombres recelosos y de aspecto inconfundible, originarios de Pinotepa Nacional también formaron parte de la Liga (23 de Septiembre). No eran mulatos ni indígenas, eran "negros relucientes" que traían en su sangre la ancestral herencia africana sembrada en este suelo. Fueron bautizados como Los Azules. (Castellanos, 2007:234)

Una de las organizaciones más importantes de la izquierda radical no institucional mexicana, la *Liga 23 de septiembre* intentó por lo menos en dos ocasiones fincar grupos armados en la región, donde operó una de las células de la Liga, la Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata (BREZ), allí se realizó trabajo político entre la población desde principios de 1972 y hasta 1974, cuando las fuerzas militares llevaron a cabo una violenta represión contra el grupo guerrillero.

A la par de esta movilización política, el Estado mexicano continuaba con sus esfuerzos por centralizar en instituciones estatales los planes de ayuda para los campesinos; sin embargo, los esfuerzos no rindieron frutos puesto que la mayoría de la producción se gestionó a partir de la industria privada y, en ciertos casos, a través de cooperativas de pequeños productores. Para la década de 1980, el Estado paternalista desaparece, por lo cual se generan nuevas formas de distribución de los bienes que se cultivan y/o producían.

²⁶ La composición histórica, administrativa y cultural de dicha zona está detallada en el capítulo II, por lo cual en este espacio no profundizaré en esos puntos.

Como señala Francisco Ziga²⁷, uno de los procesos políticos organizativos de esa época buscaba terminar con el coyotaje en la venta del limón²⁸. Es importante señalar el peso político de los cacicazgos y de los intermediarios (coyotaje), porque el control geográfico y económico está relacionado estrechamente con el ejercicio del poder político y electoral en las diferentes regiones rurales del estado de Oaxaca.

En otro sentido, la llegada de un Estado que buscaba asegurar la alimentación a la población a través de Conasupo también supuso un fuerte golpe a las dinámicas de acaparamiento y el encarecimiento de los alimentos que no se conseguían en la costa por parte de las familias que ostentaban en cacicazgo en la región. Al respecto, Lara Millán asienta:

Uno de los programas que impactó en la entidad oaxaqueña y cuya organización impulsó la movilización política campesina y popular fue Conasupo-Coplamar. Dicho programa se fundó en 198 en el marco del Sistema Alimentario Mexicano (SAM) implementado por el entonces presidente López Portillo. Este programa vinculó la producción y el consumo; la instancia de decisión, en relación a las tiendas de abasto, estaba a cargo de representantes de las diferentes comunidades de la región. La operación de este programa en las comunidades fue en muchos casos motivo de confrontaciones con los comerciantes acaparadores en los pueblos y caciques locales. [...] Uno de los factores que detonó la organización comunitaria en la Costa alrededor de este programa, fue la fuerte implicación de los líderes operadores involucrados en llevarlo a las comunidades. Muchos de ellos son actualmente dirigentes de organizaciones en la Costa y en varias regiones de la entidad. (Lara, 2012:130).

Tanto Francisco Ziga²⁹ como Sergio Peñaloza³⁰, ambos participantes del proceso político del pueblo negro-afromexicano en la Costa Chica, señalan el final

²⁷ “En la década de los 80 se da la primera oportunidad de construir un proyecto conjunto [entre indígenas y negros-afromexicanos] pero no desde la perspectiva de “vamos a juntar a los pueblos negros, sino que vamos a juntar a quienes tienen la problemática política del coyotaje y surge de allí la Unión de Ejidos” (Francisco Ziga, comunicación personal, octubre de 2014).

²⁸ En otro espacio de la tesis he detallado los diferentes bienes que se producen y comercializan en la costa, sin embargo considero pertinente señalar que el limón, la copra, el ajonjolí, la miel y la flor de jamaica fueron los productos que regionalmente se sembraban en la zona y que eran distribuidos en el país. En la última década, el cultivo de papaya ha acaparado las grandes extensiones de tierra en la Costa, desplazando al antiguo monocultivo, el limón.

²⁹ (F. Ziga, comunicación personal, 28 de octubre de 2014)

de los años 80 y el principio de la década de los 90 como el inicio de las reflexiones colectivas y las acciones políticas (incluido aquí el “rescate cultural de lo afromestizo”) de un sujeto colectivo negro-afromexicano. Este cambio en las dinámicas políticas no subsumió las demandas por mejores condiciones de vida y de intercambio comercial, sino que se sumó como una especificidad estratégica en dichas peticiones. Como argumento más adelante, el entramado político en la Costa no inicia con las reivindicaciones étnicas de los pueblos negros y al contrario, va sumando identificaciones particulares al proceso político basado en la alteridad.

³⁰ (S. Peñaloza, comunicación personal, 13 de septiembre de 2009)

1.5 Organizaciones negras-afromexicanas de la región Costa Chica

En el pueblo de El Azufre, Oaxaca el 13 y 14 de noviembre de 2015 se llevó a cabo el XVI Encuentro de Pueblos Negros (EPN). Desde muy temprano las mujeres y varones de El Azufre trabajan para recibir a los invitados y participantes de este encuentro. Es una fecha especial no sólo por la logística de cada noviembre en la Costa Chica, mes en el cual desde hace 16 años se realiza el EPN en poblaciones afrodescendientes sino porque este año asiste una persona importante para la genealogía de los EPN y en general, para el movimiento político negro-afromexicano: El padre Glyn Jemmott.

El Azufre es un poblado cercano a Chacahua, parque nacional famoso por sus lagunas luminiscentes y por ser un espacio para el turismo nacional e internacional durante todo el año; como cada noviembre después de la fiesta de todos santos –una de las temporadas en las que las diferentes Danzas de Diablos salen a jugar en sus comunidades- se realiza el Encuentro de Pueblos Negros: en este espacio que generalmente es de dos días, se discute entre los asistentes los temas políticos y sociales que más interesan a los activistas por el reconocimiento negro-afromexicano como es aquello relacionado con el reconocimiento constitucional, la modificación de los planes y programas de estudio sobre historia de México también cuestiones relacionadas con migración interna/ externa, salud sexual, violencia contra las mujeres. En esta última cita, se realizó una “mesa de académicos”, en la cual se discutieron las estrategias de apoyo por parte de este sector para con la población negra-afromexicana.



Imagen 3. Danza de los Apaches. Encuentro de Pueblos Negros. El Azufre, Oaxaca/ foto: Itza Varela (2015)

El Encuentro de Pueblos Negros se realiza entonces cada año, con la particularidad de que se alterna entre Oaxaca y Guerrero, aunque en el encuentro de 2016 se acordó que el EPN 2017 se llevará a cabo en Veracruz, a petición de la comitiva de ese estado que participó como delegación afroveracruzana con bailes del carnaval que se realiza en el puerto y en otras poblaciones de dicho estado. Esta cita política-cultural es organizada por México Negro Ac y Ecosta, con el apoyo de Época (tres organizaciones negras-afromexicanas) y fue fundado por el entonces incipiente movimiento negro-afromexicano a finales de la década de los 90.

En el EPN de 2016 hubo además el eje cultural, en el cual se presentan las danzas de Diablos de diferentes pueblos de la Costa, la Artesa recuperada, muestras de chilenas, danzas de conquista y de la tortuga; también hay muestras de grabado y pintura hecha por el taller El Cimarrón, fundado por México Negro.

Hasta ahora, cada vez que pregunto por el origen de estas asambleas generales de pueblos negros-afromexicanos o de los antecedentes del movimiento, resuena un nombre: Glyn Jemmott. En el EPN de 2016, el padre Glyn

(como le dicen de manera generalizada) acudió a la cita después de varios años de estar ausente.

Como he descrito, el movimiento negro-afromexicano responde a una serie de fenómenos a nivel local, nacional y global y no sólo a la acción de los actores sociales; sin embargo, es innegable el peso del padre Glyn no sólo por su papel como potenciador de la conciencia étnica –desde una perspectiva de la historia y acción política de lo afroamericano- sino por su papel como sacerdote en una región donde la religión tiene potencia y eco en la vida comunitaria.

Pero ¿quién es Glyn Jemmott y por qué aparece de manera repetida en todas las narraciones sobre el origen de las organizaciones negras-afromexicanas? Jemmott es originario de Trinidad y Tobago y desde 1984 inició su trabajo en la Costa Chica no sólo como sacerdote sino como impulsor del *orgullo negro*³¹. La clave por la cual se recuerda el papel protagónico de Jemmott en la región tal vez reside en que trabajó desde las comunidades el tema de la pertenencia étnica diferenciada respecto a la población indígena y mestiza; esto lo hizo a través de diferentes talleres de pintura y después, a través de la conformación de plataformas políticas locales con personas interesadas en el mundo de la cultura y la historia o ancestralidad afrodescendiente.

Es por eso, que entre los activistas de mayor edad y los más jóvenes está presente la figura del padre Glyn como uno de los precursores de la apropiación de lo negro-afromexicano, dado que fue de los primeros sujetos que usaron la categoría *negro* para construir no sólo la diferencia en la vida cotidiana, sino en la posibilidad de articular políticamente el concepto y la acción de los pueblos de la costa, racializados como sujetos negros. Esto es, además del proceso de

³¹ Una de las discusiones que se dieron en el entorno de la movilización política de la Costa Chica está relacionada con cuáles son las directrices o el entendimiento de qué significa ser negro-afromexicano. En ese camino, como se detallará más adelante están imbricadas las posturas político-académicas del Instituto Nacional de Antropología e Historia así como de otros académicos mexicanos; el grupo de estudiosos afroestadunidenses interesados en la identidad afromexicana desde una perspectiva del orgullo racial y no desde la hibridación cultural con otros grupos étnicos como en el caso de la Costa son los mixtecos. Para consultar más sobre esta corriente de producción historiográfica y antropológica, el libro *Afroméxico. el pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar* (México, FCE/CIDE 2004)

racialización al cual son sometidos por el Estado- nación lo que se buscó –y se busca- es etnicizar dicha racialización para potenciar políticamente a la población de origen africano.

El padre Glyn asegura Francisco Ziga, inicia su trabajo pastoral a finales de los años 80:

Glyn llega a Pinotepa Nacional en 1987 y lo comisionan a la comunidad de El Ciruelo pero lo primero que hace es empezar a trabajar con algunos proyectos; se acerca *con* nosotros, primero a la parroquia de Pinotepa Nacional porque estaba en un proceso de constitución de la comunidades [...] con el padre Sergio Herrera, que a nivel del clero es uno de los activistas más fuertes, bueno en el estado de Oaxaca hay un grupo de activistas que pugnaban por romper con el celibato [...] de ahí viene, se acerca Glyn y entonces se empieza todo ese proceso y después él plantea el asunto de abordar el tema de la negritud en los Encuentros de Pueblos Negros. El primero que se hizo fue en El Ciruelo, después se toma el acuerdo de hacer uno en Oaxaca y otro en Guerrero[...] y no solamente hay que decir que era Glyn, porque se le endilga todo el asunto, pero atrás había gente: desde la compañera Cristina, antropóloga que trabajaba en Culturas Populares en Guerrero y otras gentes que se suman a este proceso, pero como lo hemos contado el valor que tiene ese inicio es de poner en relevancia el tema a nivel regional, en ese momento en los encuentros no se logra clarificar la necesidad de un reconocimiento, se habla de la invisibilidad, se habla de la discriminación, de la necesidad de un abordar los problemas del ámbito productivo, del abasto de productos, porque había desabasto recurrente. (Francisco Ziga, comunicación personal, octubre de 2014)

Para Lara (2012) y Ziga es necesario pensar la movilización política negra-afromexicana desde una perspectiva histórica y no sólo étnica, también considero necesario pensar esa movilización en términos nacionales: a la posibilidad de la construcción de un sujeto político negro-afromexicano abonan otras movilizaciones políticas como lo son las revitalización del son jarocho en Veracruz, Ciudad de México y tardíamente, en Estados Unidos y la frontera de México con Estados Unidos, como lo señala el historiador Álvaro Alcántara (2016):

Existen otras lecturas posibles sobre el papel de lo negro en la cultura e identidad regional. Algunas de estas son las que provienen de un movimiento cultural conocido regionalmente como “movimiento jaranero”, una expresión cultural orientada a fortalecer un conjunto de expresiones festivas y donde el son jarocho juega un papel preponderante (Alcántara López, 2010). Aquí “lo negro”, “lo africano”, o “la tercera raíz” se han convertido en elemento organizadores del discurso identitario. Esta recuperación de “lo negro” se hace evidente en el nombre de varios de esos grupos, entre los que se puede mencionar a Los Negritos, Afrojarocho,

Cucalambé, Chuchumbé-ya extinto- y Manba Negra, Tacumba, Bemberecua, Tembembe, Matanga, etcétera (Alcántara López, 2016: 132-133).

En el Anexo I de esta investigación están descritas las organizaciones que participan del activismo negro-afromexicano en la región de la Costa Chica. La radiografía allí presentada, es parte del trabajo de campo tanto en la zona geográfica como en información recabada en eventos públicos en la capital del país y también, tiene elementos recogidos en diversos sitios electrónicos de dichas asociaciones.

Para analizar las asociaciones propongo dividir en tres unidades a las mismas. La primera ola recupera el discurso sobre la presencia de la población afrodescendiente desde una perspectiva de revalorización étnica además de buscar la visibilidad frente a la potencial creencia de que en México no hay negros, esto a través de la creación de diferenciación étnica a partir de un repertorio dancístico, gastronómico y de diversas expresiones culturales en la Costa Chica. Por esto, mi interés central fue trabajar con África AC y México Negro AC.

El segundo momento o la segunda ola de organizaciones y asociaciones que se adhieren a la movilización política también busca el reconocimiento de la población negra-afromexicana pero adicionará elementos que ya las otras organizaciones fueron construyendo como lo es el reconocimiento constitucional, la necesidad de realizar un censo poblacional en todo el país. Estas organizaciones también trabajan con temas de la cultura, sin embargo buscarán alianzas con organizaciones de otros países, alianzas políticas con representantes populares y gestión de recursos económicos tanto de entes públicos como privados. Veremos el caso de Socpinda, una organización arraigada en José María Morelos que cabildeó para un encuentro internacional afrodescendiente sin invitar a ninguna de las asociaciones históricas a ser parte del proceso.

Por último propongo analizar las organizaciones de mujeres como la tercera ola de la movilización afrodescendiente. En ese sentido, el trabajo de las mujeres fue central para la potencialización de todas las organizaciones, pero como

veremos en el tercer capítulo, hasta hace poco tiempo el trabajo político de las mujeres y los jóvenes estuvo invisibilizado a razón de ser comprendido como “apoyo”, “logística”, “trabajo doméstico” o un sector que no merecía un espacio autónomo de discusión dentro de la movilización política.

México Negro y África AC

En las siguientes entradas, me centraré en dos organizaciones que tienen influencia en la zona en la cual hice trabajo de campo y que están presentes en el EPN (José María Morelos, Collantes y La Boquilla de Chicometepepec). Asimismo recalco la trayectoria de las organizaciones que colaboran en el Encuentro de Pueblos Negros, evento itinerante entre diferentes pueblos de Oaxaca y Guerrero donde he hecho observación del uso de la Danza de Los Diablos en contextos no comunitarios. Para tal motivo, utilizaré los datos de mis entrevistas, la observación en la cual se basa la etnografía así como algunas tesis en las cuales se mencionan las asociaciones (Lara y Masferrer), además de investigación vía páginas de internet y la participación en diversos encuentros de afrodescendientes realizados en la Ciudad de México entre 2014 y 2016, en los cuales –mediante comunicaciones personales- obtuve información para desarrollar este apartado y el Anexo I.

México Negro

En 2008 el Padre Glyn deja la coordinación de México Negro para irse del país, inmerso en diversas versiones sobre su salida del territorio costachiquense y el espacio de coordinador lo toma Sergio Peñaloza, un profesor de Cuajiniculapa quien desde principios de los años 90 del siglo XX se mueve en el ámbito de la promoción cultural para pensar los aportes de la población negra-afromexicana o como él dice, afrodescendiente:

realicé un evento que le llamé encuentro de música y bailes indígena y negro, por allá de 1990, 1992 no recuerdo bien pero fue más o menos en ese tiempo porque nosotros [México Negro] nos constituimos en 1997. Yo ya me había organizado junto con el médico Orlando, con Jorge Añorve, dos de mis hermanas y otras personas de Cuajiniculapa y constituimos una asociación civil a la cual llamamos Comité de Profesionistas de Cuajiniculapa. Los propósitos de esa

organización era contribuir al desarrollo de la comunidad, o sea, que desde nuestra perspectiva pudiéramos platicar con las autoridades y hacerles sugerencias de las necesidades de la comunidad y también sugerencias de cómo impulsar el desarrollo comunitario, producto de ello fue que hicimos el proyecto del museo [de las Culturas Afromestizas] y otras actividades como recopilar las tradiciones de las comunidades indígenas y negras, porque no teníamos muy claro que tenía que ser un elemento de una organización afrodescendiente, no había esa claridad [...] algunas veces cuando nos encontrábamos con otras personas [de la costa] y platicábamos *yo tuve esa experiencia cuando fui al DF, me detuvo la policía, y me pidió una credencial que me identificara. Allí me tuvo como dos horas porque decía que yo no era mexicano y todas esas cosas*. Y yo decía, bueno hay que hacer algo, no podemos permitir que eso siga sucediendo, que sigan violando los derechos de los afrodescendientes. Y de esa manera como que ya había la semilla para organizarnos, ¿no?. (S. Peñaloza, comunicación personal, agosto de 2009)

México Negro se constituyó como una asociación civil después del paso del huracán Paulina, porque como señala el propio Peñaloza, esa era la única forma en la cual podían acceder a los recursos de la iniciativa privada que podría darles donaciones para apoyar a los diversos pueblos negros-afromexicanos de la costa afectados por el paso del meteoro. Además, continúa el profesor:

Como México Negro uno de los propósitos es trabajar sobre la construcción de la identidad, reforzar esa identidad; rescatar nuestras tradiciones. Pedir o reclamar o no sé cómo llamarlo que se integre en los libros de texto, en los programas de estudio del Sistema Educativo Nacional la contribución de los negros desde su llegada hasta la actualidad en lo cultural, en lo económico, pero que esté allí como un contenido de aprendizaje para que nosotros tengamos cómo saber cuál es nuestra historia y que los demás sepan también de nuestra presencia para que no cometan los grandes errores de que siendo funcionarios no sepan de nuestra presencia. También como propósito está impulsar algunas iniciativas para que tengamos acceso a la educación, al trabajo, a la salud, que se abran fuentes de trabajo, *rescatar algunos valores artísticos de ahí*. Formar gente que regrese al medio y empiece a trabajar con la gente y la temática de su obra de arte pues refleje la vida y la presencia, la historia misma de los negros de tal manera que sea también *una trinchera de lucha para ese reconocimiento ¿no?* Y trabajar sobre una mejor calidad de vida (Ibidem)

La organización tiene presencia en los municipios de Cuajinicula, Pinotepa Nacional y Jamiltepec, aunque su sede está en Cuaji. En 2015, el profesor Sergio Peñaloza recibió el reconocimiento institucional de los premios por la Igualdad y No Discriminación del Consejo Nacional para Prevenir y Erradicar la Discriminación (Conapred), dependiente de la Secretaría de Gobernación (Segob).

En la ceremonia de entrega de premios, el subsecretario de Derechos Humanos de la Segob, Roberto Campa entregó a Sergio Peñaloza el reconocimiento para México Negro por, como señaló el funcionario público, la lucha por el reconocimiento de los *afroamericanos*. En esa misma ceremonia, Peñaloza Pérez agradeció a las instituciones pero sobre todo a las diferentes organizaciones de la Costa Chica por impulsar el reconocimiento constitucional. Su declaración buscaba generar un clima de menos tensiones y entendimiento entre las diversas plataformas que trabajan el tema del pueblo negro-afromexicano.

A su vez, en el tema de la cultura la organización México Negro junto con África AC han puesto especial empeño sobre todo en el ámbito de las danzas y la pintura. En el siguiente capítulo se describe densamente cuál es el papel del Encuentro de Pueblos Negros (EPN) en el ámbito de la movilización política afrodescendiente, pero vale apuntar aquí que dicha cita anual fue impulsada y diseñada por los colectivos que a finales de la década de los 90 constituyeron a México Negro. El EPN tiene –por lo menos en las citas del 2013 y hasta el 2016- dos ejes de trabajo, el primero de ellos es aquel en el cual se debaten las cuestiones concernientes a la representación política frente a la sociedad civil y los organismos del Estado-nación y la segunda, aquella donde se performan las muestras culturales de los pueblos negros-afromexicanos. Es en el segundo punto en el cual México Negro innovó con la creación de la de Danza a Obatalá³² y tiene un amplio repertorio de los diferentes grupos de Danza de Los Diablos de la región. Además de las coreografías referidas, en los EPN se exhiben otras danzas que se ejecutan tanto en los pueblos negros-afromexicanos como entre la población indígena y mestiza de la región³³ además de obras de teatro, muestras gastronómicas, grabado y pintura.

³² La Danza a Obatalá se describe en el siguiente capítulo, por lo cual aquí sólo me refiero a ella de manera general.

Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Afromexicanas (África AC)

La asociación civil África se funda en el pueblo de José María Morelos, Huazolotitlán, Oaxaca y tiene como objetivo central conjugar el trabajo de incidencia política respecto a los derechos de la población negra-afromexicana de la costa hilvanando la promotoría cultural, es decir, la gestión cultural a cargo de esta organización.

Israel Reyes Larrea, coordinador de África es un hombre de 49 años, director de una de las dos escuelas primarias públicas de Morelos, el nombre coloquial con el cual se conoce al pueblo donde reside; compagina la labor docente-administrativa con la promotoría cultural en la región costa.

África se fundó como asociación civil en 2007 aunque desde años atrás trabajaba como colectivo África. Como en el caso de México Negro, esta organización también está marcada por la participación política entre miembros de una misma familia ya que colaboran allí el hijo varón de Reyes Larrea, apoyando en cuestiones logísticas así como en la ejecución de Danza de Los Diablos; la hija mayor, quien durante un tiempo fue funcionaria estatal representando a la población negra-afromexicana en la Secretaría de Asuntos Indígenas durante la gubernatura de Gabino Cué. En términos de estrategia política y redes con otras organizaciones negras-afromexicanas, también participan las hermanas Angustia y Yadira Torres (la primera, casada con Reyes Larrea) y quienes son oriundas de la costa desde varias generaciones atrás.

Reyes Larrea ha sido señalado en diversas ocasiones porque su color de piel y origen familiar así como geográfico no corresponde ni a la costa, ni a lo que al principio de la movilización, los activistas denominaban como “negro”, que necesariamente estuvo ligado con el nacimiento en la región costa, un fenotipo específico en el cual se buscaban huellas de africanía así como una familia arraigada a los pueblos y municipios de la zona costa. Reyes Larrea se

autoreconoce primero como mixteco y después, por construcción política, como negro.

Durante los años en los cuales la movilización se ha desarrollado en la Costa Chica, los debates internos sobre la identificación negra-afromexicana han modificado la percepción de que son los marcajes racializantes (sobre todo el color de piel) los que permiten decir quién sí y quién no es negro-afromexicano, aunque dichos marcajes siguen siendo importantes para construcción de una subjetividad negra-afromexicana, la definición la práctica cultural empezó a tener más fuerza en las discusiones políticas: las tradiciones y costumbres que se constituyen como afromexicanas ocupan un lugar central, lo cual fortalece el concepto de un origen regional y no racial. Esto responde en cierta medida a la histórica relación intrínseca con los diferentes pueblos indígenas de la región costa, especialmente con la población mixteca.

No obstante, la apertura en la propia definición de lo que es negro-afromexicano en el caso del coordinador de África AC se relaciona también con la necesidad de integrarse a un movimiento social que crecía no sólo en participación política sino en términos económicos y de incidencia, por lo cual pareciera necesario reivindicar el lado político de la lucha identitaria. Frente a la pregunta sobre si Reyes se asume parte de la cultura negra, éste responde:

Me asumo, por supuesto. Mi padre es de un lugar que se llama Infiernillo, pertenece a la mixteca alta y mi madre es de Tlaxiaco. Tengo una bisabuela negra de Santo Domingo Armenta, entonces yo sigo firme no por la parte de mis ancestros sino por la parte que encontré aquí en la comunidad de José María Morelos. La motivación mía por entrar a trabajar y a participar en este proceso es también mi esposa ¿no? Mi esposa negra, entonces es mi primer referente. No sabes la alegría que sentí después de la muerte de mi mamá, yo me fui a buscar dentro de la iglesia mormona – porque una de las reglas es tener una genealogía- entonces la sorpresa mía fue poner en un desconocimiento es cuando mi tío me dice que teníamos una bisabuela negra: mis esposa, mis hijos y yo nos alegramos porque *ya no se van a quejar de que un indígena está luchando por los negros sino que también tiene sangre negra*. (I. Reyes Larrea, comunicación personal, 1 de noviembre de 2014).

Pese a que Reyes Larrea es un conocido gestor cultural con trabajo en énfasis en las diferentes danzas de la región y que, además de impulsar el reconocimiento de

los pueblos negros-afromexicanos se ha centrado en no construir la noción de pueblos negros-afromexicanos a partir de una práctica racializante, la fuerza y el peso de los argumentos sobre *ancestría* y *raza* sigue presente. No sólo en lo que concierne al color de la piel, sino a la *sangre negra*. En ese pequeño extracto de la entrevista, es notorio el poder performativo de las formas poscoloniales para actuar y pensar la diferencia racial y étnica; si bien Reyes siempre es cauteloso respecto a sus intervenciones, es notorio que los argumentos esgrimidos en su contra por ser *un indio que lucha por los negros* lo convierte en un negro advenedizo, un *negro* no original o de otra forma, un *negro de otro modo*, para retomar las palabras de Trouillot sobre modernidades de otro modo³⁴.

Por cuestiones políticas que se dirimieron en el verano de 2016, África no participa del Encuentro de Pueblos Negros y fundó una propia red de trabajo en el estado de Oaxaca para impulsar el reconocimiento de los pueblos negros-afromexicanos junto con la representación académica del Programa Universitario de Interculturalidad (PUIC) en Oaxaca, a cargo de Nemesio Rodríguez; y Púrpura, organización fundada por Francisco Ziga.

Para conocer otras organizaciones de la Costa Chica, elaboré una radiografía que se puede consultar en el Anexo I de esta investigación.

1.6 La comunidad académica en la movilización política

La producción de narrativas históricas sobre las alteridades en México no es un ámbito separado de la movilización política, en este caso negra-afromexicana. No sólo por el impacto que los trabajos de investigación disciplinar tienen en la construcción de los discursos políticos y las subjetividades afrodescendientes sino porque en muchos casos, la academia interviene de manera activa en la producción de dichas alteridades.

El proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano no puede comprenderse sin la noción de producciones públicas de historia, como señala

³⁴ Trouillot, R. (2011) *Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje* en Tabula Rasa, número 14, enero – junio 2001. Páginas 79-97.

Michel R. Trouillot: “La fortaleza del gremio histórico varía de una sociedad a otra. Incluso en las sociedades altamente complejas donde el peso del gremio es significativo, la producción de los historiadores nunca constituye un corpus cerrado. Más bien, esa producción interactúa no sólo con el trabajo de otros académicos, sino también con la historia producida fuera de la universidad” (Trouillot, 1997:32)

Además de la producción de narrativas históricas, en la segunda mitad del siglo XX, delegaciones de académicos participan de la movilización política al dar apoyo institucional por ejemplo, a la convocatoria del Encuentro de Pueblos Negros o en la creación del Museo de las Culturas Afromestizas, entre otras iniciativas culturales y políticas en las que miembros de instituciones estatales participan, generando así acciones indirectas de estatalidad.

El trabajo político en la Costa Chica no puede entenderse sin los aportes de ciertas académicas, quienes trabajaron (y trabajan) desde la antropología o la historia el tema de la población de origen africano y afrodescendiente. Tanto el quehacer de difusión académica³⁵ de la doctora Luz María Martínez Montiel los

³⁵ Los estudios académicos sobre población de origen africana, negra o afromestiza inician –como doy cuenta en el capítulo sobre la relación específica en México entre la antropología y el Estado– al texto de Gonzalo Aguirre Beltrán (1981[1946]) *La población negra de México: Estudio etnohistórico*. Centro de Estudios del Agrarismo en México- Secretaría de la Reforma Agraria. México, así como al de Gutierre Tibon ((2014[1961]) *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triquis*. Universidad Autónoma Metropolitana. México). Sin embargo, para la década de los 80, Luz María Martínez Montiel realizó diversas publicaciones, encuentros y muestras museográficas para dar a conocer fuera de los espacios académicos a la población negra o afromexicana, dado que entonces lo que se buscaba era el reconocimiento de la existencia de dicha población. Martínez Montiel participó en Benín de la construcción del proyecto de la Unesco denominado *La ruta del esclavo*, misma que a partir de 1994 realizó actividades para “la elaboración de programas educativos y materiales didácticos, la investigación sobre los distintos aspectos de la cuestión de la trata de negros y la esclavitud, y la creación de nuevas alianzas para promover sus objetivos.”(<http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/slave-route/the-international-scientific-committee/>). Asimismo, a partir de 2012 el Comité Científico de este grupo internacional e interdisciplinario de investigación se modificó tanto en miembros como en objetivos ya que “En ellas se definen los principales ámbitos de acción del proyecto en respuesta a los grandes retos inscritos en la Agenda Internacional, y particularmente en el programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024) como: Memoria, historia y legados compartidos, Interculturalidad, transculturalidad y nuevas formas de identidad y ciudadanía, Derechos humanos, lucha contra el racismo y la discriminación, nuevas solidaridades y nuevo humanismo, África y sus diásporas de ayer y hoy, Culturas vivas y creación artística contemporánea (figuración y escenografía de la esclavitud), Educación intercultural, cultura de la paz y dialogo intercultural”. (<http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/slave-route/>).

años 90 y 2000 (y antes los estudios de Gonzalo Aguirre Beltrán) el trabajo político a nivel institucional de María Elisa Velázquez -ambas en el Instituto Nacional de Antropología e Historia- funcionan como una bandera en la cual se reconocen diversos estudiantes, investigadores, artistas y periodistas que desde diversas perspectivas y análisis, buscan reflejar los aportes y el proceso organizativo de la población negra-afromexicana.

Luz María Martínez Montiel impulsó la creación del Museo de las Culturas Afromestizas en Cuajinicuilapa, donde se buscaba dotar a la población de la Costa Chica de elementos de corte histórico para conocer su propia historia, frente a los mitos, que se consideraban erróneos dado que la noción de memoria colectiva no tenía fuerza ni dentro del movimiento y tampoco dentro de la academia dedicada a la investigación sobre la población negra-afromexicana. Además de la creación de este museo, Martínez Montiel participó en la organización de encuentros académicos como el de *afromexicanistas* o el Festival Afrocaribeño de Veracruz; de otro lado, impulsó materias y grupos de investigación al interior de la Facultad de Filosofía y Letras y también, con universidades de otros países. Antes de retirarse del trabajo académico conformó el grupo de investigación en el ahora Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interculturalidad (PUIC) de la UNAM, en el cual se investigan y exponen entre las generaciones más jóvenes los temas centrales de los estudios afromexicanistas.

Por otro lado, María Elisa Velázquez tiene un vínculo central con las diversas organizaciones negras-afromexicanas. A través del INAH y de La ruta del esclavo, Gutiérrez apoya y difunde los diversos esfuerzos locales y nacionales por reconocer jurídicamente a los afrodescendientes además de realizar trabajo de incidencia política en las diversas instituciones del Estado para que la historia y vida de las diferentes comunidades afro estén en las políticas públicas diseñadas en los tres niveles de gobierno.

Desde 2012, cuando Velázquez asumió la representación de México en La ruta del esclavo de la Unesco su trabajo se centra en apoyar a las organizaciones

negras afromexicanas a generar vínculos y políticas con instituciones como el INAH, la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para la elaboración de cédulas de identificación a diversos poblados negros-afromexicanos³⁶ y el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (en lo relativo a la encuesta intercensal 2015 que busca generar por primera vez en la historia contemporánea una pregunta de corte culturalista sobre la autoadscripción étnica de la población negra, morena, afromexicana y afrodescendiente).

Como parte de los acuerdos del gobierno federal para llevar a cabo las recomendaciones de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) respecto al decenio de la población afrodescendiente que inició el 1º de enero de 2015 y finalizará el 31 de diciembre de 2024, diversas instituciones federales³⁷ como la Secretaría de Educación Pública (SEP), la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), la Secretaría de Gobernación (SEGOB), el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), la Procuraduría General de la República (PGR) así como la CDI, el Inegi, el INAH, Conapred, Copred y los gobiernos de los estados de Hidalgo, Coahuila realizaron acciones específicas para conocer con exactitud a la población afrodescendiente en todo México. Entre esos esfuerzos institucionales se cuentan seminarios

³⁶ Dichas cédulas (70) están disponibles en el portal de la CDI y contiene información sobre la cantidad de población, las actividades económicas, religiosas, historia, identificación festividades; sistema de cargos, datos estadísticos complementarios (http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37016/cdi_informe_identificacion_comunidades_afrodescendientes.pdf)

³⁷ Las diversas instancias son CDI: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CONACULTA: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes CONAPRED: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación COPRED: Consejo para Prevenir la Discriminación de la Ciudad de México CJF: Consejo de la Judicatura Federal INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia SEGOB (DGPPDH): Dirección General de Política Pública de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación SEP (DGEI): Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública SEP (CEGIB): Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública SEGOB (SNM): Subsecretaría de Normatividad de Medios de la Secretaría de Gobernación SEDESOL (PROSPERA): Programa de Inclusión Social PROSPERA de la Secretaría de Desarrollo Social SEDESOL (INDESOL): Instituto Nacional de Desarrollo Social de la Secretaría de Desarrollo Social SCJN: Suprema Corte de Justicia de la Nación PGR: Procuraduría General de la República ESTADO DE HIDALGO (CDH): Comisión Estatal de Derechos Humanos de Hidalgo ESTADO DE HIDALGO (SGG): Secretaría General de Gobierno ESTADO DE COAHUILA DE ZARAGOZA (SGG): Secretaría General de Gobierno. (http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Plan%20Trabajo%20Decenio%20junio_INACCS.pdf)

especializados para analizar la situación de dicha población así como una encuesta intercensal que se realizó en 2015³⁸:

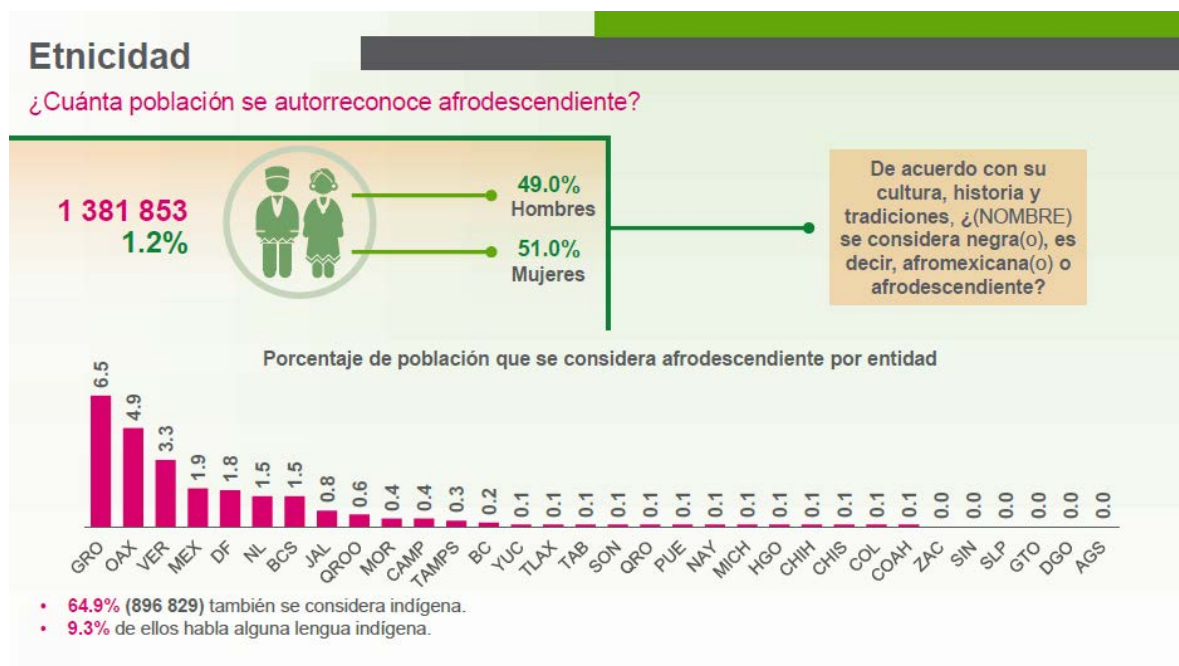


Imagen 4 Resultados generales de la Encuesta Intercensal. Imagen tomada de la página de internet del Inegi.

Este proceso de difusión de investigaciones académicas entre la población de la Costa Chica aún tiene muchos retos, como pensar en la construcción colaborativa de una historia pública en la cual se haga énfasis en los aportes históricos de la población afrodescendiente, se denuncien las actitudes racistas y se desmonten mitos sobre la población negra-afromexicana.

¿Cuáles son entonces los elementos puestos en escena para diferenciar al pueblo negro-afromexicano de la población *blanca*, *mestiza* e *indígena*? Me interesa observar este proceso de etnogénesis desde la perspectiva de una *invención* de la etnicidad negra-afromexicana en los albores del siglo XXI así como observar cuáles son los usos del pasado y la propia invención de ancestría entre los participantes de la movilización.

³⁸ Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/especiales/ei2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf)

Siguiendo ese orden de ideas, trabajaré en el siguiente capítulo la tesis de que la colaboración de los hombres y las mujeres que a través de su cuerpo participan con la causa negra-afromexicana en las diversas danzas que se performan tanto en los Encuentros de Pueblos Negros como en otro tipo de eventos políticos, tienen un activismo alternativo al que se realiza de forma convencional a través de actividades políticas relacionadas con formas discursivas, es decir con el mundo de las ideas. Según la Real Academia de la Lengua Española un activista es aquel “militante de un movimiento social, de una organización sindical o de un partido político que interviene activamente en la propaganda y el proselitismo de sus ideas”.³⁹

Así, los danzantes aportan y construyen con la ejecución de algunas danzas exhibidas en ciertos espacios temporales un repertorio propio para el movimiento afromexicano. Con esta idea no quiero asumir que los y las danzantes de la Costa Chica únicamente tienen un tipo de participación “corporal” y las otras personas activistas “ideológica”, sino que saliendo de un pensamiento binario, podríamos observar dos claves de participación y lecturas políticas que, sin embargo, abrevan a la misma movilización por el reconocimiento integral de los pueblos negros-afromexicanos.

En este contexto de cambios profundos a nivel global respecto a las alteridades nacionales es pertinente pensar en cuáles son las estrategias de esos *portadores de alteridad* para utilizar las políticas multiculturales en el mejoramiento de sus condiciones colectivas de vida, así como cuáles son las formas y las reappropriaciones que hacen los sujetos de los discursos multiculturalistas.

Como señalé en este primer capítulo, el Estado mexicano llevó a cabo una política eficaz y eficiente en torno a la administración de la diferencia a través de diferentes actos de estatalidad, pero ¿cuáles son las reappropriaciones, relecturas y producciones del movimiento negro-afromexicano en este cambio de paradigma de gubernamentalidad?. En el segundo capítulo de esta investigación, propongo

³⁹ Real Academia de la Lengua Española <http://dle.rae.es/?id=OclYNCh>. Última consulta 20 de agosto de 2016.

que la construcción de una cultura del pasado así como la reelaboración de la ancestralidad, son algunas de estas formas.

Capítulo II.- El lugar del pasado

En el presente capítulo trabajo el proceso político en la Costa Chica a través de la reflexión sobre el pasado o los diferentes pasados que se concatenan en dicha movilización social contemporánea; no sólo pienso en el pasado como la historia nacional, la cual se busca reescribir y mostrar como una narración que tenga presente a *la tercera raíz*⁴⁰ en la construcción de los marcos performativos de la nación, sino como el relato que se hace de la misma en términos pedagógicos y disciplinares.

La apuesta de este capítulo es analizar el pasado como temporalidad política, como un recurso que se pone en juego dentro de la arena de disputas políticas sobre la identidad mexicana a partir del silenciamiento y/o tachamiento de un grupo poblacional. Esto es, partiendo de las preguntas acerca de los usos tanto del pasado como de la historia por parte de los activistas negros-afromexicanos como de las disciplinas que estudian a dicha población, analizo las prácticas y los discursos sobre esos tópicos.

Para pensar los usos del pasado y la concreción de una cultura del pasado en el movimiento político de la Costa Chica, considero pertinente localizar académicamente cuáles son los motivos, las sendas por las cuales tanto para la comunidad de investigación como para los activistas negros-afromexicanos, el binomio *cultura-pasado* es fundamental para los discursos y las prácticas de una autoidentificación negra-afromexicana. Sin embargo en este capítulo no se buscan -ni en toda la tesis- regímenes de veracidad respecto a las formas discursivas de construcción de ancestría o pasado colectivo, lo que se busca es dar cuenta de los espacios y los silencios producidos por la disciplina histórica para con el pueblo negro-afromexicano como señala Stuart Hall:

Así que la relación de la etnicidad con el pasado no es sencilla, no es una relación esencialista sino construida. Es construida en la historia, es en parte construida políticamente. Forma parte de la narrativa. Así que esta clase de nueva

⁴⁰ Tercera raíz es la forma en la cual la historiadora Luz María Martínez Montiel llamó a los estudios afromexicanistas así como a la presencia de población de origen africano y afrodescendiente en México.

etnicidad —de las etnicidades emergentes— tiene una relación con el pasado, pero es una relación que es en parte a través de la memoria, en parte a través de las narrativas, que se tiene que recuperar. Es un acto de recuperación cultural. (Hall, 2010: 347)

Para los efectos anteriores, me parece central recuperar la noción de memoria, pasado y usos del pasado. En ese sentido, Mario Rufer presenta los estudios de la memoria con dos vertientes:

Por un lado, la que aparece en los años 1950 y 1960, cuya génesis, grosso modo, debería buscarse en los procesos de descolonización y en formación de las “nuevas” historias nacionales de los espacios poscoloniales. La recuperación de las visiones subalternas y de las “memorias invisibilizadas” por los sistemas coloniales de producción de saber son elementos claves aquí. Ya sea desde la historia o desde los estudios sobre memoria, las narraciones o testimonios invisibilizados y los pasados excluidos aparecían en aquellos momentos como claves para releer los procesos históricos, recuperar saberes sociales y episodios no narrados, o narrados desde otras perspectivas (Rufer, 2010:57).

La segunda visión está relacionada con la experiencia del holocausto en el corazón de Europa, ésta producción de conocimiento seguirá “el testimonio y la figura del testigo” (Rufer) y cuestionará el proyecto civilizatorio y filosófico europeo.

En naciones poscoloniales, el ámbito de la memoria jugará no sólo con la idea de traer el pasado al presente, sino que aquellos grupos sociales que sufrieron la violencia fundacional de las conquistas y la destrucción de su mundo – en general dichos sujetos son los indígenas precolombinos y los africanos esclavizados- tendrán, en el presente, una temporalidad compleja: por un lado, son la esencia, la fundación de lo nacional-moderno, una especie de estadio evolutivo por el cual transitó la nación; por otro lado, se constituyen como los sujetos que viven en ese tiempo inmemorial, el tiempo no de la cultura sino de la tradición, sujetos a los que se piensa fuera del Estado- nación o por lo menos habitando en sus márgenes y fronteras. Para dichas poblaciones no hay posibilidad de construir su propia memoria, ya que ésta ha sido secuestrada para fundar las naciones:

La memoria es producida y reproducida a partir del tiempo presente, no es un sedimento privado sino una construcción social anclada en un tiempo específico:

lo que hace que recordemos u olvidemos algo son los marcos sociales del presente que permiten esos recuerdos u olvidos porque la memoria se constituye socialmente, a partir de las normatividades – en el sentido de visiones de mundo-vigentes en un grupo. Los recuerdos no “reencuentran” sino que se “reconstruyen” a partir de las nociones vigentes en la sociedad en el momento de la reconstrucción. (Pernasetti, 2009:43)

Los estudios de la memoria buscan reposicionar ciertas narraciones escondidas, negadas, borradas u obliteradas de las historias nacionales. Sin embargo para el caso que investigo la ideología del mestizaje funcionó tanto en el ámbito de la creación académica como en el ámbito de lo que es permitido recordar y organizar como memoria colectiva en y de los pueblos negros-afromexicanos.

Entre los diferentes activistas del movimiento negro-afromexicano se habla necesariamente de un pasado ligado a tres elementos que producirán una *cultura del pasado* respecto a la identificación afrodescendiente: el periodo colonial en México, África y la esclavitud son *recursivamente utilizados* tanto por las plataformas políticas como por la academia para sostener un discurso identitario que permita hilvanar los discursos políticos y poner en circulación narrativas diferenciadas sobre el origen, la ancestría y la memoria entre los pueblos de la Costa Chica.

Así como las danzas son un recurso central para la movilización, el pasado se concatena como un elemento esencial para dar cuenta de quiénes son, de dónde vienen los pueblos negros-afromexicanos y sobre todo, cuáles son las demandas respecto a la forma en la que el Estado-nación mexicano ha tratado a este grupo de personas en la narrativa histórica.

El sentido de generar una cultura del pasado que se engarce con el movimiento social negro-afromexicano adquiere notoriedad en las discusiones sobre pueblos originarios, quienes enarbolan argumentos sobre su pertenencia territorial y cultural a un país que los niega, los alteriza, los administra y los

excluye de lo nacional por considerar que viven en un *tiempo otro* al de la mayoría mestiza y moderna del México poscolonial.

A lo largo de este capítulo doy cuenta de cómo esta cultura del pasado se convierte en un recurso que por un lado, tiene la capacidad de desestabilizar la noción de cultura nacional y mestizaje y, por otro, estabiliza la lucha política negra-afromexicana, llegando incluso a convertirse en una especie de justificación o adormecimiento de las prácticas y los discursos racistas que el Estado ha aplicado a la población afrodescendiente en México.

En ese sentido, considero que a partir de la organización de las plataformas que reclaman el reconocimiento constitucional se empieza a recuperar, desde los relatos de la historia, un pasado ancestral, fundado en la figura de la esclavitud. Dicho pasado no formará parte tanto de una memoria colectiva sino de diversos usos políticos del pasado. El otro juego, la potencialidad del concepto de memoria radica en la posibilidad de ser un elemento disruptor de las identidades hegemónicas: “lo que interesa no es el carácter colectivo de un recuerdo sino cómo la acción política de dar sentido al pasado pueda tener consecuencias políticas, es decir, que movilice el espacio de lo colectivo” (Pernasetti, 2009: 52).

En este sentido, la acción política por parte de los sujetos pertenecientes a ciertos movimientos sociales o grupos de demanda por el reconocimiento de la etnicidad o la diferencia, no sólo mantendrán una relación instrumental con el o los usos del pasado, sino que éste será también un espacio de disputa y creación de nuevas imaginaciones sobre el futuro. Esto es, si bien muchos de los argumentos usados por los movimientos de reivindicación étnica tienen origen en un pasado común y éste es usado como catalizador de relaciones políticas, también está allí la posibilidad de pensar otras narrativas sobre el presente nacional.

Sin embargo, ese potencial de los estudios de la memoria de convertirse en un elemento disruptivo respecto a las memorias hegemónicas puede convertirse, también en una forma de despolitizar el pasado, por tanto es necesario problematizar dicha reflexión, como señala Mario Rufer "...el boom de la memoria podría en vez de convertirse en un vacío político, ser una respuesta a la cultura de la "instantaneidad". Para ello, el exceso de memoria debería ser administrado con potencial político, para erigirse en una utopía que contrarreste los efectos apolíticos de la modernidad" (Rufer, 2008: 60).

Siguiendo la tesis de Rufer, en el caso específico de la memoria en el México contemporáneo y la relación de los negros-afromexicanos con la narración de la nación, lo que es dable de analizar no se encuentra en la construcción de nuevos regímenes de verdad sobre la historia de dicha población sino en observar los efectos del discurso mestizo mexicano y las narraciones históricas de la presencia afrodescendiente en México sobre los sujetos que hoy reivindican una diferencia étnica marginal al interior del país. En ese sentido, interesa también cuáles son las construcciones de pasado respecto a la etnicidad y cuáles son los usos que dan de dicha estructuración del pasado. Así que para dichos fines, observar la postura de Rufer podría ayudar a plantear preguntas:

Las violaciones a los derechos humanos son verdades irrefutables, hechos, "paseidad". Pero hay reclamos sociales sobre esas verdades, concepciones específicas y a veces contradictorias sobre cómo ocurrieron los hechos: cómo se narra el terrorismo de estado, qué momentos o hitos se toman como sus orígenes o rupturas, desde dónde se recuerda la resistencia al apartheid o la explotación racial. Esto hace emerger en la esfera pública, en los actos o proclamas, memorias complementarias y otras irreconciliables. Verlas como producción de historia" no busca demostrar cuál es verdadera y cuál no; las producciones de historia conservan finalmente un elemento claro: su pretensión de afincarse en el terreno de la verdad, tal vez no decir la verdad, pero hablar desde allí. En este sentido, mi lectura será analizar los sentidos políticos y sociales de esos fragmentos; no desechar las contradicciones sino *trabajar a través de ellas*, hacerlas inteligibles en su misma productividad, comprender cómo apela a (y operan con) las categorías de tiempo, nación, historia nacional, sujeto colectivo, memoria común (Rufer, 2008:73).

La postura en la cual sitúo esta investigación, mi análisis y producción intelectual dentro de las disputas por el significado de lo negro-afromexicano, se

construye desde una perspectiva que reconoce en esas contiendas la construcción de los contenidos que son potencialmente inestabilizadores de la identidad e ideología mestiza de México. Dicha mirada también pretende dar cuenta de las discrepancias al interior de la movilización más que de las dinámicas políticas de exclusión e inclusión de los diversos grupos que integran el campo de lo afromexicano, para dar cuenta de las batallas por el pasado como señala Trouillot:

Los seres humanos participan de la historia como actores y narradores; sin embargo, las fronteras entre estos dos lados de la historicidad, necesarias como herramientas heurísticas, son históricas y, por lo tanto, fluidas y cambiantes. La interfaz entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió es materia de lucha, un campo impugnado donde se despliega el poder desigual (Trouillot 1995).

Retomo la vinculación entre memoria y política que Carmen de la Peza y Mario Rufer hacen en la introducción al libro *Memoria (s) y política*, en el cual reconocen la necesidad de profundizar en las formas mediante las cuales el conocimiento puede convertirse en político “cuando abandona aquello que trasciende la experiencia, cuando encuentra la vía analítica que lo desacraliza y lo pone entre las contingencias de la historia *que está sucediendo*, o en sus palabras, cuando comprende el pasaje de la historia en el discurso teórico” (De la Peza, 2009: 14).

Es decir, en términos disciplinares la antropología explicó las dinámicas de vida de ciertos grupos indígenas y afrodescendientes –ambos, representantes históricos de la diversidad y alteridad en América- a través de etnografías y producciones de alteridad nacional; la historia daría cuenta, a través del archivo, de narraciones sobre el pasado nacional y, los estudios de la memoria cuestionarían, sobre todo, éstos últimos relatos históricos, específicamente en lo que respecta a los últimos 50 años del siglo XX.

En las últimas décadas de ese mismo siglo, la *emergencia* de la alteridad tanto en movilizaciones políticas progresistas, protagonizadas por los sujetos subalternos latinoamericanos así como la implementación de políticas multiculturalistas en la región han provocado dos cuestionamientos interesantes.

El primero, relacionado con las propias dinámicas disciplinares se pregunta justamente sobre los mecanismos y políticas de representación de la alteridad en América Latina: por un lado, la invisibilización de población afro en los países más blancos y mestizos del continente –Argentina, Uruguay, México, Colombia, Costa Rica, por mencionar algunos- así como las políticas coloniales y paternalistas que los diferentes Estados-nación desplegaron hacia la población indígena, en aras del progreso social.

En segundo lugar, la emergencia y etnogénesis de pueblos indígenas y afrodescendientes en diversos países latinoamericanos también cuestionará y removerá los cimientos de las identidades nacionales homogéneas para dar paso a procesos políticos de subjetivación enmarcados tanto en las dinámicas del multiculturalismo como en movimientos de reivindicación de derechos colectivos.

Así, los estudios de la memoria cobrarán una fuerza importante entre las plataformas políticas indígenas y afrodescendientes con el objeto de servirse de dicha disciplina para *reescribir su propia historia*, a través de su voz y su experiencia. Por ejemplo, en Argentina, el trabajo de Diego Escolar da cuenta de las novedosas formas de emergencias étnicas:

Estas identidades indígenas “emergentes” presentan al menos tres desafíos analíticos. El primero, comprender procesos de etnogénesis y agencia histórica indígena en contextos de oficial inexistencia de indios. El segundo, comprender de qué modo memorias indígenas pueden ser preservadas y rearticuladas a través de largos periodos de tiempo. El tercero, entender cómo gente que perdió sus características étnicas distintivas puede devenir grupos étnicos en tiempos modernos (Escolar, 2007: 19)

En México, los estudios sobre memoria tienen -en su mayoría- como objeto de estudio las experiencias políticas de la Guerra Sucia⁴¹ de la década de los años 60-80 del siglo XX, periodo marcado por los asesinatos políticos, la desaparición forzada y la persecución contra militantes de organizaciones guerrilleras de izquierda en diferentes estados del país. Estos estudios de la memoria en México,

⁴¹ En ese ámbito académico se encuentra el trabajo de Eugenia Allier (2010) con *Las batallas por la memoria. Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM/ Trilce; así como diversas tesis de licenciatura, maestría y doctorado sobre las controversias de justicia, verdad, memoria y reparación.

se enmarcan en la ola latinoamericana que retoma los instrumentos jurídicos sobre la tercera generación de los derechos humanos, que implicarían una controversia sobre las acciones de los Estados-nación frente a grupos disidentes al interior de sus fronteras, basando la reflexión en la triada memoria, justicia y reparación.

Estas políticas de la memoria se centran en la relación dual entre memoria y olvido, o entre memoria hegemónica y memoria disidente, dado que se argumenta que la experiencia y la voz de las personas asesinadas, desaparecidas y/o detenidas por agentes del Estado, puede enfrentarse (en muchos casos, vía la familia o los amigos) a las narraciones sobre el pasado reciente, sobre todo en el cono sur latinoamericano.

Regresando al ámbito mexicano, los estudios sobre la memoria intentan dar espacio a las historias y experiencias de una generación que tras la persecución política, relata y contrapone su versión frente a los documentos e historia de los cuerpos policiacos y de gobierno que les acusaron de desestabilizar el país.

Sin embargo, en esta construcción de una *memoria disidente* en México el papel de la alteridad es en su mayoría contextual, dado que muchas de las empresas políticas de izquierda, tanto partidos políticos como organizaciones político-militares trabajaron en zonas rurales, que entonces se representaban como el polo campesino y no como etnicidad, alteridad o diferencia⁴². En general, las discusiones políticas sobre memoria en México no profundizan en este tópico.

Aunque los estudios sobre la memoria trabajan con la idea de experiencia o testimonio, en el caso de los pueblos indígenas en México sólo se ha trabajado esta noción de memoria desde la perspectiva de la historia del tiempo presente. En pocas ocasiones se retoma la idea de memorias disidentes, salvo en el caso de movilizaciones políticas de gran envergadura como es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), aunque lo que se reclama en esa lucha no es haber clausurado la existencia de los indígenas al tiempo del atraso y la

tradición, idea contrapuesta al proyecto nacional mestizofílico y fundado en la lógica del progreso.

El objetivo de esta tesis no es aportar elementos para la construcción de una *memoria otra* sobre lo indígena o lo negro-afromexicano o sobre “alteridades disidentes”, sino distinguir el pasado y la memoria de una *cultura del pasado* en el proceso de identificación negra-afromexicana. El propósito que anima esta reflexión es pensar los diferentes usos del pasado en el movimiento fromexicano: primero, pensar el pasado histórico como una narración que será intervenida desde el presente por la acción política del sujeto negro-afromexicano; en segundo lugar, visitar la producción intelectual –en el ámbito de la historia y la antropología– sobre la presencia y aportes en lo que respecta a la población negra-afromexicana para conocer cómo dichas disciplinas contribuyeron al silenciamiento/borrado de lo negro; en esta mirada sobre el pasado también recupero las discusiones académicas en las cuales se construyeron las representaciones de alteridad.

En una tercera posición, pienso los usos del pasado a través de formas performáticas, esto a través de diversas estampas que componen una etnografía sobre la novedosa Danza a Obatalá. Esta coreografía, condensa las reflexiones, discusiones y tesis de la investigación doctoral al convertirse en el espacio de intersección de los diferentes usos del pasado como experiencia vivida, como discurso mediado y como tradición reinventada o restituida.

Pensar los usos de la temporalidad en la movilización política implica situar a esta última como un proceso que no emerge únicamente por el trabajo político de ciertas personas sino que está inscrita en procesos regionales, locales y nacionales de largo aliento donde la construcción de la otredad va cambiando de manera constante. Así, la temporalidad en el proceso de identificación no sigue una línea recta de progresión sino que encapsula *diversas temporalidades históricas*, juega con retrotraer, imposter y releer el periodo de la trata Atlántica y la Colonia, acomodando así diferentes significados para pensar el *origen o el*

punto cero de la ancestralidad negra-afromexicana⁴³, al tiempo que muchas de las tradiciones que hoy se presentan como negras-afromexicanas, recrean a un tipo ideal de vaquero del siglo XX acompañado de otras tradiciones y usos del pasado, por ejemplo, de los mixtecos de la costa.

Retomo la idea de que los usos del pasado en el proceso político negro-afromexicano, buscan insertarse en un espacio que reelabora y resignifica la historia docta con la memoria y un pasado performado como reliquia:

Las investigaciones existentes sobre los usos oficiales y sociales para legitimar y regular el pasado de la nación y de las comunidades representan ya una sólida tradición de estudios, sin embargo, tomarlos como formas de producción de historia intenta indicar un complemento: concebirlas de manera productiva, no en tanto distorsiones o faltas de verdad histórica, sino como elementos que permiten analizar las dimensiones políticas que subyacen en las luchas por las interpretaciones y reevaluaciones del pasado (Rufer, 2010:31).

El pasado, la temporalidad que se recupera sólo a través de los argumentos de autoridad tanto de los estudios “científicos o académicos” o, por el otro lado, la autoridad de quien ya ha vivido, esto es, el recuerdo de los mayores es, junto con la cultura como performance, recurso fundamental para la acción política de la población negra-afromexicana. Pero ¿cómo las formas del pasado se convierten en recurso? ¿Qué políticas de sujeción y subjetivación permiten que el pasado sea usado como soporte de la movilización? ¿En qué sentido el pasado moviliza políticamente, crea comunidad, provoca futuros?

Esas formas de pasado que como señala Rufer, no son ni distorsiones ni faltas de verdad histórica sino formas de habitar un presente nacional donde ese pasado es válido, tiene sentido de ser retrotraído por ciertos sujetos que *en las venas* pero sobre todo en la imaginación política se asumen herederos de las personas de origen africano y afrodescendiente que durante el periodo colonial en la Nueva España fueron esclavizados y algunos, se rebelaron, Isidro, de Socpindha dice:

⁴³ Por ancestralidad negra-afromexicana comprendo, con base en las entrevista y el trabajo de campo, la idea que se encuentra anclada entre la población de la Costa que reconoce como origen y pasado a los esclavos o cimarrones que habitaron la región durante el periodo colonial.

.... Sí, este el matiz que se le está dando [a la movilización] es que el color de piel es el que me determina porque también hubo algunas personas que dijeron: sí, soy negra, mi color es negro pero se van, se enfocan al color de piel y la posición es algo más amplio no nada más el color de piel. La negritud no es eso, no se basa en el color de piel, sino es una *asumisión* personal, como el hecho mismo de asumirse como parte de una cultura, de sus valores artísticos, dancísticos, de su riqueza gastronómica, de esa identidad como pueblo y de ser parte de un pueblo como éste; es algo más que la simple pigmentación de la piel, pero mucha gente está ignorando que es parte de este proceso de liberación hace muchísimos años y que tiene raíces negras y que es parte de la historia del país también. (Isidro Ramírez, entrevista personal, 2014).

El pasado no sólo se retrotrae al presente, sino que dejará de buscar materialidad que dé cuenta de la presencia de los africanos y afrodescendientes en diversas ciudades novohispanas, dado que la presencia de la población de origen africano en México no tiene una arqueología ni una heráldica que pueda ser exhibida, por lo que es el *pasado corporalizado* el cual puede ser exhibido en festivales, encuentros políticos, muestras dancísticas y culturales e incluso en procesos de turistificación de la cultura⁴⁴.

Esos procesos de turistificación de la cultura o de turismo de la nostalgia en el caso de la población afrodescendiente a nivel global, están apareciendo en México –con los tours de la Tía Stephanie- pero tiene un historial de larga data, al respecto Saidiya V. Hartman apunta:

Un componente central de los Programas de Turismo Cultural de la Organización Mundial del Turismo y la UNESCO en las Rutas Esclavistas es el desarrollo del “turismo de raíces”, es decir, productos turísticos y excursiones orientados hacia los estadounidenses en búsqueda de sus raíces. Lo que importa aquí son las clases de identificación facilitadas y el grado en el cual son determinadas por su localización nacional y por el imaginario político de los turistas afroamericanos, la estrategia de desarrollo de los Estados africanos y, la escenificación de estas excursiones turísticas como el retorno de los exiliados y los desplazados. A la vez que no es inverosímil ni exagerado describir a aquellos en la diáspora como exiliados o niños alienados, cuestiono la suficiencia o adecuación del “retorno” como una manera de describir esa travesía transtlántica, en la que algunos han ido muy lejos al apodararla

⁴⁴ En Tia Stephanie tours (<http://tiastephanietours.com/tour/the-african-descendants-of-mexico/>) se ofrece desde los Estados Unidos un viaje a la región en la cual moran los afrodescendientes de México, que es la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero y Veracruz. El viaje está diseñado para conocer la historia, los aportes y las poblaciones afromexicanas en la Costa Chica, desde una perspectiva del turismo de la nostalgia.

como un “pasaje intermedio opuesto”, y la naturaleza de ese encuentro con el pasado. ¿Hasta qué grado puede la travesía del “forastero nativo” calificarse como un retorno?, ¿Cómo puede uno regresar a un lugar en el que nunca ha estado o que nunca ha visto?, ¿Es el retorno, entonces, una figura que sustituye a un lenguaje más adecuado de anhelo y alienación, y uno que contradice lo innegable y cierta diferencia mientras trata de reparar lo irreparable? (Hartman, 2011: 300)

Pienso también en la relación que establecen la alteridad negra-afromexicana y el pasado en el estado-nación poscolonial contemporáneo. Ese pasado pensado en tres tiempos: el pasado escrito, verificado y hecho historia pública por la comunidad académica del ámbito de la historia y la antropología; el pasado –casi siempre entendido como tradición-memoria- desde la perspectiva de la plataforma política de las organizaciones negras-afromexicanas⁴⁵, en el cual hay un uso de la historia, del pasado para construir la ancestralidad en tiempo presente; la antropología para alterizar, etnizar y diferenciar y por último, el pasado exhibido ya no como vestigio sino corporalizado –en el sujeto o en la comunidad- a través de bailes que son performados exclusivamente por varones negros-afromexicanos, como híbrido de las tradiciones caribeñas, como medicina tradicional, como comida negra, como búsqueda de memoria comunitaria.

Estos usos del pasado están siempre acompañados por la tesis central – desde la academia, los activistas negros-afromexicanos y los burócratas encargados de legislar sobre identidades emergentes- sobre un borramiento/silenciamiento de la historia de la población africana y afrodescendiente en la historia nacional. Por tanto el campo de disputa política en el proceso político de una “nueva etnicidad” no reside sólo en las políticas públicas, presupuestos y representación estatal de los sujetos negros-afromexicanos sino en cómo será narrado ese pasado.

Además de las narraciones en términos de la historia pública, hay otra forma de pasado que es central para comprender el fenómeno negro-afromexicano contemporáneo, como señalaría Rufer, un pasado que no reside únicamente en las narraciones históricas silenciadas (pero que existen en el archivo o en las etnografías) sino performado por los activistas y las activistas

⁴⁵ La etnografía de las organizaciones negras-afromexicanas está descrita en su totalidad en el anexo de esta investigación.

negras-afromexicanas, en este caso en la ejecución de dos danzas diferencias temporal, espacial y estéticamente:

Por un lado, como dice Bhabha, la nación fabrica su diseminación significativa en términos de una ambigüedad irresoluble sobre el tiempo (la que plantea que el único destino posible es el progreso indefinido en un futuro donde las cosas nunca serán como antes, pero ese destino necesita de la fuerza identitaria y pedagógica de lo atávico como un origen que lo precede, lo fundamenta y de algún modo retorna en cualquier momento) (Bhabha, 2002). La tesis de Bhabha aplica para la todas las naciones modernas. Pero yo introduciría un matiz: si eso es así, en las ideologías nacionalistas poscoloniales (y uso ideología en sentido lato, como formaciones discursivas con cierta direccionalidad hacia la articulación hegemónica) hay un elemento que se distingue: la temporalidad atávica habita el presente no simplemente como “huella del pasado” en tanto índice, sino como algo testimonial de él en el presente. Algo que quisiera denominar aquí *reliquia*. En el sentido más literal y cristiano del término: lo que en tanto *resto* de un pasado magnificante, es digno de veneración. También como lo fragmentario que “queda de un cuerpo” pasado, pero en definitiva, “es” presencia de ese cuerpo en el presente. (Rufer, 2016:8)

La noción de historia y pasado se trabaja en este apartado a partir de las narraciones históricas sobre la presencia de la población africana y afrodescendiente durante el periodo de conquista y colonial; después en su intervención durante los procesos de independencia y, de manera colateral, durante el periodo de la Revolución y posrevolución para terminar con los planteos de la diferenciación entre historia y memoria que son deudores de los procesos de militancia étnica específicamente en la Costa Chica.

También considero la narración sobre lo negro-afromexicano desde los discursos que lo construyeron pensando en la articulación de un cuerpo académico en los estudios afromexicanistas, el ejercicio analítico en esta entrada será pensar a la historia y la antropología en relación con la emergencia de una identidad étnica diferenciada no sólo por el color de piel⁴⁶, sino por relaciones históricas diferenciadas y ancladas a ciertas prácticas coloniales sobre la relación con *la otredad*.

⁴⁶ Respecto a la discusión sobre raza y racismo me referí en el capítulo I pero que será retomada aquí para pensar en la construcción moderna de “raza” y “racialidad” en México a diferencia de otros contextos como el estadounidense.

Desde una perspectiva emica retomaré fragmentos de entrevistas realizadas en campo y fuera de él a diferentes protagonistas de la movilización política: desde activistas que gestionan recursos diversos en asociaciones civiles, gestores culturales, activistas “independientes” y danzantes o administradores de los grupos de danza en la región.

Finalmente, este capítulo abordará la Danza a Obatalá como espacio liminal de la actual situación de la movilización: la ancestralidad deslocalizada o localizada desde perspectivas globales, la tradición reinventada y la construcción de participación política desde la corporalidad pero sobre todo de un uso del pasado como reliquia.

2.1 La población de origen africano en México según la historia

Como referí en el primer capítulo, hace tres décadas inició un proceso de identificación entre la población negra-afromexicana⁴⁷ de la Costa Chica para denunciar el silenciamiento/ borramiento, intervenir políticamente frente a la exclusión y por el reconocimiento de su emergencia como alteridad diferenciada a los mestizos y las naciones indígenas en el México contemporáneo. Este cambio social no se inscribe únicamente en el ámbito de las políticas multiculturalistas globales de las últimas décadas, sino que responde sobre todo, a la politicidad local, estatal y nacional respecto a las formas exotizadas, estereotipadas y marginales en las cuales dicha población fue representada en la historia pública nacional.

El lente con el cual observo y analizo la presencia de la población negra-afromexicana en la historia del país responde a dos objetivos centrales: el primero es dar cuenta de cómo la movilización política constituye un repertorio a partir de la lectura y las formas pedagógicas la configuración de esa *historia propia*, esto es quién, cómo y en qué sentido la población de origen africana es representada en

⁴⁷ En el capítulo anterior elaboré una definición y contextualización de este término político.

los discursos históricos que construirán un conocimiento común sobre la ancestralidad nacional.

Sin embargo, para dicho propósito no sólo es necesario revisar los “hechos históricos objetivos” como es la llegada de los primeros africanos y afrodescendientes⁴⁸ a territorio de la Nueva España, su repartimiento en diferentes regiones geográficas y nichos económicos, sus aportes a las diferentes “etapas” de la historia nacional; estos hechos que hoy conforman una narrativa nacional sobre el pasado común, en el caso de la población de origen africano y después negra o afromestiza, ha sido trabajado por diversas comunidades académicas preocupadas por conocer – de manera científica, disciplinar y objetiva- la historia de esta franja poblacional.

El ejercicio crítico no es sólo conocer los discursos que dan cuenta de la presencia africana y afrodescendiente en cinco siglos de construcción primero, de la colonia de la Nueva España y posteriormente del Estado-nación mexicano sino observar las tradiciones, las representaciones y la administración de dicha población. Además, con base en la observación de campo y las entrevistas a activistas del proceso negro-afromexicano, es posible reconocer diversos momentos históricos que son usados dentro del discurso político como puntos de fuga para su estructuración, estos son la llegada de los africanos y afrodescendientes por la baja demográfica de los indígenas, los oficios de las personas esclavizadas, el cimarronaje y la participación en las luchas políticas como la Independencia y después, la revolución.

Así, es posible pensar en la historia (y la antropología) de la población negra-afromexicana como actos de estatalidad, esto en el sentido de pensar ambas disciplinas (sobre todo en el siglo XX, durante el periodo de reconstrucción nacional posrevolucionario) como herramientas básicas del poder nacional, de la

⁴⁸ Utilizo en este capítulo africanos y afrodescendientes para nombrar a la población que llegó tanto de África como de las Antillas a la Nueva España durante el periodo colonial, donde ya había experimentado el proceso de acoplamiento o mestizaje con el mundo americano conformado por peninsulares, indígenas y otras culturas). Más adelante, cuando la Nueva España comienza a llamarse México, la denominación cambia por población de origen africano, afromexicanos o afromestizos.

ejecución específica del poder del Estado-nación respecto a las alteridades étnicas y temporales en el espacio mexicano.

Pese a que de manera general se dice que la historia del pueblo negro-afromexicana es escasa en términos de investigación disciplinar y que la antropología que estudió a dicha población es menor, considero fundamental observar diferentes producciones académicas sobre lo negro, pensando en que éstas serán fundamentales para la construcción de una representación y, sin duda, para la generación de contenidos entre los participantes de la movilización política actual. Para los objetivos de esta tesis y siguiendo la pregunta de cómo se construye una cultura del pasado, es necesario conocer cuáles han sido las diferentes miradas que contribuyeron durante el siglo XX a la constitución de lo que actualmente consideramos negro-afromexicano. Asimismo, observaremos que en algunos casos específicos de *producción de conocimiento* los argumentos racistas sobre las personas negras afromexicanas se reproducen sin dudar sobre su pertinencia teórica o explicativa.

2.1.1 El *momento cero* de la historia negra-afromexicana

Para dar cuenta de la historia pública mexicana como un bisturí que delinea las fronteras en el mundo social, es necesario revisar la información disponible en el ámbito académico en lo que respecta a la población de origen africano en la Nueva España, que es el *momento cero* de la ancestralidad negra- afromexicana. Esto es, pensar el momento de la llegada de los primeros africanos y afrodescendientes al territorio mexicano, comprender cuáles fueron las causas y cuáles los efectos de su estancia en el periodo colonial, que es probablemente, el más estudiado en cuanto se refiere a estudios afromexicanos en su vertiente histórica.

Para comprender los motivos de la llegada de los primeros africanos y afrodescendientes a la Nueva España en el siglo XVI, la mayoría de los análisis se basan en la economía triangulada del periodo colonial entre América y Europa. La economía triangulada es de vital importancia para comprender el fenómeno de la

esclavitud, incluso, las diferentes corrientes históricas en México que estudian el comercio humano transatlántico, parte de esta lectura basada en la primera globalización económica, dado que fue la base del comercio de personas esclavizadas desde África hacia el Caribe y América, así como las materias primas desde las colonias americanas hacia los imperios europeos:

No se trata solo de ampliar los estudios latinoamericanos con la temática del negro, sino de incluir en la historia oficial una visión coherente de la interrelación de América y África vía Europa, que necesariamente, significó cambios profundos para los tres continentes. El que esta interrelación estuviese motivada fundamentalmente por los intereses económicos del expansionismo europeo, impuesta y no originada libremente, orienta el enfoque de la inclusión del negro en nuestra historia (Martínez, 2008:8)

Con la empresa de conquista de México Tenochtitlán, la cual pronto se convertiría en la capital de la Nueva España se necesitó mano de obra, que en el caso de la población indígena funcionó hasta que las enfermedades virales provocaron un dramático descenso en la cantidad de indígenas. A partir de la necesidad de trabajadores y de la apertura de rutas desde la costa africana, la inserción de población esclava se llevaba a cabo mediante la triangulación de la economía marítima, es decir, para Martínez (2008:69) los barcos zarpaban de las costas ibéricas hacia África con cargamentos de armas que eran mercantilizadas en Guinea, Dahomey, Ghana y Nigeria. Desde allí, se embarcaba a los sujetos que iniciarían el trayecto hacia América⁴⁹, donde serían vendidos y los mismos barcos volverían con materias primas y metales preciosos.

La llegada de los africanos tierras novohispanas se registra con los primeros españoles en tierras de la Nueva España, porque como señalan tanto Montiel como Aguirre Beltrán, los conquistadores traían “entre las filas de su ejército a 300 negros traídos de España y las Antillas; a estos se les llamó “ladinos” porque había pasado ya por un proceso de aculturación latinización. En general, estaban identificados con la causa de su amo, y compartían con él los frutos del botín colonial” (ibid, 294-295).

María Elisa Velázquez también relata que los primeros africanos que llegaron a América, venían como parte de los ejércitos expedicionarios y señala

⁴⁹ Actualmente, entre los estudiosos de este capítulo histórico hay una fuerte tendencia por investigar más sobre lo que han llamado *middle passage* o las formas de triangulación económica basadas en el esclavismo.

“Así, entre 1451 y 1600 fueron enviados a América y Europa aproximadamente 275 000 esclavos africanos y, a lo largo del siglo XVII, las exportaciones se quintuplicaron, hasta alcanzar la cifra de 1 341 000, esencialmente como respuesta al crecimiento del cultivo de caña de azúcar en las islas del Caribe” (Velázquez, 2006:112)

Los motivos de la trata esclavista fueron económicos. En México, se subrayan dos razones por las que, además de la economía entre África, América y Europa, fue justificable importar personas esclavizadas:

Hacia 1580, el tráfico de esclavos de origen africano se intensificó de manera notable debido, sobre todo, a la caída demográfica de la población indígena y la prohibición de esclavizarla, así como a la demanda de mano de obra para las nuevas empresas. Hasta 1680, aproximadamente, la Nueva España junto con Perú, recibió gran cantidad de esclavos africanos. Hasta donde se tienen noticia, y pese a la falta de información cuantitativa certera, alrededor de 200 000 africanos llegaron al virreinato novohispano y se calcula que por cada tres varones arribó una mujer africana, es decir, unas 80 mil (Ibid: 31)

Como es posible observar, el debate sobre las cifras demográficas⁵⁰ más conocidas en México oscilan entre los 110 mil y 200 mil africanos y afrodescendientes introducidos en la Nueva España:

Entre 1521 y 1640, durante la época colonial México fue uno de los dos grandes importadores de esclavos africanos al Nuevo Mundo, pues transportó más de 110 mil negros desde África central y occidental. Probablemente entraron al país hasta 200 mil esclavos africanos durante esa época, aunque a lo largo del XIX y principios del XX varios miles de negros siguieron llegando (Vinson&Vaughn, 2004: 11).

⁵⁰ En 1570, una minoría europea de 6 mil 664 españoles controlaba y explotaba a 20 mil 569 africanos y 3 millones 336 mil 860 indios que en unas cuantas décadas, se redujeron a más de un millón. La población euromestiza ascendía a 11 mil 067; la indomestiza a 2 mil 437, y la afromestiza a 2 mil 435” (Martínez Montiel, 2008:296). Hacia 1640 se calcula que había en la Nueva España cerca de 80 000 esclavos de africano, un número elevado de ellos provenientes de Angola (Martínez, 2008: 115)

La importancia de este debate no sólo estriba en el conocimiento específico sobre el número de personas esclavizadas de origen africano que arribaron y vivieron en la Nueva España, sino en la importancia de hacer notar su presencia en la historia mexicana. Esto es, el esfuerzo por saber la cantidad de personas es además de un dato necesario para comprender la dinámica demográfica, fue un argumento para dar cuenta de que la esclavitud en México existió de manera masiva, por lo cual la relación numérica entre ibéricos, criollos, indígenas, africanos, afrodescendientes y mestizos cobra importancia en el relato histórico; también, porque es justo en ese periodo del pasado donde la idea –reelaborada en el siglo XX- sobre el mestizaje biológico y cultural tiene también su punto cero.

Ahora bien, en términos de los discursos sobre el origen de la población negra-afromexicana específicamente en la Costa Chica, es importante resaltar dos versiones que circulan sobre la diferencia fenotípica en la región. Como ya se ha escrito en diferentes etnografías al respecto, una parte de la población asegura que:

La historia entre la gente nos habla del asentamiento de los pueblos como un grupo que llegó de fuera y por otro lado de un navío que en puerto Minizo tuvo que naufragar y que de allí llegan los primeros pobladores de estas comunidades (Isidro Ramírez, entrevista personal, noviembre de 2014)

Durante los periodos de trabajo de campo así como en diferentes pláticas con activistas y no activistas de las plataformas políticas; en lecturas de etnografías recientes, una y otra vez, se habla de la historia de Puerto Minizo. Según las versiones de algunas personas, el origen de su diferencia fenotípica respecto a la población indígena se debe a la presencia de esclavos africanos que llegarían a Minizo y de allí escaparon por toda la costa, fundando haciendas. Es decir, el origen de esclavitud/ cimarronaje africano está presente, sin que en realidad se conozca específicamente cuáles fueron las dinámicas de población e introducción de mano de obra esclava en la zona, Isidro continúa charlando en la entrevista respecto a la relación entre *el mito de Minizo*, la memoria colectiva y la movilización política:

Hablan de un navío que venía con una reina y que, tuvo que naufragar por equis razón. Pero fíjate que lo curioso es que, por ejemplo, en los pueblos del litoral desde Tapextla hasta aquí se habla del navío y algunos califican al navío como una narración mitológica pero pues hay mucha coincidencia; pues por eso a nosotros nos surge la idea de ir a las comunidades desde Tapextla hasta esta zona a recuperar esa parte de la memoria histórica porque si nos dicen una comunidad o de manera general todas esas comunidades formadas que fueron comunidades cimarrones pero, esa otra historia del navío pues queda como que, como que en duda y hay gente que yo vi todavía en, este... una parte de ese navío que comentan y otro dicen que no, que era un navío más reciente; o sea, cosas que se han ido complicando un poquito para definir qué realmente es verdad o es mentira y bueno yo creo que esa respuesta se las podría dar más precisas cuando tengamos datos este más contundentes que nos lleven a conocer realmente la historia de nuestro pueblo a través de otras consultas también, no nada más lo que nos diga la gente otras consultas, pero la riqueza de un pueblo pues se cimienta en ese compartir cotidiano que tienen los Padres hacia los hijos esa tradición que poco se procura ahora y que más llama la atención la televisión o el internet o las cosas más actuales entonces este propósito conocer más de nuestra historia, saber de dónde, de dónde venimos exactamente, si sabemos la odisea trasatlántica pero, de cómo se van consolidando estas comunidades (Isidro Ramírez, entrevista personal, noviembre de 2014)

Otro elemento presente en la región y los discursos de las personas que participan tangencialmente de las actividades político-culturales negras-afromexicanas es la diferencia fenotípica y cultural entre la población mixteca de Huazolotitlán y Morelos:

Pues según la raza negra es de los africanos, de los esclavos que según los españoles se liberaron, cuando los españoles llegaron para acá, que ya toda la gente negra se fue extendiendo en toda lo que es esta parte de Guerrero, pero pues como dicen, ya indígenas ya había ¿no? Pero la raza negra se fue mezclando con la indígena y otra, otra, otras raíces, de otra raza ¿no? Pues ahorita pues ya no hay una raza legítima, original de, por ejemplo yo, negro, negro no soy, yo ya tengo sangre negra y sangre indígena pues mi mamá es morena pero tiene su pelo lacio, tiene también sangre indígena, ya ahorita, ya no hay sangre raza así legítima, indígena, indígena así ni negro, negro... solamente en África, porque allí sí son negros, negros. Ahorita usted ve a un indígena ya no lo ve como indígena, ya algunos ya no hablan su idioma, ya hablan español, ya no traducen su forma de hablar como indígena ¿no? Y por eso nosotros *dependemos según* de África porque somos morenos, por eso ahorita la raza negra igual ya se va..., cambió.... ya murió (entrevista personal, Paulino Rodríguez, 2014).

En la explicación sobre las relaciones interétnicas, Martínez Montiel se centra en dos cuestiones. La primera de ellas, es que la población negra contagió de viruela a la indígena:

Se dice también que un tal Francisco de Eguía, negro ladino, contagió de viruelas a los indios, produciendo la primera epidemia que cegó la vida de muchos de ellos, debido a que sus organismos no estaban protegidos contra ese y otros males desconocidos. Como conquistadores, los primeros negros combatieron a los indios, quienes vieron en ellos una fuerza cruel que los sometía. Desde un principio, las relaciones entre indios y negros estuvieron marcadas por esta ambivalencia: unos y otros eran objeto de explotación, y era a la vez antagónicos (Martínez, 2008:295-296).

Y en segundo lugar, el tema de cómo se pensaba a los grupos poblacionales tanto indígenas como africanos/afrodescendientes. Es también en esta construcción de la narración histórica que la idea de grupos sociales y étnicos diferenciados y estáticos cobrará fuerza. Este doble movimiento que por un lado funda la idea de mestizaje y por otro, refuerza la idea de que estos grupos eran diferenciados y divididos, regresará a finales de los años 60 para dar cuenta de las diferencias y alejamientos contemporáneos entre indígenas, mestizos y negros-afromexicanos.

Martínez Montiel como Velázquez Gutiérrez hacen descripciones de los oficios y participación de la población de origen africano y afrodescendiente en la Nueva España, tanto de las formas de organización en las cuales participaron en su establecimiento en la región así como las diferentes actividades que realizaban, entre las que se cuentan diferentes oficios, señalando que “La mayoría de la población esclavizada fue destinada a los trabajos de minería, agrícolas, ganadería y servicios domésticos” (Martínez, 2008: 299). En el caso de las mujeres esclavizadas,

Parte sustancial de esta sociedad heterogénea y compleja la conformaron mujeres que desempeñaron actividades como campesinas, artesanas, administradoras, monjas, educadoras, sirvientes, nodrizas, comerciantes y esclavas además de ser madres, esposas, hijas o abuelas. A lo largo del Virreinato existieron valores sociales y morales comunes a ellas -heredados fundamentalmente de las

tradiciones hispánicas e indígenas- que, entre otras cosas las sometieron al orden patriarcal, las consideraron menores de edad para tomar ciertas decisiones y las limitaron para ejercer puestos de orden público. (Velázquez, 2006: 22)

Cabe recalcar que es aquí donde el trabajo de Velázquez tiene un fuerte impacto, dado que con sus aportaciones sobre las formas de vida de mujeres en el virreinato, en su libro *Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, la autora reconoce y describe el trabajo de las africanas y afrodescendientes así como las formas en las cuales, algunas de ellas lograron comprar su libertad, enfrentar al sistema social y político que se desarrollaba entonces.

Aunque se repite constantemente que la producción académica sobre la población negra-afromexicana es poca, en realidad la cantidad de información, investigación y tesis sobre los aportes históricos de dicho sector poblacional es vasta y en los últimos años ha registrado un importante crecimiento como tema de investigaciones de estudiantes de posgrado.

2.1.2. Narrativas sobre el cimarronaje y las luchas por la vida

El cimarronaje ocupará un lugar especial en el relato histórico sobre la presencia y acción política de los africanos y afrodescendientes en todo el continente americano. Los esclavos que huían de las plantaciones, de las casas, de los ranchos, de las minas y de todos los espacios de esclavización fueron immortalizados en diversos estudios históricos que además, darán cuenta de la fundación de palenques, pueblos libres donde estos sujetos rehacían su vida en contra de las fuerzas imperiales o, en algunos casos, con los permisos de las autoridades coloniales.

En otro sentido, la figura del cimarrón está presente –como se verá más adelante en este mismo capítulo- como un símbolo de la lucha y la liberación política de los negros-afromexicanos. Ahora bien, en México la figura más retomada para dar cuenta de asentamientos cimarrones es Yanga, quien:

Se escapó junto con otros esclavos de los alrededores de la Antigua Veracruz, y en 1570 formó palenques en las faldas de la sierra de Zongolica en la sierra Madre Oriental, lugar fértil con condiciones para el escondite. El tratamiento que las autoridades, tanto locales como virreinales, dieron al problema del alzamiento cimarrón comandado por Yanga, es ilustrativo del modo de operar del esclavo en la Nueva España, a la vez que establece precedentes que se repitieron en el transcurso de los siglos XVII y XVIII (Naveda, 2001:158-159)

Entre los activistas y afromexicanistas, la figura y la historia de Yanga tiene un peso particular dado que además de ser un cimarrón –una figura retomada en la Costa y en general en diversos movimientos afrolatinoamericanos como símbolo de resistencia y libertad- logro fundar un pueblo de esclavos huidos reconocidos por las autoridades coloniales.

En el año 1570, Yanga (o Ñanga) un africano de la nación Bran (aparentemente de linaje real) escapó de la esclavitud y formó un palenque que tuvo una larga vida en el Cofre de Perote, en la región de Orizaba, cerca de Veracruz. Los españoles se quejaban de que los cimarrones de Yanga frecuentemente robaban cargamentos de bienes que eran transportados por el Camino Real de Veracruz a Ciudad de México, y que secuestraban a los hombres y mujeres indígenas, y hasta a algunos españoles. La comunidad de Yanga resistió los ataques que, como represalia, sufrieron durante más de 30 años, hasta que en 1609, el virrey Luis de Velasco comisionó a un rico hacendado de Puebla para que dirigiera una expedición contra esa población (Landers, 2001: 146-147).

Adriana Naveda, historiadora reconocida por su trabajo respecto a estudios disciplinares sobre la esclavitud en Veracruz, analiza dos palenques en un lapso de 100 años en las inmediaciones de Córdoba, donde fue común el cimarronaje:

Con todo, las fuerzas que profundamente terminaron por demoler el sistema de explotación esclavista en la región no provinieron de los negros libres y de su ejemplo de resistencia. En el interior mismo de la esfera productiva se habían venido creando condiciones que erosionaron aceleradamente el uso de esclavos. La emergente fuerza de trabajo libre, producto de las mezclas raciales y del desarrollo global de la economía, sustituyó a los esclavos, con lo que cambiaron radicalmente los modos de producción agrícola en la zona. El ejemplo que los libertos daban a los esclavos era más fuerte que el temor que el hacendado podía infundir, de manera que las evasiones y cimarronerías continuaron intensamente hasta que la institución de la esclavitud desapareció, con la participación masiva de los esclavos en la lucha por el México independiente (Naveda, 2002:168-169).

El pasado que se recupera, la ancestralidad que acompaña mágicamente los esfuerzos políticos por dejar la zona del silencio y habitar la zona de los derechos políticos, de la ciudadanía es el objetivo por el cual, los líderes negros-afromexicanos trabajan. Impulsando la mística de luchas históricas por la libertad, Isidro Ramírez piensa en la relación que este pueblo diferenciado intenta entablar con las instituciones del Estado-nación poscolonial mexicano:

No podemos quedarnos con una visión de hace 20 años o 25 años debe haber algún cambio, entonces hasta hace algún par de años en uno de los análisis decía; bueno, que es que la negritud o ser negro va más allá del color de piel o de la melanina que para los colombianos es fundamental debe de ser una *asumisión* hoy política porque si la estrategia del movimiento es posicionarse no podemos ser menos negros; necesitamos decir si te puedo decir: bueno pues yo, según mi color de piel soy moreno pero eso no nos ayuda, se supone que estamos luchando por una causa común inspirados no en Glyn, inspirado en nuestros ancestros, en nuestros abuelos, bisabuelos, tatarabuelos que estuvieron en estas tierras y llegaron en calidad aquí en esta zona en calidad de, de cimarrones así denominados por haber huido de algunas haciendas o porque encontró las condiciones en este lugar para poder establecerse y queremos ahora sí que dignificar la lucha reconociendo el esfuerzo que ellos quisieron no de adaptarse a las condiciones de vida que les impusieron en ese tiempo entonces de eso se trata de esta lucha de reivindicar a nuestra, a nuestro pueblo y, y pues bueno yo creo que si es una condición o una postura política la que debemos tomar hoy porque en la población negra también hay güeros (Isidro Ramírez, entrevista personal, noviembre de 2014).

De su lado, Juliana Acevedo, activista en África AC, abogada y responsable del grupo de danza Chambalé en José María Morelos asegura que la historia de la cual proviene y que le gustaría que estuviera en los libros de texto a nivel nacional. Para reconstruir su historia dice, es necesario que en todo México se sepa que los africanos esclavizados vivían

En haciendas, como que tienen referencias con la guerra, de las haciendas que estaban llenísimas de algodón aquí en Collantes; entonces también el acceso hacia la zona se volvió un poco más fácil, pero antes era inaccesible, entonces esos cimarrones que se ahorcaban del látigo de los malos tratos y que se refugiaban en estas zonas casi inaccesibles, más lo que trabajaban ya de manera estable con, en las diferentes haciendas, como caporales, como capataces, pues son parte de nuestro pasado y son parte de nuestra historia y son abuelos, tátara-abuelos quienes lucharon y dieron su vida, uno por su libertad de manera salvaje (Juliana Acevedo, entrevista personal, noviembre de 2014).

Iván, un joven pintor de Collantes responde que él conoció la historia de negación hasta que empezó a ir a los talleres del Colectivo Cimarrón, un grupo de muchachos de la Costa Chica que ahora se dedican a la pintura y al grabado:

Pues una [persona] me dijo que muchos han venido de África como esclavos a la parte de la historia de los libros de aquí que hay, nosotros que hay este ahí quedó como esclavos de ahí que salió el negro en 180, digo en 1700, 1400 se perdió el negro, ya no hay que se extinguió.... desde ese tiempo ya nos tiene así como borrados de la historia, *entons* eso nos dijeron, nos han querido borrar de todo el tiempo de la historia de México. (Iván, entrevista personal, noviembre de 2014).

De su lado, la joven bailarina de Obatalá responde:

Pues como le decía aquí hubo una historia que, hubo un barco que naufragó y venían esclavos de... venían españoles, africanos, de todos los lugares y los que lograron salir, pues huyeron y subían a los cerros de Morelos, hacía allá y ya se escondían y se encontraban a mujeres, mujeres indígenas como en Huazolotitlán y ya se relacionaban, tenían un hijo y ya se iban y así,... (Cruzmei Cisneros, entrevista personal, noviembre de 2014).

Estas dos personas junto con el grupo de intelectuales activistas que lideran la movilización política tienen acceso a los seminarios académicos de investigadores especializados en historia y antropología de la población negra-afromexicana, sobre todo en el país. Durante el trabajo de campo y los encuentros políticos, se escucha esta idea de retomar a los cimarrones como parte central de la historia o de la pedagogía de la historia que se busca relacionar con los pueblos negros-afromexicanos. Este conocimiento no está presente en todos los ámbitos del discurso: aunque anteriormente leímos la historia de esclavos huidos desde el barco que encalló en Puerto Minizo, el concepto *cimarrón* es utilizado y trabajado por historiadores para dar cuenta de las rebeliones esclavas en todo el continente americano.

En este espacio liminal de narración y escritura de la historia, de la ancestralidad en un movimiento social es posible observar la mediación y concatenación de la información académica con lo que entre los activistas se reconoce como memoria histórica.

La noción de ancestralidad se enlaza directamente con África justamente por la idea de la línea llana con los sujetos esclavizados, sin embargo resulta una cuestión borrosa respecto a cómo se construye dicha ancestralidad. ¿Es una cuestión de sangre, de memoria, de cultura?. La narración de considerarse descendientes de los africanos está presente entre los costeños, como dice Israel Reyes:

Hay académicos que dicen que no hay nada puro hoy, pero si hay resquicios y reminiscencias de lo que un día hubo y si los académicos, filósofos no quieren reconocer eso, bueno es otra cosa, pero para empezar con los rasgos físicos, somáticos... La melanina es un elemento de diferenciación lamentablemente ante el desconocimiento de la existencia del pueblo negro, el primer elemento de identidad es el color, tu eres negro, primero por el color, no por la cuestión del conocimiento, de la conciencia, de su historia de su cultura, porque imagínate aquel negro que diga "yo soy negro, no por la pigmentación, no por la melanina si no por toda la historia que traigo de mis ancestros por la música, por la danzas por la oralidad", esa persona tendría un conocimiento perfecto, de por qué él está ahí, si alguna vez fuiste testigo de que una persona en Collantes dice: "venimos de Cuba" (Israel Reyes, entrevista personal, noviembre de 2014).

Para Juliana, la idea de ser negra-afromexicana y sobre todo, el tema de la ancestría y antepasados significa:

Para mí es un orgullo, mi imaginación de repente a veces, digo a lo mejor provengo de Etiopía de mis ancestros o de El Congo o no sé, de algún lugar importante, igual y de algún linaje importante, porque, porque no hay forma de cómo llegar a ello, pero bueno, es bonito creerse que por lo menos fueron importantes mis ancestros (Juliana Acevedo, entrevista personal, noviembre de 2014)

Hasta aquí se ha dado cuenta de cómo construyen diferentes sujetos su relación con el pasado y con la historia, no desde un conocimiento disciplinar sino a través de formas de reinvenición, reintrepetación de los fragmentos de historia pública a los cuales han tenido acceso a través de las actividades políticas en las cuales participan; también se da cuenta de que a partir de una *diferencia de color* con los pueblos indígenas, entre la población se han elaborado pasados diversos, como el de Minizo.

En otro sentido, en términos jurídicos en México se utilizan diferentes herramientas de convenios internacionales para coadyuvar a los esfuerzos por el reconocimiento del pueblo negro-afromexicano como sujeto colectivo de derecho, debido a que esta definición legal –en México- ha sido pensada exclusivamente para los pueblos indígenas por considerarlos *originarios*, con la argumentación de que estaban en el territorio antes de la llegada de los conquistadores en el siglo XV. La discusión entonces estriba en la diferencia jurídica y conceptual entre los *originarios* y los *descendientes*. Ziga señala:

He estado insistente en esta parte del convenio 169 [de la OIT] y digo que hay todos los elementos para hacer, para tener cabida dentro del convenio 169, porque claramente lo establece que puede ser sujeto dentro del convenio quienes hayan llegado a territorio nacional antes del establecimiento de las fronteras nacionales, entonces las fronteras nacionales hay que ver cuando se definen, las fronteras nacionales actuales que para el siglo XIX cuando nos quitan la mitad del territorio los gringos o, puede ser una, las fronteras del sur se definen cuando se agrega Chiapas al territorio nacional, entonces ubicar la forma en cómo llega la población, en calidad de qué circunstancias llega la población africana al continente son elementos de defensa, no nada más ahí para saber cómo llegaron mis ancestros, mis abuelos, sino para encontrar puntos de defensa, sin embargo no es un asunto que también tenga que lograrse en dos o tres años, porque finalmente el analfabetismo no solamente el funcional sino el real también hace que la gente no lea o si la gente no sabe leer, como va a enterarse, como va a agarrar un libro, en la escuela no se toca el tema, digamos estamos con la onda que se incorporen en los libros de texto, cosa que, como en el tiraje nacional yo no sé qué tanto del libro de texto de historia o de cultura yo no sé qué tanto vaya a meterse el asunto de la cultura negra, y además no se cual; si la de Veracruz o la de Oaxaca... entonces creo que a lo mejor ahí sería trabajar más sobre textos regionales, como en el caso de los textos generados por Israel y otras gentes ese libro de cuentos que es fabuloso, maravilloso, que yo creo que da para mucho hacer una lectura en muchos ámbitos del simbolismo, de la mitología de los pueblos, da para mucho, no solamente por el conocer, sino también por conocer la cultura y sus cuentos las leyendas y también porque esta, porque implica este sistema... (Francisco Ziga, entrevista personal, noviembre de 2014)

Así, otros de los temas recurrentes entre los historiadores es la participación de los mulatos o pardos en las revueltas de Independencia, el caso de la Costa Chica es analizado por Israel Ugalde, quien introduce la situación que privó en dicha zona durante el siglo XVII:

La introducción de población de origen africano a la zona estuvo ligada, en un primer periodo, a la necesidad de abastecer el trabajo en las plantaciones de

cacao y, consecutivamente, incorporarlos al desarrollo de las haciendas ganaderas; éstas también requirieron la mano de obra de trabajadores negros. Por otro lado, tan pronto como llegaron los negros empezó a darse la práctica del cimarronaje. Un buen ejemplo de ello es el caso que se refiere al capitán Pedro Ochoa de Ugarte, nombrado para la Costa del Mar del Sur, que solicitó se le entregara un negro cimarrón de Xamiltepec, que había sido acusado de varios delitos. (Ugalde, 2011:22)

Con la independencia de la Nueva España, también llegó la abolición de la esclavitud así como la generación de discursos sobre la identidad mexicana. En las revueltas para finalizar la relación política y económica, basada en una dinámica colonial entre la Nueva España y Europa, la insurrección se generalizó en diversos espacios geográficos. Recientemente se analiza, desde la historia regional, el papel de los afromexicanos en las revueltas militares: “Indudablemente, la decisión de Morelos de insurreccionar el sur trajo consecuencias sobre las regiones aledañas a Acapulco. El caso de la Costa Chica es un ejemplo de ello. Esta zona jugó un papel importante porque iba a ser un paso obligado para los insurgentes en su intención de tomar el fuerte de San Diego, en Acapulco” (ibid: 37)

Tanto en los discursos antropológicos del siglo XX como en la historia de ese mismo periodo, la idea de una confrontación o separación entre población indígena y negra está presente:

Por esta razón, da la impresión que entre los mulatos y los indígenas de la Costa Chica existía una relación hostil, el primero, en su papel de miliciano, confrontó muchas veces al indígena. En Xicayán se preveía el empleo de las milicias en posibles rebeliones de indios, para 1791, los milicianos comentaban que “la gente costeña es por su naturaleza altanera” y para 1792 aseguraban que ya “se encontraban listos para contener las alteraciones y alborotos de los indios;” por lo tanto, parece ser que su vida cotidiana transcurría por separado o con tensiones. (ibid: 26-27)

Para el siglo XIX, el relato histórico contemporáneo tiene dos grandes vertientes de estudio, la que ya estudiamos sobre su participación en la independencia y para finales de ese mismo siglo, la migración de afrodescendientes en el norte del país:

A finales del siglo XIX y principios del XX México se inscribe, debido a su situación geográfica, en una doble dinámica migratoria ligada a la diáspora negra poscolonial: por una parte, las poblaciones estadounidenses que vienen a

establecerse o buscan trabajo al sur de la frontera; por otra, las poblaciones caribeñas (Jamaica, Islas Caimán y Haití para el Caribe francófono; Cuba y las costas de Honduras y Guatemala para el Caribe hispanófono) en busca de oportunidades económicas (Cunin, 2015:339)

2.2 Historia y Antropología

En esta entrada abordo la situación actual e historia respecto a los estudios de la población negra-afromexicana, basando la reflexión en los trabajos de historia y antropología elaborados por Gonzalo Aguirre Beltrán, Luz María Martínez Montiel y María Elisa Velázquez –y un breve espacio para Gutierre Tibon- como un primer ejercicio para observar cuáles han sido los intereses de la historiografía mexicana respecto a la población de origen africano en la Nueva España y después, en México. A partir de las lecturas sobre dicha población, busco iniciar una reflexión sobre las formas en que ésta fue pensada a la luz de las políticas del proyecto nacional –revolucionario del siglo XX.

En un segundo momento, se revisan los trabajos de corte antropológico realizados en la región específicamente con énfasis en las diferentes temáticas que se abordan sobre esta población desde la perspectiva contemporánea.

2.2.1 Afroméxico. Situación y problemática

Parto de la idea de que la narrativa de la nación durante el siglo XIX y la mitad del XX está basada en los proyectos homogeneizadores y cohesionadores que buscaron producir imaginarios nacionales que funcionaran para la creación de nacionalidad, afectos y formas de comprender la cultura nacional; además, dicho proyecto se servía de esta homogeneización para generar la idea de que se conducía a México hacia el progreso, la civilización y el mestizaje⁵¹, conceptos entendidos como la modernización real del país.

⁵¹ Sobre este tópico se ha escrito en México una cantidad cada vez más grande de publicaciones, sin embargo me gustaría resaltar los trabajos pioneros de Guillermo Bonfil Batalla, Alicia Castellanos, Urías

México es un ejemplo claro de cuáles fueron los sujetos contruidos como alteridad frente al mestizo,⁵² es decir los diferentes pueblos y culturas indígenas se construyeron como grupos poblacionales que podían ser, de un lado “mejorados o mestizados”⁵³ pero en un movimiento contradictorio y también necesario para crear la figura nacional de *lo mestizo*, como la alteridad radical. Entonces, las tres formas racializadas y etnizadas mediante las cuales el Estado-nación mexicano posrevolucionario marcó la diferencia fue el europeo –no se utiliza la forma *blanco*–, el mestizo y el indígena.

El proyecto nacional no implicó únicamente un Estado proteccionista basado en ideas de justicia social retomadas de la guerra civil que se vivió durante los primeros 20 años del siglo XX, también tenía una clara política económica que buscó dejar la dependencia de economías fuertemente dañadas como la de los Estados Unidos. En materia cultural, el proyecto se basó en la producción de sentido centrado en generar símbolos y marcas nacionales destinadas a la creación y recreación de una identidad nacional igualitaria y homogénea, “sana”:

El sentido de la eugenesia en las décadas siguientes a la revolución rebasó la definición de políticas públicas hacia grupos concretos: los niños, los indígenas, las mujeres, los trabajadores, la familia. Su importancia radicó en la discusión acerca del cambio de la sociedad en la erradicación de los elementos degenerativos que, según se pensaba, influían sobre el atraso de la mayor parte de la población. Para los médicos y políticos de la época posrevolucionaria, el combate sanitario en contra de aquello que la sociedad había incubado como elementos “degenerativos” apareció para establecer un orden, la aplicación de una ley. Esto explica que

Horcasitas, Claudio Lomnitz, Armando Bartra, sólo para mencionar a algunas figuras críticas de la identidad nacional forjada durante el siglo XX.

⁵² Por mestizo se entiende en esta investigación lo que “Gamio propuso en su programa integracionista cuatro líneas de acción distintas y convergentes: “fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales” (Castillo, 2014)

⁵³ En este sentido, Alicia Castellanos ha realizado investigaciones sobre los proyectos de eugenesia que fueron conocidos sobre todo, por los forjadores de la nación mexicana posrevolucionaria como Manuel Gamio, José Vasconcelos. En ese mismo grupo pero como parte de otra escuela antropológica, está también Gonzalo Aguirre Beltrán, a quien el propio Gutierre Tibón reconoce como uno de los más grandes africanistas.

durante el régimen de Calles se viera en la eugenesia una solución a los problemas del país y se planteara que la gestión centralizada de las políticas de salud sólo podría ser llevada a cabo a través de un Estado fuerte” (Urías Horcasitas, 2007: 108)

Esta tesis está pensada en el marco de la construcción de la identidad nacional mexicana que hoy se encuentra en crisis, debido a los cambios en la estructura de las instituciones del Estado, por un lado; en segundo lugar por las modificaciones que se manifiestan entre diversos sectores de la población, como el caso de los pueblos indígenas y negros-afromexicanos, es decir en los cuestionamientos acerca de la homogeneidad cultural. La construcción de identidad nacional forjada en las primeras décadas del siglo XX, tiene como referentes a los antropólogos hegemónicos del siglo XX, quienes fueron los artífices –junto con la Secretaría de Educación Pública- de dotar de sentido y significado a las expresiones sobre “lo nacional/mexicano”. Estos intelectuales son revisitados y analizados a profundidad en la actualidad, con el objetivo de comprender a cabalidad la política cultural del proyecto nacional revolucionario.

En ese sentido, retomo el trabajo de Alejandro Araujo, quien elabora una historia crítica de la antropología y los antropólogos de Estado, los antropólogos marxistas y los antropólogos críticos. La primera de las tres posturas antropológicas que menciona Araujo es “la vinculada a los herederos de la “antropología oficial” (Araujo, 2015:200-2001), que hicieron una clara defensa de la herencia de Manuel Gamio y del indigenismo de Estado”, en este grupo menciona a Antonio Caso y a Gonzalo Aguirre Beltrán. En la segunda postura, estaría los “antropólogos críticos”:

Posición que surge a finales de los sesenta y está representada por autores como Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco o Arturo Warman, principalmente. Se trata del grupo que con mayor vehemencia impugnó la posición anterior, al desmontar el vínculo que la antropología había tenido con el Estado mexicano posrevolucionario y al denunciar al indigenismo como una práctica de etnocidio y destrucción del mundo indígena” (ibid).

Araujo continúa con la tercera posición en la antropología mexicana y señala que ésta fue “representada en buena medida por Medina y García Mora,

podría englobarse bajo la etiqueta de “antropología marxista”. Ellos, sin desdeñar la crítica al indigenismo de Estado, cuestionaron a los antropólogos críticos, pues veían en su trabajo un intento por negar la condición de clase de los indígenas, al insistir en su particularidades culturales” (ibid).

Esta especie de clasificación que Araujo retoma de una antología disciplinaria -publicada por la UNAM en 1983- es importante, dado que en esos tres grandes grupos está presente la discusión sobre lo afromexicano, aunque no en la misma intensidad que lo indígena, la cuestión de las matrices culturales y el pasado de México, están en juego justo en el momento en el cual el indigenismo como política de Estado se convierte en la forma específica de relación con la alteridad nacional.

Araujo elabora un análisis de la antropología mexicana en el sentido de “pensar el modo en que las categorías sociales de identidad se vinculan o se relacionan con el establecimiento y el funcionamiento de las prácticas antropológicas” (ibid:205), dicha lectura me permite pensar la relación que se establece entre los discursos académicos sobre la población negra-afromexicana y su impacto, relación y elaboración por parte de las plataformas políticas regionales, mismas que caminan paralelamente a las formas en las cuales son representadas por el conocimiento experto; que buscan en los ecos de la historia pública un pasado al cual vincularse en el tiempo contemporáneo.

Esta pequeña introducción respecto a los análisis sobre la identidad mexicana y su estrecha relación con el mestizaje es necesaria para localizar en dicho entramado a la población de origen africano, dado que es durante ese periodo histórico en el cual podemos observar los silenciamientos que se hicieron de dicha colectividad. Los pueblos negros-afromexicanos no fueron constituidos como sujetos de alteridad sino que, incluso fueron elaborados como sujetos históricos borrados por el mestizaje biológico. En general el proceso de esclavización de personas africanas o de origen africano en América Latina y

México, fue un tema poco abordado por la historiografía de la Colonia⁵⁴. Aunque hay casos específicos que dan cuenta de la presencia de esta población en la Nueva España y después México, es el trabajo de Aguirre Beltrán el cual se considera fundador de los estudios afromexicanos en la primera mitad del siglo XX.

Para la segunda mitad y finales del mismo, el trabajo de Luz María Martínez Montiel, Pilar Gonzalbo, María Elisa Velázquez y Juan Manuel de la Serna serán centrales para el desarrollo de líneas de investigación vinculadas con la historia de la población de origen africano en México. Después de estos trabajos desde la disciplina histórica, la antropología también se encargará de indagar sobre la población negra-afromexicana, en su mayoría a partir de las festividades, música, danza, estructura familiar y, en el tiempo presente sobre identidad, religión y migración.

2.2.2 Los fundadores de los estudios afromexicanistas

El estudio académico contemporáneo de la población de origen africano y afrodescendiente en México inicia con el texto fundamental de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*.⁵⁵ En este texto -que será considerado el más importante del siglo XX respecto a la población de origen africano en México- el autor hace una revisión de documentos del Archivo General de la Nación (AGN), donde indaga la presencia de los africanos y afrodescendientes en la Nueva España.

Para comprender el interés de Aguirre Beltrán por la población negra haré un recorrido sobre las condiciones en las que éste desarrolló sus investigaciones y a su vez, daré cuenta de cómo la antropología mexicana del siglo XX se decantó

⁵⁴ Respecto a las amplias investigaciones sobre poblaciones indígenas y la relación de éstas con los poderes coloniales.

⁵⁵ Este estudio etnohistórico fue publicado en 1946.

por hacer de la población afrodescendiente un capítulo del pasado colonial al cual no había que pensar como problemático puesto que tanto su herencia biológica como cultural, se había extinguido. ¿Cómo fue el proceso mediante el cual se tachó a la población afrodescendiente de la historia de México? Pero sobre todo interrogó, cómo estas construcciones disciplinares contribuyeron a la creación de una memoria mediada en ciertos pueblos de la Costa Chica, donde África, la esclavitud, los indígenas y el mestizaje aparecen en las formas de narrar la ancestralidad afrodescendiente.

Aguirre Beltrán se licenció como médico cirujano en 1931, sin embargo su formación como antropólogo se da en la Universidad de Northwestern, Estados Unidos, a cargo del afamado africanista Melville Herskovits. Para 1940, Aguirre Beltrán teje una amistad con Manuel Gamio, pionero de la antropología mexicana y quien entonces se desempeñaba como jefe del Departamento de Demografía de la Secretaría de Gobernación. Dicha ubicación dentro del gobierno era central para el proyecto de Gamio, que buscaba vincular la identidad mexicana a “una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno” (Urías Horcasitas, 2007:85).

Así, el proyecto político y académico del nacionalismo posrevolucionario de los intelectuales en el poder se centró en

La integración racial de la población mediante el mestizaje y el de la definición de referencias culturales que les permitieran pensar la unidad nacional. El trabajo en torno a esta temática estuvo a cargo de científicos sociales que se insertaron en el aparato del Estado para llevar a cabo la “misión” política de transformar y modernizar a la sociedad. (ibid)

En *La población negra de México* Aguirre Beltrán elabora y trabaja sus reflexiones basado en *una sociedad de castas*, es decir de una sociedad novohispana estratificada por raza y etnicidad. La división de dicha estructura social fue pensada por la historiografía y la antropología de los primeros 50 años del siglo XXI como una sociedad inamovible, donde el mayor marcador era por un lado, la pertenencia étnica y por otro lado la pertenencia racial.

Aguirre Beltrán hace una lectura histórica que preconiza la sociedad de castas, un relato histórico en el cual se apoyaba la idea de *la raza de bronce* o la ideología del mestizaje como posible salida primero, *al problema indígena* y segundo, era la vía para un México de progreso y modernidad:

Para la Corona española los únicos sujetos que le merecían confianza eran desde luego, sus súbditos peninsulares; por las poblaciones dependientes, indios y negros, tenía un gran recelo que se extendía a los productos de la mezcla. Nació así para la Administración Colonial la necesidad de verificar una rígida separación de grupos sociales, basada en las diferencias raciales principalmente, que condujo a la formación de una sociedad dividida en castas, como medio para asegurar el dominio sobre las tierras recién ganadas. Esta sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó forma definitiva hasta los primeros años del siglo XVII, cuando las posibles mezclas entre las poblaciones conquistadora, vencida y esclava, y sus productos, se había llevado a cabo. Para entonces la casta superior había quedado constituida por los españoles de procedencia europea, quienes usufructuaban los puestos de responsabilidad en la Colonia; venía enseguida la casta de los llamados españoles americanos, más comúnmente conocidos por criollos, que en ocasiones eran hijos de padre y madre españoles, pero que en la mayoría de las veces era mestizos, preponderantemente blancos, resultado del cruzamiento del español peninsular y de alguno de los individuos de la casta inmediatamente inferior, constituida por los híbridos. Los indígenas, que gozaban de es status legal particular, formaban otra casta, casi podríamos decir que una nación separada dentro de la nacionalidad en integración: y finalmente los negros constituían la casta más baja, la casta infame por su sangre (Aguirre Beltrán, 1981[1946]153-154).

Después de la mirada de Aguirre Beltrán en *La población...*, quien ofrece datos importantes para generar una historiografía de la población de origen africano y afrodescendiente en la Colonia, es con su libro *Cuijla* que elabora una etnografía de un *pueblo de negros* como es Cuajiniculapa en Guerrero. Dicha etnografía se llevará a cabo como parte del proyecto de Gamio en el Departamento de Demografía; además de profundizar en el estudio de los negros en México, es en este texto donde el antropólogo acuña el término *afromestizo*,⁵⁶ concepto que cristaliza la idea de mestizaje biológico y cultural de la identidad mexicana, pero sobre todo la ideología del mestizaje como política de Estado.

⁵⁶ Por Afromestizo, Aguirre Beltrán comprende a las personas de origen africano que viven en diferentes zonas del país, específicamente en la Costa Chica. El término hace referencia a los procesos de hibridación entre la población indígena, española y afrodescendiente/africana.

Para Aguirre Beltrán el proceso mediante el cual se gesta el sujeto afromestizo se funda en la estructura de castas impuesta por los funcionarios coloniales con el objetivo de mantener a la población europea “incontaminada” biológica y culturalmente por la presencia de los indios y los negros:

Toda esa estructura carecía de bases sólidas fincadas en la realidad, dada la escasísima inmigración de mujeres españolas y la abundancia y continuidad de los contactos culturales con indios y negros, por lo cual sólo pudo ser sostenida artificialmente. Tampoco el negro considerado infame por su sangre y por su condición de esclavo, quedó enclaustrado dentro de su casta: la escasez de mujeres negras, por una parte, la naturaleza ingenua del producto del vientre libre de la india, por otra, lo llevó a mezclarse con ésta, como medio indirecto para salir, al través de los hijos, del status en que había sido colocado. La acción del negro pues, se realizó por conducto del mulato, del afromestizo libre, como abundantemente lo prueban los documentos históricos. (Aguirre Beltrán, 1985 [1958]:10)

El texto etnohistórico, hace un recorrido por la historia de la población mencionada así como de sus costumbres y su fenotipo. Al respecto, ya en pleno periodo posrevolucionario, el propio Aguirre Beltrán comentará sobre las razones por las cuales la historia y cultura de los negros fue un ámbito secundario en la antropología mexicana:

El negro ciertamente no pudo reconstruir en la Nueva España las viejas culturas africanas de que procedía. Su status de esclavo, sujeto a la compulsión de los amos esclavistas cristianos, le impidió hacerlo. Esto pudiera suponer que tales circunstancias determinarían el olvido del negro por parte de los estudiosos mexicanos; más en realidad derivó esa ignorancia de la magnitud que entre nosotros alcanzó siempre la naturaleza mística de lo indio. Debido a ello solo teníamos ojos para lo indio y cerrábamos la razón a todo aquello que no encajara dentro del esquema sentimental elaborado sobre lo indio por nuestros románticos del siglo pasado. Virtud de los estudios afroamericanistas y del método etnohistórico, fue el descubrimiento del negro en México (Ibid:11).

El papel de Aguirre Beltrán fue retomado siempre como un avance en los estudios sobre la población negra de México y, hasta el día de hoy, continúa siendo un texto de divulgación importante al respecto. Sin embargo, a la par que la antropología y la historia se han encargado de abrir nuevas líneas de investigación, la historia intelectual también provee de información importante a quienes nos interesamos en esta población.

Tres años después de la publicación de *La Población negra de México*, en 1961, el escritor italo-mexicano Gutiérrez Tibón realizó un trabajo sobre la región en cuestión, llamado *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triquis*. En este relato que podría situarse entre la literatura de viajes y la etnografía, Tibón visita la zona de la Costa Chica de Oaxaca – Pinotepa en particular- para recuperar información sobre los *afromixtecos* o *afroguajaqueños*. Al describir las tres etnicidades que dan sentido a su libro, el autor se refiere a los *morenos*:

En cuanto a los negros de las cuadrillas dependientes de Pinotepa Nacional, que hablan castellano y visten como mestizos, claro está que no son “naturales”, pero tampoco se les puede considerar, propiamente, como “gente de razón”. Así, en Pinotepa se ha encontrado una fórmula muy feliz para definirlos. Los morenos son, no cabe duda, “gente de media razón”. (Tibón, 2014[1961]:36)

En sus apreciaciones sobre la población de Collantes, Chacahua y otros pueblos costeros donde reconoce a la población de origen africano, Tibón tiene como horizonte a la población negra-africana, para este cronista, el término *afromestizo* no tiene aún un sentido para usarse, es decir, la ideología del mestizaje que Aguirre Beltrán utiliza para definir a la alteridad negra, no se encuentra en el horizonte de sentido de Tibón se refiere a los *morenos*:

¿...Estos son los congoleños de México? Muchos tienen facciones europeas – labio sutiles, nariz bien dibujada, pelo lacio- aunque su tez sea negérrima. Todos pronuncian el español comiéndose las eses, según el habla típica de ambas costas. Aquí y allá se deja ver una figura que recuerda mejor al África, por el espesor de los labios y lo encrespado del cabello”. (ibid, 60)

La descripción no termina en el fenotipo de los afroguajaqueños, sino que el autor continúa estructurando su idea de los sujetos que ya reconoce como diferentes por su tono de piel en cuestiones de vida cotidiana, la descripción sobre un ser violento y salvaje, lejos de la civilización está presente en este párrafo:

Hablan mucho y escupen más. Son risueños y amables. No poseen tierra como la gente “de razón” de Pinotepa o los mixtecos; la suya es una filosofía distinta. Les gustan las armas, todas las armas. Blancas: los machetes, y de fuego: pistolas, rifles y escopetas. No son muy apegados al terruño, porque trabajan sobre todo como mercenarios o como medieros, tampoco le dan mucha importancia a la vida. Si en un duelo dominical, cegados por el aguardiente, matan al compañero, desaparecen del pueblo como por arte de magia... Algunas semanas más tarde la

esposa y los hijos se les reunirán y todo sigue como antes; muy poco trabajo, un poco de maíz, mucho tabaco. Lo único nuevo es el nombre (ibid).

La aportación de Tibon radica en el hecho de insertar a la población negra-afromexicana en la diversidad étnica de la región, en un momento histórico en el cual su presencia no formaba parte de las poblaciones/ alteridades que preocupaban al Estado posrevolucionario ya constituido entonces. También, es importante señalar como en el relato de Tibon las huellas de africanía o la continuidad de una matriz cultural africana, seguirían poco modificadas en la población costeña. Aunque el autor muestra claridad respecto a las relaciones interétnicas, es cierto que la forma en la cual *representa*⁵⁷ a la población afromestiza, es más cercana a una idea del salvaje africano que a la propia idea – que como vimos anteriormente ya circulaba- sobre mestizaje mexicano.

Al interior de las plataformas políticas que actualmente trabajan en la Costa hay diferentes historias sobre el origen de la movilización actual. La mayoría de las personas con las cuales he hablado, así como en el discurso público de las organizaciones negra-afromexicanas, se remiten a la presencia y trabajo comunitario del padre Glyn Jemmot en El Ciruelo. En el primer acápite de este capítulo he abordado la importancia de pensar las diferentes aristas que contribuyen a que la emergencia de una etnicidad negra-afromexicana sea parte de la política de alteridad nacional.

El trabajo del padre Glyn en la zona empieza hace más de 20 años de la mano de otros religiosos, quienes ya trabajaban con una vertiente de la teología de la liberación. Para las personas que participan en diferentes modalidades de activismo negro-afromexicano en la Costa, Glynn se ha convertido en el punto de origen y explicación de la construcción étnica. Sin embargo, para Ziga- quien

⁵⁷ Por representación comprendo la relación que se da entre el Estado y los ciudadanos. Retomando una vez más a Guerrero: “Aún si no los reconoce y diluye su presencia en el ambiente de la igualdad ciudadana, el Estado republicano no puede escuetamente desconocer la existencia de las poblaciones. Entre los ciudadanos, los juegos de poder centrados en torno al gobierno de indígenas son cruzados por vectores de conflictos que estructuran lo político cotidiano. También son estructurantes para el Estado en la periferia: en los cantones y parroquias son peleas que integran lo que es político” (Guerrero, 2000:35)

como ya dije, es parte de una de las redes políticas- es necesario repensar también la presencia de movimientos armados en la región:

Este inicio, estamos hablando de los 90 que inician los Encuentros de los Pueblos Negros. Esto tiene atrás de sí una serie de momentos sin los cuales no se puede hablar de este movimiento, es importante reconocer la marcha de mediados de 1973 hasta 1975; al impacto que tiene la lucha armada en la región, no solamente aquí sino en Guerrero, tampoco se puede entender sin esta lucha que se da en la lucha por el abasto, por la apropiación del proceso productivo, porque el mismo Glyn cuando llega se acerca a nosotros, a la gente que estábamos en el abasto comunitario, tampoco se puede entender la lucha política que se da la lucha electoral. Sin ese proceso acumulativo de fuerzas, no se puede entender con el hecho de que los esfuerzos por construir organizaciones que atiendan la problemática construida y que no encuentra salida, que buscan otra salida vía la etnicidad, vía el reconocimiento de los derechos como poblaciones afromexicanas, no se puede concebir entonces yo creo que esas visiones que ensalsan esa vivencia de Glyn no ven esa vivencia comunitaria y que prepara el terreno para que pueda darse, si no un gran movimiento, sí una demanda que está presente, que ciertamente no es del grueso de la población pero sí es una demanda que poco a poco ha cobrado fuerza dentro de las comunidades: se habla ya de la necesidad de este reconocimiento [constitucional] como una vía de, una posibilidad de acceso a los recursos, de acceso a la carretera, de acceso a las becas para los jóvenes, de accesos en contra de las discriminación, porque también no se puede hablar de este asunto sin la migración que también que ahorita a mediado en la primera década de los 90 en la primera parte de la década de los 90 cuando la gente tiene que salir de una manera masiva a los Estados Unidos y entonces es un foco de discriminación, este asunto que nos piden la credencial todo eso que se reitera encuentro tras encuentro tras encuentro, no se comentara sino hubiera la migración que está presente en las comunidades (Ziga, entrevista personal, 2015).

Ya para 1977, Verónique Flanet en su etnografía sobre violencia en la mixteca de la costa daba cuenta de la presencia de los grupos guerrilleros que funcionaban en la región:

Como hasta cierto punto la lucha tuvo su prolongación en la llegada de los guerrilleros, en mayo de 1973, incluimos el problema en una sección especial. Esos guerrilleros, se presentan como partidarios de Lucio Cabañas. Se trata de jóvenes que en Jamiltepec son llamados “los estudiantes”. Llegan al pueblo de noche y cubren las paredes con sus consignas, incitaciones a liquidar a “la burguesía opresora”, y amenazas de muerte a los caciques, así como otras exhortaciones a la violencia firmadas 23 de septiembre o BREZ (Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata). Se instalan en los caseríos del pueblo, en la parte montañosa y en los alrededores de Atotonilco. Distribuyen armas a los indígenas y roban el maíz y el ganado a los ricos. Numerosos indígenas se había unido a las tropas revolucionarias (entre ellos parece ser que fundamentalmente maestros), pero es imposible saber, ni siquiera de manera aproximada, en qué proporciones (Flanet, 1977:70)

A pesar de los registros tanto en entrevistas como en documentos históricos, la presencia y discursos de los movimientos armados de izquierda en la zona no son retomados en la estructuración de un pasado que se oponga al pasado que el Estado-nación impone como historia. Esto es, se retoma la rebelión de Yanga⁵⁸.

Con el análisis de Ziga, es posible pensar en cuáles son las diferentes narraciones sobre el origen de la movilización: parece que en dos sentidos, la idea de origen está revoloteando en la movilización. Primero, en el sentido de pensar un origen étnico, una matriz cultural diferenciada e incluso intocada que es la presencia de personas esclavizadas, africanas o afrodescendientes (o cimarrones), visión que reifica el papel del africano y afrodescendiente como un sujeto histórico que no se relacionaron con los indígenas y los peninsulares, poniendo así en circulación la idea de un mestizaje basado tan sólo en las dos etnias reconocidas en la historia oficial, que son, justamente los indígenas y los españoles.

En segundo lugar, la historia que se gestiona como principio de la organización o emergencia étnica negra-afromexicana impone, un punto cero de la historia, aquel que empieza con el trabajo del padre Glynn en la costa y borra, de un plumazo, otros elementos que funcionaron como elementos disruptores para el orden étnico e inamovible en los discursos sobre raza-etnia-nación en la región costa, como son el discursos indígena, las políticas capitalistas multiculturales, la migración de la población a regiones donde habitan otros discursos y poblaciones

⁵⁸ Yanga es un actor histórico retomado por el movimiento negro-afromexicano como héroe histórico. Según Martínez Montiel (2008) "En el siglo XVII se multiplicaron las acciones de los rebeldes: los centros azucareros fueron los más afectados; los refugios de cimarrones se localizaban en los sistemas montañosos de la Sierra Madre Oriental y en las tierras bajas, localizadas entre el pico de Orizaba y el puerto de Veracruz; también en la costa pacífica hubo frecuentes rebeliones, que tenían como centro el puerto de Acapulco. Las acciones libertarias más notables fueron las de Yanga, príncipe nigeriano islamizado que capitaneó a los cimarrones de los palenques cercanos a Córdoba, en la región de Veracruz. Después de 40 años de enfrentamientos con las milicias coloniales, logró la fundación, en 1608, del pueblo de San Lorenzo Cerralvo o San Lorenzo de los Negros, habitado por más de 1000 cimarrones, con cabildo propio y cierta autonomía, además con derecho a la tierra, a la manera de las "repúblicas indias". (Martínez Montiel, 2008: 307-308).

sobre lo afrodescendiente en América y, como bien retoma Ziga, los movimientos armados y campesinos en los municipios donde ahora tiene lugar la movilización étnica.

Martín Alemán, campesino de Morelos dedicado a la papaya y actual comisionado de la Casa del Pueblo [Casa de Cultura] del mismo pueblo, recuerda como principio del activismo cultural:

En 1990, hace 25 años, empezamos con un grupo de personas aquí en el pueblo a buscar a los viejos para que nos explicaran como se bailaba la tortuga, porque ya no la estábamos bailando. Fuimos con personas del Centro Indigenista [Instituto Nacional Indigenista] para que nos dijeran como se bailaba y poder representarla en Morelos. Así empezamos a hacer cada año un evento de danza, más o menos por junio o julio; lo hacíamos con presupuesto del Instituto de Cultura del estado que también utilizamos para hacer talleres de pintura y otras cosas (Martín Alemán, entrevista personal, noviembre de 2014).

Esto es, desde principios de la década de los 90 el activismo étnico del padre Glyn estaría en la misma línea de trabajo de las políticas culturales del entonces Instituto Nacional Indigenista de promover las danzas regionales, un capital central para la constitución de identidad estatal y turismo cultural en ese estado.

En la actualidad, diversas investigaciones problematizan dicha perspectiva. Por un lado, se realizan historias intelectuales de diversos antropólogos e historiadores que fueron una pieza clave para la creación del México contemporáneo, en este caso de Aguirre Beltrán y las relaciones académicas que marcaron su mirada de la diversidad étnica y cultural de México. Es en ese sentido que las marcas que Aguirre Beltrán observa y trabaja en los archivos pueden ser repensadas desde perspectivas que complejizan los conceptos de raza, color, cultura, origen y etnicidad, mismas que el autor canónico de lo afromexicano utiliza en la publicación mencionada.

De otro lado, la historiografía sobre el periodo la colonia y específicamente la idea de sociedad de castas es repensada por Pilar Gonzalbo, quien desde la reflexión de la historia y la epistemología de las ciencias sociales y las humanidades vuelve a dicho concepto desde una perspectiva crítica, con el objetivo de observar cuáles son las especificidades de éste. Claudio Lomnitz también recupera esta discusión:

Desde una perspectiva de clase, los efectos de la inestabilidad de las castas esclavas e indígenas pueden parecer simples y directos. La puesta en libertad de mujeres y hombres mediante la mezcla racial, la emigración, la manumisión, la corrupción o la aculturación generaba clases sociales de jornaleros, artesanos libres y léperos o pobres urbanos preindustriales. Desde la perspectiva ideológica, sin embargo, los efectos de este proceso son mucho más complejos ya que produjeron toda una cultura de distinciones propiamente racistas (y no de casta)” (Lomnitz, 1995: 348).

Gonzalbo señala ya en la introducción a *La trampa de las castas* que “en el siglo XX, el prestigio de autores como Angel Rosenblat y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes admitieron sin reservas el concepto de sociedad de castas, ha determinado que se perpetúe la idea de la estratificación social basada en la raza...” (Gonzalbo, 2012:20) y continúa argumentando a partir de estudios de archivo que si bien la raza era una de las múltiples aristas de las relaciones en la sociedad novohispana, la casta fue una lectura superficial de las relaciones sociales establecidas en dicho periodo.

Para fortalecer su argumento, Gonzalbo piensa en otras condiciones durante el periodo colonial y que dan cuenta de una sociedad no estática y de las diferentes situaciones que se presentaban a diversos niveles:

Los más reconocidos estudios, han llegado a la conclusión de que la calidad, el matrimonio y la ocupación estaban asociados al reconocimiento social, con lo cual estoy de acuerdo, excepto por una variación en el enfoque: muchos españoles pobres mantenían cierto nivel de reconocimiento por su origen, mientras que el origen de un mestizo o mulato exitoso en su profesión o enriquecido por su habilidad, podía olvidarse para permitirle el acceso al nivel superior. Simplificando el razonamiento, podría decir que no todos los españoles eran ricos, pero que todos los individuos que alcanzaban cierto reconocimiento oscila "eran tenidos" por españoles (ibid, 21).

Para Lomnitz la conceptualización de castas es problemática no es un espacio social estático e inamovible, sino que responde a las ideas que en el tiempo de la Colonia se tenía sobre pureza de sangre:

Las castas fueron producto de los problemas de clasificación que originaba la ideología de la pureza de sangre ante la inestabilidad de las castas esclava e indígena. Las características atribuidas a cada una de las castas se relacionaban con las ideas dominantes sobre la naturaleza de las razas española, india y africana, así como las ideologías españolas sobre parentesco y sexo. Por otra parte, el sistema de castas a su vez era inestable y la movilidad transgeneracional era posible en ambas direcciones. Por lo tanto, con recursos y en pocas generaciones se podía producir un acercamiento a los polos blanco, negro o indio mediante diferentes estrategias matrimoniales (Lomnitz, 1995:348).

Es así como la investigación, estudio y avances sobre la historia de las personas de origen africano o afrodescendientes en México es un tema poco estudiado frente a los estudios sobre el origen y dinámicas de los pueblos indígenas del país. En el entramado político- ideológico que fue la construcción de la identidad mexicana en el siglo XX, el aporte y la presencia del pueblo negro-afromexicano no está presente en la pedagogía sobre lo nacional, dejando así espacio para el borramiento pero también para construcciones propias sobre el mito de origen y ancestralidad, como sucede con algunas personas que participan en la movilización política por el derecho a ser negros-afromexicanos.

2.2.3 Los estudios contemporáneos

El indigenismo como política de Estado para administrar al sujeto indígena y como discusión teórica en el ámbito de la antropología aplicada, cerró la posibilidad de pensar a la población de origen africano o afrodescendiente en el mapa del México contemporáneo. Será hasta entrados los años 80 del siglo XX, que diversos investigadores se interesen e impulsen el estudio de la historia y las poblaciones afromexicanas.

La representante más conocida y prolífica de esa generación es Luz María Martínez Montiel, una mujer veracruzana que viajaría en los tardíos 70 a París

para estudiar historia de África y trabajar en el Museo del Hombre en esa misma ciudad, en el espacio destinado a la población africana. Formada en los debates historiográficos del marxismo francés, Martínez Montiel volverá a México en la década de los 80 con el objetivo de investigar la historia de los afromexicanos y también para impulsar acciones institucionales al respecto.

El contacto de Martínez Montiel con Aguirre Beltrán será poco y siempre desde una perspectiva crítica. En cambio, Martínez fundará con Guillermo Bonfil Batalla un seminario Afroamérica, de etnología comparada en 1974, centrado en las minorías étnicas no indígenas en México en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); para 1989 se crea el programa Nuestra Tercera Raíz en la Dirección de Culturas Populares en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta). El trabajo de difusión de la presencia, historia y aportes de la población negra en México continuó hasta que en 2005, con la apertura en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del Programa México Nación Multicultural –hoy PUIC-se creó el subprograma Afroamérica, la Tercera Raíz.

El trabajo de investigación de Martínez estuvo marcado por una perspectiva marxista y centrado en el tráfico humano, el origen de los africanos que llegaron a América así como a los oficios a los cuales se dedicaron. Todo el trabajo intelectual de la investigadora mencionada está pensado desde una óptica marxista y un discurso africanista que defiende y expone a los diferentes pueblos del dicho continente como civilizaciones y no como salvajes y premodernos, que era la forma en la cual se representaba a dicha población en la historiografía colonialista.

Según Martínez (2010), los motivos por los cuales miles de personas africanas fueron traídas desde África fueron para hacerse cargo de los trabajos de extracción de metales preciosos, trabajar la tierra (zafra, copra, algodón, cacao y maíz), como capataces de cuadrillas de ganado, como servicio doméstico y

después, cuando se asentaron en tierras americanas, como trabajadores de diferentes oficios tanto urbanos como rurales.

Los estudios de Martínez, se centran en la tercera raíz, desde una perspectiva marxista que retoma no sólo las historias nacionales y regionales, sino la implementación de un sistema-mundo basado en la economía centro-periferia:

Es conveniente ante todo, hacer referencia al marco en el cual se sitúa nuestro trabajo sobre el universo global de Afroamérica, y de ésta como la Tercera Raíz de nuestra identidad Latinoamericana. Por eso, el punto de partida es la llegada de Cristóbal Colón al nuevo continente, que abrió una etapa en la historia de la humanidad, e inició el nuevo orden económico mundial y la era de los imperios transcontinentales. En este contexto, es imprescindible subrayar que por los menos hasta la primera mitad del siglo XIX, una de las consecuencias fundamentales de la conquista y colonización del Nuevo Mundo por los europeos, fue la relación económica, social y cultural permanente entre Europa y el África Negra en los escenarios de América: el hecho relevante es que a partir del siglo XVI, el traslado forzado de 40 millones de africanos, transformó las relaciones económicas, sociales y culturales de los tres continentes” (Martínez, 2008:4).

Es a partir de la década de los 80 con los encuentros de afromexicanistas, que la investigación sobre la población negra o afromexicana vuelve a estar presente de manera continua en la academia mexicana. Los estudios históricos dejarán de estar centrados en la época colonial para abrir paso a otros tiempos y espacios de dicho grupo en México. También, en ese tiempo la antropología se abrirá a nuevos estudios tanto en la Costa Chica como en otros lugares, poniendo énfasis en las *huellas de africanía*, es decir en aquellos ejercicios culturales que pudieran ser leídos como ancestrales, descendientes de la población africana o afrodescendiente en la Nueva España y después, México.

En términos de historiografía, será hasta la publicación de *Mujeres de origen africano en la capital novohispana en los siglos XVII y XVIII* de María Elisa Velázquez que los conceptos *huellas de africanía* y *tercera raíz* iniciarán un debate acalorado con nuevas lecturas y nuevas propuestas respecto al abordaje del estudio de lo afro en México.

En primer término, María Elisa Velázquez estudiará el archivo histórico con lentes diferentes respecto a la sociedad de castas; en segundo lugar, lo que permite una mirada diversa de ese proceso histórico es el abordaje desde el estudio del papel de las mujeres, dado que era común asociar la esclavitud con los sujetos masculinos y el archivo de género no se había ordenado, en el sentido de observar detalladamente cuál fue el lugar y ocupaciones de las mujeres de origen africano. Por último, la autora en cuestión pone el énfasis en una concepción más dinámica para leer los procesos sociales e históricos asociados a la población de origen africano en la Nueva España:

Por otra parte, también habría que cuestionar cómo se interpretan las manifestaciones culturales o de identidad: si como resultados estáticos y atemporales o como procesos continuos de creación y recreación. En el fondo esta postura de interpretación se desprende, paradójicamente, del mismo modelo teórico que propuso Herkovits y que retomó Aguirre Beltrán, es decir, de la idea de encontrar elementos o manifestaciones culturales puras de origen africano entre estos grupos con base en rasgos formales o a identificar actividades de sublevación o de resistencia claras y significativas. Estos enfoques, aunque importantes para ciertas interpretaciones históricas, pueden orillar a negar o menospreciar, como se ha hecho, su participación en la configuración social, económica y cultural de Nueva España, o por el contrario, a reproducir estereotipos, crear identidades, inventar mitos, y en suma, impedir la comprensión objetiva de un pasado diverso y complejo (Velázquez, 2006: 50-51)

El proceso político que se vive actualmente en la Costa Chica de Oaxaca en diversos poblados “negros” se constituye por elementos que van desde cuestiones políticas profundamente locales hasta variaciones de lo político que se unen a discursos globales sobre la diferencia. Sin embargo, considero central en esta tesis pensar diferentes aristas que permiten organizar el análisis sin perderme entre las disputas políticas al interior de dicha movilización. Un estar entre lo popular y lo académico; una forma autónoma de narrar la historia que a su vez es investigada por sus *aliados*⁵⁹ académicos.

⁵⁹ Investigadoras e investigadores que apoyan las diversas iniciativas ciudadanas para dar a conocer la cultura negra-afromexicana así como su lucha por el reconocimiento constitucional.

Las estrategias basadas en las experiencias de raza-etnicidad, se dan sobre todo en un primer momento de la movilización, sin embargo, con el paso de los años la cuestión del fenotipo y el color de la piel dejará de tener un peso preponderante para convertirse en uno más de los elementos de pertenencia. Un elemento que se considera probatorio y total, en el sentido de que el color de la piel y la residencia hacen parte de la identificación negra- afromexicana.

Así, en los últimos años otro recurso ha cobrado importancia entre los miembros de la movilización: la historia y la relación con ésta, y que la movilización política define lo que en esta tesis denominamos usos políticos del pasado. En ese sentido, tanto de parte de los pobladores como de los líderes afromexicanos hay una disputa con los centros especializados en la narración e investigación de un pasado histórico y la forma en la cual éste será traído al presente.

Como detallé anteriormente, el campo de los estudios afromexicanistas ha sido una preocupación secundaria para la historia y la antropología mexicana, sin embargo los esfuerzos emprendidos han constituido un sustancial cuerpo de análisis e información que continúa enriqueciéndose con nuevas investigaciones. En diversos encuentros políticos así como en coloquios especializados, el tema de la representación de los africanos y afrodescendientes en los libros de texto es una preocupación constante. En primer lugar, por su no aparición y en segundo lugar, por una representación racista y parcial de dicha población en el país.

En cuanto a la investigación antropológica reciente⁶⁰, es relevante pensar en los temas que se han desarrollado. Como se conoce, el trabajo antropológico parece ser uno de los más prolíficos en el caso de la Costa Chica. Respecto a las

⁶⁰ Para una revisión actualizada se propone revisar el texto Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. En *Anales de Antropología*. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, vol 50, II. México.

relaciones de parentesco, María Cristina Díaz realizó una investigación sobre queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica.

Respecto a la infancia y migración, Citlali Quecha realizó su tesis de doctorado, poniendo especial atención en cómo “las configuraciones familiares se han visto modificadas como resultado de la partida de alguno de sus miembros”, pero sobre todo en cómo la infancia vive dichos cambios, pensar a los infantes como “pequeños actores sociales con capacidad de dar significado al mundo que les rodea” (Quecha, 2011:II).

Para el interés de esta investigación merece especial atención el trabajo de Gloria Lara, quien trabajó –desde la antropología- el proceso político de la población afromestiza desde sus orígenes y con énfasis en la constitución de espacios de acción política regional en la Costa de Oaxaca así como la relación con el Estado mexicano.

En su libro *Espacios, sociedad y acción institucional en la Costa de Oaxaca*, Lara reflexiona

Acerca de los procesos de construcción y organización de los espacios habitados por poblaciones afromexicanas, indígenas y mestizas en el estado de Oaxaca. Se trata de describir las transformaciones en un espacio regional, entendiendo a éste como elemento intrínseco de la sociedad, construido por ella pero a la vez constructor y formador de las dinámicas sociales y culturales (Lara, 2012:11).

La propuesta analítica de Lara va más allá de la discusión sobre la etnicidad y aporta a la discusión de los estudios afromexicanistas de nuevas miradas en lo que concierne a la relación con el Estado, a través de instituciones específicas como el Instituto Nacional Indigenista, la red de distribución de alimentos del Estado como la hoy extinta Comisión Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), etcétera.

En otro sentido, Lara también trabaja la costa y los procesos políticos desde la construcción regional y propone que

Se consideren las tendencias de autonomización localista de los diversos grupos sociales, no únicamente la intervención de los grupos dominantes que, en su carácter elitista, proyectan la imagen de un espacio social ideológicamente compartido. En atención a esta idea, se describen las formas de participación política de los diversos grupos sociales que desafían las prácticas predominantes y pugnan por dar nuevos significados a las nociones de cultura política regularmente sujetas a las interpretaciones e intereses de los grupos hegemónicos. En contraposición a cultura política, se trata sobre el concepto de política cultural, entendida como “el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores que a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos” (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2011:23-24) en (ibid, 12).

Cristina Masferrer es otra de las antropólogas dedicadas al estudio histórico y etnohistórico de la población negra-afromexicana, especialmente ha realizado investigación sobre infancia africana y afrodescendiente en la etapa colonial y también ha trabajado con niños sobre las formas en las cuales se recupera la tradición oral e historia de sus pueblos.

Ahora, es importante señalar tres tesis que tienen relación directa con la investigación doctoral que realizo. La primera de ellas, es la tesis de la antropóloga Claudia Lora sobre La Danza de Los Diablos, que desde la perspectiva del aspecto lúdico de dichos juegos en la región, con un énfasis específico en la corporalidad y el juego. Esta tesis, se centra en el estudio de la Danza de Los Diablos en el contexto comunitario, poniendo especial atención en la relación entre cuerpo, danza y sociedad.

En segundo lugar, es de importante mención la tesis de Andrea Berenice Vargas sobre la recuperación del fandango de artesa en la Costa Chica y la relación que la revitalización de este baile y música tiene con el proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano; por último, el trabajo en progreso de Itzachelt Bonola, sobre la danza de la tortuga en José María Morelos, su mirada desde las corporalidades y la antropología física, son parte de las investigaciones que se realizan actualmente sobre danza, música y cultura en las poblaciones negras-afromexicanas en la región de la Costa Chica de Oaxaca.

En otro ámbito, la antropóloga Céline Demol realizó una etnografía sobre antropología de la salud en tres comunidades de la Costa de Oaxaca. Demol aborda la medicina tradicional y los usos de las plantas en el proceso de salud-enfermedad. Este estudio, próximo a publicarse está compilado por el Programa Universitario de la Diversidad Cultura e Interculturalidad (PUIC) de la UNAM, sede Oaxaca.

2.3 ¿Cuál es la historia que se desea recuperar?

En este apartado capitular pongo énfasis en las formas en las cuales las organizaciones recuperan la historia pública y cómo ésta convive con recuerdos personales, familiares y comunitarios sobre un origen⁶¹, casi siempre relacionado al color de piel. Por historia pública entiendo aquellas narraciones sobre el pasado que son parte de la pedagogía de lo nacional y que permiten a los sujetos realizar actos performáticos para habitar la nación, como son las ceremonias semanales a los símbolos patrios, las fiestas patrias de cada septiembre, la entonación (casi siempre de manera formal) del himno nacional, así como otro tipo de actos.

Considero importante esta discusión dado que al interior del movimiento político por el reconocimiento de los pueblos negros-afromexicanos –además de la disputa por la denominación- hay un debate entre académicos y organizaciones sobre cuál es el pasado que se desea recuperar y, en algún momento, convertir o performar como historia pública de dicha población a nivel nacional.

Siguiendo ese orden de ideas me pregunto qué información disciplinar tanto de la antropología como de la historia se recupera y cuáles son las formas en las que son puestas en escena las historias y representaciones de lo negro-afromexicano que las personas activistas reelaboran a partir de eventos políticos como el Encuentro de Pueblos Negros.

2.4 Usos del pasado: la Danza a Obatalá

En septiembre de 2013 realicé el primer *viaje a campo* como parte del trabajo de investigación doctoral, un viaje a una zona que está marcada como

⁶¹ La noción de origen la trabajaré aquí como la relación que se establece entre los sujetos que se adscriben a ciertas identificaciones sociales y la relación que hacen con el pasado, es decir, con los relatos sobre su linaje. En el caso de la Costa Chica y en particular en el caso de los pueblos negros-afromexicanos, la noción de origen está relacionada con el color de piel diferenciado de los pueblos indígenas; en segundo lugar, por las formas de organización que se asumen diferentes a las de dicha población y, en tercer lugar, por el mismo proceso político que se vive desde inicios de los años 90.

*culturalmente violenta*⁶², me dirigía a un encuentro político de aquellos pobladores que son considerados los más violentos de esa región: la población negra. En diversos documentos históricos y etnográficos se describe a la población local como propensa a solucionar los problemas íntimos y públicos con *la ley del machete*. No sólo se piensa así de la gente mixteca sino, sobre todo, de la población negra a la cual se le caracteriza como violenta:

En cierta forma, los negros participan de la vida social del grupo mestizo, de su vida subterránea, es decir, conflictiva. Los conflictos permanentes que se producen entre los propietarios mestizos, se arreglan por intermedio de pistoleros que, para tener impunidad, utilizan a sus mozos negros. Casi todos los pistoleros matones, son negros. No intervienen en la vida del grupo mixteco sino en situaciones excepcionales (Flanet, 1977: 37).

El viaje inició con el temor de recorrer sola el camino que separaba mi gabinete, mis lecturas y debates del espacio físico en el cual se llevaría a cabo el XIII Encuentro de Pueblos Negros, en el que una fracción importante del movimiento estaría presente. Inicié el camino desde la central camionera de Taxqueña al sur de la Ciudad de México hasta Lagunillas, Guerrero un pueblo a 30 minutos de Pinotepa Nacional, a 12 horas de la capital del país. Lagunillas tiene una población de mil 300 personas, de las cuales el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi) informa, 0% por ciento hablan una lengua indígena.

Para las 10 de la mañana, la temperatura en Lagunillas debe alcanzar unos 28 grados centígrados y el espacio destinado para el evento político es la cancha de basketball: un rectángulo de unos 20 metros, sin techo, ni sombra. Algunos hombres de las organizaciones convocantes se encuentran poniendo lonas de nylon, sillas plásticas, el sonido, la mesa en la cual se sentarán las personalidades distinguidas que asisten a la cita. Durante de la mañana llegaron las delegaciones de los pueblos cercanos, autobuses con estudiantes de la capital mexicana –

⁶² En ese sentido podemos ejemplificar la etnografía de Veronique Flanet (1977), *Viviré si dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa. Conaculta-INI*.

algunos con dreadlocks⁶³ en el cabello, casas de campaña, bolsas de dormir, profesores e investigadoras universitarias así como políticos de la región, listos para la inauguración del evento que consistió en una comida colectiva preparada por las mujeres del pueblo y en la cual todas las personas asistentes podían platicar en grupos específicos.

Desde que cumplí 15 años, asistí regularmente a encuentros políticos celebrados entre la sociedad civil y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en los diferentes Aguascalientes (hoy caracoles) en Chiapas donde el performance de lo político fue completamente diferente a lo que registraba – entonces como militante de una lucha política, ahora en la costa como estudiosa del fenómeno de la emergencia étnica negra-afromexicana en Oaxaca-. Mis acercamientos a la *etnicidad* fueron siempre en pueblos indígenas de la huasteca o en el movimiento político zapatista, en el que la idea misma de ejército o bases de apoyo marcó la relación entre una joven estudiante mestiza y *los zapatistas*.

En la costa, el evento político se me escapaba de la posibilidad de registrar en un código que además no era el de mí disciplina: ni antropóloga ni etnóloga. Pensaba también en clave de reportera, buscar la nota, entrevistar, observar las relaciones políticas entre los principales actores del encuentro.

Consideré, por tanto, que iniciar el evento político con una comida colectiva en medio del polvo no era parte de la posibilidad de estructurar disciplinariamente la participación política de los sujetos negros-afromexicanos y que parecía más una ganancia de tiempo para terminar de arreglar detalles en la palestra. Para mi sorpresa, la inauguración del encuentro sería una presentación larga de los participantes ilustres: políticos locales, funcionarios, comerciantes, religiosos, activistas....Durante esa introducción las personas asistentes buscaban sombra, algo de beber, postres, caminaban, platicaban y una cantidad relativamente pequeña, ponía atención a las presentaciones.

⁶³ Los dreadlocks o rastas son usados en México por personas interesadas y relacionadas con la cultura rastafari de Jamaica, internacionalizada por la música de Bob Marley en la cual se hace referencia a la vida y cultura en el Caribe y de la población afrodescendiente, así como la relación de ésta con los procesos de esclavitud durante el periodo colonial en toda América Latina.

Cuando finalizaron las presentaciones de honor, siguieron las participaciones de los diferentes grupos de danzas de la región. La Danza de la Tortuga, la Danza de Los Diablos, la Danza del Toro Petate, la Danza de los Apaches y, por primera vez en la Costa Chica, un grupo de mujeres jóvenes se presentó con la Danza a Obatalá.

En el capítulo III referente a las formas performáticas de participación política en la movilización negra-afromexicana describo densamente el juego-Danza de Los Diablos así como la relación que ésta guarda con una serie de danzas compartidas con el pueblo mixteco, sin embargo en el caso de la Danza a Obatalá el registro etnográfico cambia, debido a que es una danza performada por mujeres jóvenes, que adquieren habilidades y conocimientos de un contexto cultural afrodescendiente que no tiene anclajes históricos o memoriales en el territorio mexicano, como son las danzas afrocaribeñas.

Con excepción de la Danza de los Apaches y las chilenas, las otras danzas/juego son ejecutadas por varones que tienen roles femeninos o masculinos. Para tal efecto, se ha descrito cómo es que los personajes femeninos en la Danza de Los Diablos son contruidos física y simbólicamente entre los danzantes y la población.

El caso específico de la Danza a Obatalá⁶⁴ permite dar cuenta de cómo la cultura y el pasado son recursos fundamentales para la concreción y renovación de un archivo de “tradiciones negras-afromexicanas”, en las cuales el uso de un

⁶⁴ Obatalá es una deidad del sistema religioso basado en el panteón lucumí afrocubano. “El panteón lucumí de deidades que en ninguna forma tiene un carácter uniforme en el sistema de cultos, sino que cada culto usa un número indeterminado de deidades” (Lachatañere, 2004: 6). Al respecto, continúa el autor basándose en el trabajo del antropólogo y etnólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) “Olofin y Olordumare expresan la idea suprema de Dios, y son el padre y la madre del cielo y la tierra, respectivamente [...] Obatalá, de quien, cuando viene por el *camino* de Osanquiriyan también se dice que es el “mismo Dios”. Cuando Obatalá se mete en el cuerpo de “su hijo”, lo hace por los siguientes caminos: el de Chalofón equivalente a San Manuel de la hagiografía católica y por consiguiente es un santo varón; o cuando corresponde a Nuestra Señora de las Mercedes, patrona afrocubana de las hiperestésicas y afectas de locuras melancólicas”. Obatalá posee *las cabezas*. Este “cargó” la coloca unas veces en la categoría de supervisora de las deidades, puesto que *las cabezas* implican el concepto de ángeles guardianes, es decir, de las deidades mismas. Otras veces, se ha de considerar a Obatalá como la dueña de la sabiduría, ya que la mencionada expresión, cuyo equivalente en la lengua lucumí es *orí*, significa el control que tienen las deidades del intelecto humano, de la sabiduría. Uno y otro concepto completan la cualidad de Obatalá (Ibid, 7)

pasado vinculado con África⁶⁵ se contrapone al orden tradicional no sólo por introducir una estética, una corporalidad novedosa para las danzas/juego tradicionales de la región. Además, esta coreografía jugará también con la temporalidad al ser montada a partir de sujetos que están implicados en los discursos metropolitanos y cosmopolitas de una africanidad exógena y, después, en búsquedas digitales sobre un estilo de danzas afrocaribeñas conocidas como Mapalé.

2.4.1 Danzando ancestralidad en un mundo hiperconectado

En la última parte del XIII Encuentro de Pueblos Negros en Lagunillas, Guerrero en 2013, las bailarinas del grupo collanteño de Obatalá retienen la atención de las personas asistentes. La mayoría, somos parte de la comunidad académica, activistas de la movilización política del pueblo negro/afromexicano⁶⁶ y personas de los pueblos cercanos. Chicas de entre 14 y 20 años *toman* la cancha del pueblo: descalzas, con telas de colores y motivos florales o de animal que hacen de falda hasta la rodilla, con blusas blancas o negras de tirantes pegadas a sus esbeltos torsos, el cabello recogido de una forma desenfadada y con el rostro salpicado con puntos pequeños de pintura blanca en las mejillas, la nariz y la parte

⁶⁵ Al respecto, Nahaiyelli Juárez Huet ha trabajado el campo transnacional orisha. Ver De “negro brujo” a patrimonio cultural: circulación transnacional de la “tradición *orisha*” en el número 53 (enero-abril) de Desacatos, revista de Antropología Social del CIESAS.

⁶⁶ Respecto a la movilización política del pueblo negro afromexicano como una categoría para nombrar el proceso social en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero es importante explicitar los usos de la misma en esta investigación. Desde principios de 1990, diversas organizaciones, colectivos, asociaciones y personas se organizan para lograr el reconocimiento por parte del Estado- nación de los pueblos negros/afromexicanos en diversas áreas: desde lo jurídico, pasando por histórico, económico y cultural. Desde el inicio de esa movilización, el tema étnico-racial ha jugado un rol importante en la discusión política, que como se detallará más adelante, ha experimentado muchas posturas políticas. En los últimos años, la postura analítica a partir de movimientos etnopolíticos, de emergencia étnica, de diferencia y alteridad nacional y global así como de movimiento por la conciencia negra, producen efectos complejos en la subjetividad de todas las personas y colectivos implicados en la nombrada movilización. Como se analiza en el capítulo II, las formas de nombrar no han sido arbitrarias, sino todo un campo de disputa política e ideológica al interior del proceso. Para esta investigación, tanto pueblos negros como afromexicanos, son categorías políticas que dan cuenta de las posturas de las organizaciones que “representan” legal y culturalmente a la población que se autoadscribe como negra, morena, afromexicana en la región de la Costa Chica de México.

baja de la frente, algunas en el brazo. Primero, hacen una formación cruzada, después en dos filas, al tiempo que se acomodan, cuatro varones jóvenes comienzan a tocar los tambores (o djembes) con un ritmo parecido al de una batucada brasileña.



Imagen 5. Danza a Obatalá. Encuentro de Pueblos Negros, El Azufre, Oaxaca. 2015. Foto: Itza Varela Huerta.

Poco a poco y siempre sonrientes pero tímidas, las jóvenes collanteñas inician los movimientos corporales, palmean y balancean rítmicamente su peso de un talón al otro, con un pequeño movimiento hacia los lados. Este desplazamiento

redunda en un movimiento de caderas, que después de unos segundos deja de acompañarse con los palmeos para pegar los codos a la cintura, colocarla el antebrazo hacia adelante y girar las palmas de las manos hacia arriba, permitiendo que esta figura sea conducida por el cadereo.

Rodillas un poco flexionadas a la altura de las caderas, pies bien plantados en el piso (caliente por los 30 grados centígrados que hay normalmente al mediodía en la región), brazos estirados y pegados al torso. Empiezan los tambores y con ese ritmo, movimientos de cadera que buscan no despegar las plantas de los pies; los brazos se impulsan hacia adelante y vuelven a su sitio. Mientras pasan los segundos y los minutos, los pies van despegándose para dejar de estar plantados y empezar a ejecutar pequeños saltos de un lado a otro. La intensidad y velocidad de los tambores aumenta, al tiempo que las figuras femeninas buscan seguir el paso de los golpes del djembe.

Manos a las caderas. Un paso adelante y otro atrás con el pie derecho en las dos filas, brazos pegados al tronco que igualmente van a la cabeza e intentan alcanzar la espalda. Al principio, las jóvenes se notan un poco tensas, ya se dieron cuenta que el sonido del tambor ha llamado la atención del público presente, mismo que antes había estado luchando contra el calor que emanaba del asfalto en medio de la Costa, escuchando a medias los discursos políticos y presentación de personalidades locales. Algunos niños, jugaban y corrían por la parte exterior de la cancha de básquet en la cual nos encontramos bajo una manta plástica para aminorar el efecto del sol costeno.

Las sillas de plástico blancas apostadas para que la gente pueda sentarse frente a la mesa de honor, están todas ocupadas por los asistentes que prefieren estar cerca para saber de qué se trata. Antes, diferentes grupos de Diablos⁶⁷ se presentaron en la cancha del pueblo, aunque éstos grupos son reconocidos por la población de la región como una diversión, la fuerza de la novedad de las chicas

⁶⁷ La Danza de los Diablos se analizará detalladamente en el capítulo III, la movilización política hará un *recorte o hará un uso metonímico* de estas danzas-juego para exhibirlas en espacios-tiempos políticos diferenciados, con el objetivo de construir un patrimonio nacional inmaterial afrodescendiente.

Obatalá o mapalé⁶⁸ fue más impactante por la música, el vestido, por ser una novedad, una invención.

La Danza a Obatalá o las mapale como les dice en la Costa participan en los Encuentros de Pueblos Negros, hasta el momento he registrado su danza en los dos siguientes eventos políticos: en el XIV que se realizó en Cuajiniculapa, Guerrero (2014) con la misma estructura y en el XV en El Azufre, Oaxaca.

En octubre de 2014, durante el trabajo de campo realizado en el marco de las festividades de Día de Muertos, me desplazé hacia Collantes con el objetivo de buscar a las chicas que montaron y performaron el Mapale. Allí, en una casa inundada por el paso de un tifón, encontré a Cruzmeli Cisneros.

Los vecinos de Collantes dijeron que ella era quien organizaba todas las noches, los ensayos de la danza con mujeres y varones en la cancha de básquet de Collantes. Así que pregunté cómo llegar hasta allí a un grupo de danzantes y gestores de la Danza de Los Diablos, quienes me aseguraron, respecto a la Danza a Obatalá:

Esa Danza no es de por acá, es africana.... El sacerdote [Flaviano Cisneros] la anda promocionando por acá, con dinero del CDI dándole baje a la Danza de Los Diablos (entrevista colectiva con los danzantes y gestores de la Danza de Los Diablos de Collantes, noviembre de 2014).

Así fue como ese mismo día, busqué a Cruzmeli, la sobrina del sacerdote del cual Los Diablos hacen mención. En la breve plática a la que accedió la joven, me dijo que entonces, con 22 años, había viajado por todo el estado trabajando en proyectos de restauración de retablos, sobre todo por la zona mixe. Tímida, sentada en la entrada de su casa, me contó que su tío las invitó a poner en marcha el proyecto el cual “empezó hace como dos años, en septiembre el 21 de septiembre de 2012, empezamos con seis bailarinas y cuatro tamboristas, percusionistas. Y hemos ido integrando más chicas, ahorita somos 14 mujeres y 16 hombres percusionistas” (Cruzmeli Cisneros, entrevista personal, noviembre de 2014).

⁶⁸ <https://www.facebook.com/SantiagoPinotepaNacionalOaxaca/videos/736460959815725/>

La idea de esta danza, asegura Cruzmeli, fue parte del trabajo político del padre Glyn y del padre Flaviano:

Pues el sacerdote, mi tío Flaviano Cisneros estaba en coordinación con otro sacerdote que se llama Glyn, que es igual de África, nos comentó primero que nosotros teníamos descendencia de origen africano y que aquí había como una historia, aquí en el pueblo, porque la playa que tenemos aquí es un puerto, que desembarcaron aquí los barcos, desde allí nos empezó a platicar que teníamos descendencia y pues dije qué chido, vamos a investigar, quiero saber más, bueno queremos saber más de esto y así empezamos y el sacerdote que te digo nos echó la mano y estamos en coordinación con México Negro. (ibid)

En este punto, recordé la información que una joven mixteca casada con un varón negro-afromexicano de Morelos me relato sobre la vida en Pinotepa de Don Luis. Ivonne me contó que conoció a Hernán, su esposo en el club de danza de su pueblo, a partir de allí me dijo acerca de la importancia que dichos espacio tenían entre los jóvenes de las poblaciones más cercanas a la montaña y específicamente en Don Luis, puesto que el carnaval más importante de la Costa Chica se lleva a cabo allí con la presentación de diversas danzas reconocidas como indígenas. Ni en Collantes ni en Morelos hay club de danza, o por lo menos no estructurado así. Sin embargo, en Collantes la Danza a Obatalá funciona como un club de danza, ya que se reúnen todas las tardes-noches para practicar la música y los pasos de la danza, organizan las nuevas coreografías: “ensayamos todos los días, menos los fines de semana de 7 a 9, en la cancha”.

Pero surge la pregunta ¿de dónde salió la idea de llamar Danza a Obatalá? ¿quiénes y cómo construyeron la coreografía?, Cruzmeli asienta: “Pues hemos tenido tres maestras de danzas y algunas veces nosotras buscamos videos en internet, otra prima y yo vemos los videos y ya ensayamos los pasos y les enseñamos a las demás... Este, una de la universidad de la ua... se llama Paloma, no me acuerdo su apellido y otros chicos más de Acapulco y vino otra más de Texas”. (Cruzmeli Cisneros, entrevista personal, noviembre de 2014).

A pregunta expresa de los motores de búsqueda de las danzas en internet, Cruzmeli dice “pues como ya sabemos los nombres de los bailes y pues ya, y los maestros que vienen nos dicen que hay diferentes tipos de bailes, hay diferentes y

ya los busco. Busco baile africano, por ejemplo, macurú y de allí aparecen macurú y otros, los veo y ya”; los tambores asegura, fueron “unos hippies de Veracruz (sonríe) e igual ellos escuchan el sonido por internet y ya los sacan” quienes les ensaaron a tocar.

Cruzmelí dice también que esta danza la llamaron Danza a Obatalá “porque es el dios de la sabiduría, eso significa en África, en Nigeria”. Este baile también lo llevan a fiestas familiares, dado que ha empezado a sonar entre la población de la Costa la existencia de este grupo de mujeres, que con otra estética y a partir de una práctica política, inventaron una danza que incluso, Los Diablos de Collantes reconocen como africana a partir de las ideas que circulan entre la gente sobre qué es lo africano.

Entonces, la ancestralidad que performan, que recuerdan y que exhiben las diferentes organizaciones y activistas del pueblo negro-afromexicano son aún espacios liminales de producción de identificación. Aunque en el cuerpo de esta tesis he trabajado los procesos de identificación de manera no estática, lo cierto es que para que una movilización política como la que observo en la Costa surta efectos entre la población, es necesaria la constitución de ciertos símbolos comunes. No hay aún ninguna forma de llamar a los negros-afromexicanos que se considere estable, así como en el espacio de la Costa tampoco hay una historia, mito, memoria o pasado que se narre como legítima y verdadera frente a otras narraciones.

La Danza a Obatalá, tanto en su ejecución pública como en la idea que permitió su génesis responde en muchos sentidos, a formas de apropiación y relectura de la historia nacional, así como a dinámicas políticas locales –o grupales, incluso-; asimismo, como señalé en el primer capítulo, la presencia activa de agencias y organizaciones de cooperación internacional, académicos de Estados Unidos y turistas culturales o étnicos, también marcan las apropiaciones y performances de la identidad negra-afromexicana.

La invención de esta Danza a Obatalá, como he reseñado, responde a la necesidad de generar un nuevo repertorio de representación específico para la

población negra-afromexicana; estratégicamente el Padre Flaviano (de la organización México Negro) buscó una *reconexión y reelaboración* con un pasado africano para generar entre las participantes más jóvenes un sentido de pertenencia que pareciera borrado, extraviado por la fuerza de los discursos del mestizaje.

Sin embargo, en la región de la Costa Chica el sistema de creencias afrocubanas no pertenece a la ritualidad ni espiritualidad de la población, que en su mayoría se reivindica como católica. Esta invención política proveniente de los discursos cosmopolitas de las movilizaciones latinoamericanas afrodescendientes me permite dar cuenta de cómo el proceso político reinventa y usa estratégicamente un pasado africano o afrodescendiente para dar sentido a la necesidad de generar tradiciones que permitan que a los pueblos negros-afromexicanos se les considere colectividades culturalmente diferenciadas de lo indígena o mestizo, uno de los puntos más importantes que destacan en la elaboración de jurisprudencia para el acceso a los derechos colectivos de los pueblos en la Declaración 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Para la comunidad de académicos, esta invención rompe los esquemas de la construcción de lo étnico en México, dado que en el caso de los pueblos indígenas el argumento central de acceso a los derechos es la condición de *origen* y no de *invención*. Esto es, algunos pueblos indígenas han hecho un uso estratégico/discursivo del pasado en el sentido de recordarse siempre como *los primeros pobladores, los originales, precolombinos* lo cual daría sentido al usufructo del territorio habitado *ancestralmente*.

En el caso de la población negra-afromexicana, ese argumento no es válido porque la propia narración histórica da cuenta de su llegada durante el periodo colonial, sin embargo la noción de ancestralidad es reconstruida a partir de los imaginarios constituídos en torno a un origen africano –esclavizado o cimarrón-, ese es entonces el pasado que políticamente se recupera para construir un

argumento y prácticas específicas que agrupen y den cuerpo a la etnicidad negra-afromexicana.

La constitución de una cultura del pasado en la movilización política negra-afromexicana no solamente puede observarse en soportes hablados, sino que haciendo una apropiación de la noción de performance en el siguiente y último capítulo de esta tesis propongo observar las danzas mencionadas como formas de hacer política y de realizar, a través de la iteración, lo político en torno a las construcciones sobre lo negro-afromexicano que en la Costa Chica buscan relocalizar y resignificarse a nivel nacional.

Así como describí en este capítulo las formas en las cuales la cultura del pasado se narra, en el acápite tercero realicé una intersección entre las formas de performar la alteridad, el pasado, la ancestralidad, las tradiciones a través del cuerpo, específicamente a través de una nueva representación del cuerpo negro-afromexicano.

Capítulo III.- La re-emergencia étnica en tiempos multiculturales: procesos de identificación, performance, performatividad

3.1 No todo es Diablos en Día de Muertos

Mamá Geña, la partera del pueblo de Morelos falleció pocos días antes de la celebración de Día de Muertos. Su vida, su trabajo y el paulatino cambio de las formas de nacer y morir en la Costa están emparentadas por la relación de los sujetos con el Estado. Si bien, como señalaron en diversas entrevistas los pobladores de Morelos, el cambio de formas de nacer en el pueblo se fue modificando de la partería hacia una hospitalización y cuidado, las formas de morir también han mutado. Las diversas tradiciones sobre la muerte, no son ajenas a estos procesos: la Danza de los Diablos es –como ya he señalado anteriormente– un juego que se performa en los diversos pueblos negros –afromexicanos de la Costa y se relaciona con el festejo por la vida y el recuerdo de los difuntos.

Es un tiempo de excepción. Un tiempo de excepción en el cual se performa la construcción de los vínculos comunitarios que le dan sentido a la existencia colectiva – en este caso específico- de Morelos, Collantes y la Boquilla.

Después de observar la Danza de Los Diablos y la de Obatalá en el Encuentro de Pueblos Negros de 2013 en Oaxaca, decidí hacer trabajo de campo en José María Morelos tanto por la distancia entre Collantes –donde se llevan a cabo las dos danzas mencionadas– como por el contacto establecido con Israel Reyes, fundador de la organización África, que centra sus actividades en cuestiones de gestión e investigación cultural en la Costa de Oaxaca. Además, decidí hacer la observación durante los días de muerto en la región, porque buscaba mirar la ejecución completa de *Los Diablos* en un pueblo como Collantes, que es un ícono en los estudios antropológicos de la población negra-afromexicana.

Observé la Danza de Los Diablos en Collantes – y también en La Boquilla– en dos ocasiones distintas durante las fechas de los Días de Muertos: en 2014 y

2015. El análisis relacionado con este juego, práctica comunitaria y danza están contenidos a lo largo de este capítulo; menciono aparte, pienso en dos prácticas corporales que no están inscritas en las narraciones sobre lo tradicional, ancestral, representacional o incluso aquello que busca constituirse y por ende, mostrarse como eminentemente negro-afromexicano: primero, los bailes de *música comercial* y el jaripeo.

El 19 de octubre de 2014, en la conmemoración del Día del Pueblo Negro-Afromexicano de Oaxaca se llevó a cabo un evento político en la cancha central de José María Morelos con la presencia de diversos representantes que integran el movimiento político: líderes y activistas, estudiantes y académicos, pobladores, representantes de partidos políticos, de instituciones del Estado en sus tres niveles y del tercer sector, es decir, de organizaciones no gubernamentales.⁶⁹

Al finalizar el encuentro, los niños y jóvenes de Morelos se habían acercado a ver las diferentes danzas de Cerro de la Esperanza. Eran Los Diablos de ese pueblo y como siempre, todos nos divertimos viendo cómo eran *azotados* o *bailados* algunos de los políticos y funcionarios que estaban en la mesa de honor. Como en casi todos los acontecimientos políticos de esta naturaleza observados desde 2013, había un sistema de sonido que permitía que se escucharán los discursos, la música y los cantos de las danzas más allá del bullicio generado por todos los asistentes.

Como parte de mi trabajo de campo ya delimitado, observé las danzas, hice fotografías, grabé los discursos e hice las anotaciones que me parecieron pertinentes durante todo el tiempo que estuvimos en el acto político. Al finalizar, la comida colectiva se llevaría a cabo un par de calles hacia el sur del pueblo, por lo que sólo quedamos en el espacio semivacío quienes charlábamos, recogíamos

⁶⁹ Por los partidos políticos estaban representantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de la Revolución Democrática (PRD); de las instituciones estatales se encontraba personal de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), del gobierno del estado –la Secretaría de Asuntos Indígenas– y aunque no había representantes sí se hizo presente el presupuesto económico de una ONG llamada tradiciones para el futuro y en otros eventos, OXFAM internacional así como ONG nacionales del tipo Fondo Semillas – de las que escribo en el primer capítulo.

cosas pero en general, el público asistente estaba comiendo la barbacoa preparada por las mujeres del pueblo para agasajar a los invitados. Así que, los jóvenes y los niños que se quedaron con el control del sonido hicieron suyo el espacio público que durante la ceremonia política había tenido otro uso: iniciaron un pequeño baile que no era ni a Obatalá, tampoco era Danza de Los Diablos. Ellos, sin verse retratados por nadie, empezaron a programar en la consola de sonido *chilenas*⁷⁰, reggaetón, música de banda, narcocorridos, bachata, cumbia y bailaron durante un buen rato.

Esos mismos niños y jóvenes participaron y bailaron Diablos, escucharon las ponencias e intervenciones de la mesa de honor del programa sobre el pueblo negro-afromexicano. No se decantan por rechazar *su tradición* pero tampoco viven en el tiempo y las formas las que lo rural, lo indígena, lo negro, son representados por regímenes discursivos ambivalentes, entre estado, activistas, académicos, en los que se juega siempre una noción atávica de temporalidad.⁷¹.

Por otro lado, durante los festejos de los días de santos difuntos, hay un repertorio cultural que hilvana los discursos sobre la etnicidad de un pueblo diferenciado al indígena pero también las prácticas comunitarias y locales sobre

⁷⁰ Las chilenas son sones característicos de la región Costa Chica, como señala Larrea “la chilena, igual que el corrido, son los géneros representativos de la Costa Chica, tanto de Oaxaca como de Guerrero, se cantan y se bailan con fervor y picardía. Si bien todos coinciden en que este género musical proviene de Chile- de ahí su nombre- y que está emparentada con la cueca”. (Reyes, 2008:37)

⁷¹ Sobre esta concepción del tiempo vacío y homogéneo de la nación, retomo la concepción de Chatterjee, quien asienta “El ideal universal del nacionalismo cívico es captado de forma correcta por Benedict Anderson cuando sostiene, en su ya clásico libro *Comunidades imaginadas*, que la nación moderna vive un tiempo homogéneo vacío y que el espacio social se distribuye en ese tiempo. Este argumento de Anderson forma parte de una corriente dominante en el pensamiento histórico moderno. Un marxista podría denominar a ese tiempo, “el tiempo del capitalismo”. Anderson adopta explícitamente la formulación de Walter Benjamin y la usa con el resultado brillante de demostrar las posibilidades materiales de formas anónimas de sociabilidad de gran alcance, conformadas por la experiencia simultánea de la lectura de periódicos y diarios o por la experiencia de acompañar vidas privadas de los personajes populares de ficción (novelas, sobre todo). Es esta misma simultaneidad experimentada en el tiempo homogéneo vacío la que nos permite hablar de la existencia de categorías de economía política tales como *precios, salarios, mercados, etcétera*. El tiempo homogéneo vacío, entonces, es el tiempo del capitalismo. Dentro de su dominio, éste no toma en consideración ninguna resistencia. Cuando encuentra un impedimento, lo interpreta como un residuo precapitalista que pertenece al tiempo de lo premoderno. Tales resistencias al capitalismo (o a la modernidad) son interpretadas como remanentes del pasado de la humanidad”. (Chatterjee, 2008:59-60)

qué significan estos días para la población de los pueblos de Morelos, Collantes y La Boquilla: otra de las prácticas corporales dancística en la Costa Chica- y en otras regiones del estado- son los jaripeos.

Estos jaripeos incluyen diversos arreglos previos para participar, ya que tienen una regla de etiqueta para la vestimenta además se conoce que la música que se escucha después del palenque es música nortea. El arreglo tanto de hombres como de mujeres es de camisas de algodón a cuadros, pantalones de mezclilla y botas de piel. Aunque los jaripeos tienen elementos vaqueros y la costa es una zona ganadera, entre los discursos que he escuchado hasta ahora sobre el repertorio cultural del pueblo negro-afromexicano no se hace mención a esta práctica *moderna* de socialización en la temporada de muertos. Por eso, no sólo de Danza de Los Diablos vive la época de muertos en la Costa Chica, aunque el esfuerzo de algunas organizaciones sea mostrar una realidad acorde a las representaciones que se han generado para marcar las alteridades nacionales durante el siglo XX.

Este capítulo está integrado por tres diferentes subapartados que dan cuenta de la mirada con la cual me acerco al proceso político de identificación del pueblo negro-afromexicano en la Costa Chica a través de un análisis de dos danzas en dos momentos diferentes, mirada que se construye a través de una metodología fincada en los estudios del performance, la discusión sobre los performático y las diversas formas de representar a este pueblo en el imaginario local, estatal y nacional.

Como señalé en la introducción de esta investigación, mi interés por las danzas se debe a que éstas fueron cargadas de un sentido político ampliado, más allá de su ejecución en contextos comunitarios⁷² y se coronan como elementos de identidad pero sobre todo de *garantía* sobre la existencia del pueblo negro-afromexicano. En la mayoría de los encuentros políticos, académicos y activistas

⁷² Con contextos comunitarios me refiero al sentido que tienen las danzas en un espacio geográfico y semiótico específico, donde se les comprende más allá del escenario político. En el caso del juego de los Diablos en Collantes y la Boquilla éstas experiencias corporales tienen un sentido lúdico y político que se finca en su ejecución durante días específicos y con interacciones sociales que las dotan de sentido.

relacionados con el reconocimiento constitucional, histórico y social de éstos pueblos se *performa* una versión de Danza de Los Diablos, un son sin versada y a veces sin instrumentos pero sí con las máscaras y la ropa raída, que son los elementos que le dan identidad a esta danza.

3.1.1 Los niveles de análisis

Para comprender a cabalidad el proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano he construido tres niveles de análisis que se intersectan: el primero de ellos es el local, para el cual eché mano de la historia y dinámicas de la Costa; el segundo, el ámbito de lo nacional- estatal y por último, los discursos globales sobre diferencia étnica y derechos colectivos.

En este capítulo de la tesis se tejen los tres niveles de análisis con el trabajo etnográfico y las entrevistas semiestructuradas para dar cuenta de cómo la cultura es un recurso vital en el proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano. Desde la óptica de los estudios del performance, he de analizar dos danzas que actualmente intentan ser consideradas como patrimonio negro-afromexicano. En esa misma ruta, este capítulo construye una triple relación entre etnografía, subjetividad política y performance.

El primer nivel se describe y analiza lo local a través de dos momentos específicos que son la observación en el festejo del Día de Muertos, el 2 de noviembre en Morelos y Collantes y en la conmemoración (de reciente creación) del Día del Pueblo Negro-Afromexicano en el estado de Oaxaca, para entender cómo es que estos dos espacios son constitutivos de una performance con una carga altamente política y también, por qué son un proceso lúdico popular y por ende, profundamente político que tiene la cualidad de configurar formas pedagógicas sobre cómo se performa el ser negro-afromexicano.

El segundo nivel, el de lo nacional me permite pensar el proceso afrodescendiente sobre todo desde su omisión o aparición en los discursos sobre lo nacional mexicano en términos de raza-cultura, el gran binomio sobre el cual se cimentó la ideología del México posrevolucionario. También, este nivel de análisis

nos deja observar cuáles son las condiciones y líneas principales que ayudan a construir la idea de lo nacional-mexicano, sobre todo en un periodo histórico en el cual se desmontan una a una las ideas que dieron sentido a la mexicanidad del siglo XX.

Aunque más adelante, en la entrada sobre la fiesta y el juego haré referencia a la Guelaguetza, considerada la fiesta principal de los oaxaqueños y la oaxaqueñidad, considero importante adelantar aquí el tema de cómo la danza y la fiesta revisten una fundamental forma de performar la identidad estatal, por un lado pero sobre todo, la nacional al hacerse un espacio en el ámbito de las tradiciones que merecen ser exhibidas a nivel nacional e internacional, sobre todo, en el mundo del turismo.



Imagen 6. Danza de Artesa en el EPN 2015

En el tercer nivel me remito siempre a las formas en las cuales la globalización de los discursos aterrizan, son leídos y performados por los sujetos políticos en la Costa Chica. Es con estas herramientas que puedo observar nítidamente la trama y la urdimbre del proceso de etnogénesis.

Es central para esta tesis distanciarse del binomio que funda y reifica el estereotipo de las personas negras: negro-baile. Llama la atención que para fundar y/o estabilizar un proceso de subjetivación política basado en la marcación y diferenciación étnica, los pueblos negros-afromexicanos estén usando las danzas como un arma política, dado que muchos de los integrantes de la movilización buscan modificar los estereotipos- extranjerizantes por un lado y

denigrantes, por otro, que han dominado en la sociedad mexicana. Parece central analizar que la forma en la cual se piensa la posibilidad de ser otro en México pasa por representarse a sí mismo mediante la danza, la comida o la música, por lo cual se echa mano de las danzas locales para argumentar sobre una etnicidad específica al tiempo que se retoman lugares comunes sobre la idea de África.

En el mundo contemporáneo, las imágenes de negros (africanos, caribeños, americanos) bailando o haciendo gala de un “don natural del ritmo” son moneda corriente. En términos analíticos, me distancio de esta relación que se establece como “natural” y que posiciona a la corporalidad negra inherente a un exotismo, sensualidad y sexualización extrema de lo que se reconoce como afrodescendiente o africano.

Esta esta tesis interroga la relación intrínseca entre turismo, folklore e identidad nacional contenida en la festividad del Día de Muertos⁷³. A partir de una serie de interpretaciones literarias y antropológicas, las actividades rituales practicadas alrededor de esa fecha fueron utilizadas por el Estado-nación como un potente signo de unificación cultural: el pueblo mexicano tiene una especial relación con la muerte” o “los mexicanos se ríen de la muerte”, “el Día de Muertos es una tradición que se practica desde la época precolombina”, son algunas de las tendencias en el mundo actual.

La danza como elemento performático de un proceso de etnogénesis, es decir de la construcción de policidad respecto a lo negro-afromexicano es central para comprender el fenómeno social que se presenta entre los pueblos afrodescendientes de la Costa Chica, ya que se ha vehiculizado como una

⁷³ Apenas unas semanas antes de escribir este texto el Día de Muertos en la Ciudad de México fue la fecha escogida para observar cómo los procesos de mercantilización y festivalización de la cultura son útiles para el status quo de la política nacional. En abril de 2015 el zócalo y el primer cuadro de la capital mexicana fueron cerrados por la filmación de diversas escenas para la saga de James Bond en la cual se utilizó la tradición de día de muertos para crear una escena en la cual el protagonista de la película participaba de un *tradicional desfile de Día de Muertos*, muy parecido a los carnavales de fin de cosecha que se realizan en diversos puntos del mundo. Dos años después, en 2016 el Gobierno de la Ciudad de México, utilizaría las mismas comparsas y creó otras más, con el objetivo de iniciar una nueva tradición de Día de Muertos, utilizando las imágenes más conocidas de la temporada como esqueletos, catrinas y calacas. El Megadesfile Día de Muertos de la Ciudad de México dejó –según los cálculos– un derrame por 963 millones de pesos. (<http://eleconomista.com.mx/industrias/2016/10/28/desfile-dia-muertos-dejara-963-mdp-cdmx>)

herramienta de visibilización al tiempo que es un recurso para las asociaciones. Los diferentes grupos de danza “tradicionales” y los grupos nuevos –surgidos en el ámbito del discurso de reconocimiento afro- no sólo dan cuenta de la invención de tradiciones sino también de las formas en las cuales se constituyen las relaciones políticas al interior de la movilización negra-afromexicana.

Las danzas, que son juegos y construcciones comunes necesarias para la construcción de la vida cotidiana en la Costa Chica, son resignificadas y revaloradas en el plano de lo político para insertarlas en diferentes cadenas de significación y producción de lo social en la región costeña. De allí, que sea importante para esta investigación la relación que establecen con la danza tanto organizaciones, líderes sociales y ejecutantes. Las danzas son constitutivas de lo político al interior del proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano.

El sentido de marcarlas como juego refiere a la potencial relación entre una forma de hacer política a través del cuerpo del sujeto así como del cuerpo social. Lo lúdico lo pienso en el sentido de la necesidad de dejar de pensar lo político como un evento que únicamente sucede en el ámbito de lo racional y lo hablado, sino que a través de los afectos, de la construcción de los recuerdos (como en día de muertos), la potencia de lo político late en las diferentes danzas.

El reverso de contradicción en esta relación danza- política en la movilización negra-afromexicana reside en las configuraciones que el Estado-nación realiza fagocitando las estrategias de los pueblos negros-afromexicanos respecto a prácticas lúdicas para construir sentidos comunes (el ejemplo más claro es la Danza de Los Diablos). A través de diferentes dispositivos, el Estado mexicano organiza las danzas en un espacio multiculturalista y liberal para vaciar de sentido político, en todos sus niveles, a las danzas performadas por la comunidad activista negra-afromexicana.

Para los propósitos de esta investigación, en el curso de la escritura he tenido cuidado de afinar la mirada para evitar caer en dichas repeticiones estereotípicas y entender las danzas de Diablos y de Obatalá no sólo como espectáculo o ejecuciones corporales sino como elementos constitutivos del tejido

social en el caso específico de la movilización negra-afromexicana. Como veremos a lo largo del texto, otras danzas-juego de temporada también son performadas tanto en los centros urbanos de la Costa Chica –Cuajiniculapa, Pinotepa Nacional, Jamiltepec- como en los pueblos Nñuu Saavi de la misma zona.

Aclaro entonces que las danzas dejan de ser solamente un acompañamiento o un entretenimiento tanto para los encuentros políticos (EPN o diversas conmemoraciones) para convertirse en un elemento clave en la construcción de la identificación negra-afromexicana y más aún, para dar sentido al discurso político.

3.2 Repertorios dancísticos

La Danza de Los Diablos -así como el redondo- es una de las tradiciones sujetas a la posibilidad de ser patrimonializadas⁷⁴ como un ejercicio cultural inmaterial negro-afromexicano por las agencias nacionales e internacionales. El uso que se hace de ella, en términos de exhibición en los Encuentros de Pueblos Negros da cuenta de la importancia de dicha danza para los pueblos de la Costa Chica que la ven como una *danza de negros*, es decir, que como ellos mismos sostienen es ejecutada sólo por los pueblos que se consideran negros-afromexicanos.

La Danza de Los Diablos se ha convertido en el signo que diferencia a la población negra-afromexicana de la Costa Chica, incluso las organizaciones de mujeres en el Foro de Mujeres Afromexicanas organizado por el Fondo Semillas trajo a la Ciudad de México una versión femenina de dicho juego.

⁷⁴ La Danza de Artesa también se considera como una práctica exclusiva de los pueblos negros-afromexicanos y en los últimos años se ha llevado a cabo un trabajo de recuperación de la misma en diferentes pueblos de la Costa Chica, siendo reconocida ya como patrimonio cultural inmaterial de dichos pueblos. En esta investigación no se retoma a la Artesa debido a que en el pueblo donde realicé un importante periodo de trabajo de campo, ésta no se realiza entre la población. En los diferentes Encuentros de Pueblos Negros, sí hay presencia de fandango de artesa, sin embargo no tuve oportunidad de hacer trabajo de campo en alguno de los pueblos donde la Artesa se baile como parte de los festejos o tradiciones comunitarias.

Retomando a Gabriel Moedano, Israel Reyes escribe sobre la danza:

En las celebraciones rituales de los Días de Muertos, entre los afro-mestizos que hoy en día viven en pequeñas cuadrillas y pueblos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, hacen su aparición las comparsas de “diablos”, que representan a los espíritus de los muertos, Son “diablos de reposo”, en oposición a los verdaderos diablos del infierno”. (Reyes, 2008: 53).

Y continúa sobre el origen de los mismos:

De sus orígenes muy poco se sabe, pero en la comunidad de Collantes, agencia municipal de Pinotepa Nacional, hay una versión que alude a la invocación al dios Ruja, lo cual en lo personal no comparto, basándome en una idea muy sencilla: de todos los pueblos en donde se bailan diablos sólo en Collantes se habla del dios Ruja, además de que conocedores de las deidades negras africanas establecen que no hay un dios con ese nombre. Otro de los elementos que tomo para no estar de acuerdo con esta versión es que uno de los antiguos danzantes de Collantes, Álvaro Arvea Peláez platica que “la danza llegó a Collantes en 1947, con una familia apellidada Fuentes, eran cuatro hermanos, venían de Rancho Nuevo, Llano Grande [...] con ellos vino un muchacho que se llamó Paulo Vargas, ellos por primera vez sacaron la danza de “Los Diablos” aquí en Collantes” (Ibid, 54).

Por otro lado, J. Arturo Motta Sánchez asienta que existen diversos elementos en la Danza de Los Diablos que permiten dar cuenta de su conexión con ciertos elementos culturales subsaharianos y concluye respecto al juego:

Cuando estos pueblos eran ágrafos así hacían su historiografía. En ella están relictos de su cosmovisión del África bantú, aquí están relictos de su trabajo como vaqueros novohispanos, aquí están rastros de sus conflictivas relaciones interétnicas con los pueblos mesoamericanos del entorno y de su inscripción /creación de una cultura negromexicana en el marco del catolicismo” (Motta Sánchez, 2016:169).

A continuación describo cuáles son las danzas observadas en diferentes momentos del trabajo de campo para ubicar los momentos en los cuales éstas son performadas y cuáles son las diferencias entre la Danza de Los Diablos, la Danza a Obatalá así como la Tortuga, que fue parte de los registros durante las temporadas en campo.

3.2.1 La Danza a Obatalá en los Encuentros de Pueblos Negros

Más de 25 grados de calor en la cancha de Lagunillas. Es septiembre de 2013 y hago los primeros registros de trabajo de campo para afinar metodológicamente cuáles serán las estrategias, los objetos de análisis para mi tesis doctoral. Estoy en Lagunillas, Oaxaca en el Encuentro de Pueblos Negros. Han pasado ya más de cuatro grupos de danzas de Diablos, Apaches, de la Tortuga y desde el micrófono, el maestro de ceremonias anuncia a la danza de Collantes.

Al ritmo de los *bjembes* o tambores que tocaban otros jóvenes varones de Collantes, las chicas salieron a la cancha del pueblo donde se llevaba a cabo el evento para bailar con los brazos extendidos, a la altura de los hombros, moviéndolos hacia el cielo; las piernas, semidobladas, daban saltos al ritmo de los brazos, los pies descalzos y las caderas respondiendo a los pequeños golpes de los talones contra el asfalto. En dos filas, las ocho mujeres, empezaban a caminar hacia el centro apoyando primero un pie, luego el otro, ocasionando un golpe de cadera, un movimiento que se apreciaba más por las faldas amplias. Al inicio del baile de Collantes, como lo presentó el maestro de ceremonias, Sergio Peñaloza de la organización guerrerense México Negro, las mujeres intercalaban un aplauso, un paso con un movimiento de palmas hacia arriba. Sus cabezas, todas llenas de cabellos negros y rizados respondían al movimiento de las manos.

Al llegar al centro de la cancha, forman dos filas, su mirada de frente a la mesa directiva del encuentro, dando la espalda al “público” compuesto en su mayoría por estudiantes, investigadores, activistas, periodistas y sobre todo gente de Lagunillas, el lugar donde se celebró el encuentro.

Una vez posicionadas, cambian los pasos: ahora inclinan el tronco hacia adelante, con pequeños saltos laterales, las manos en las caderas. Inmediatamente, los brazos sueltos y juntos: arriba y abajo, la cabeza cuelga, se mece acompañando las extremidades superiores. Primero a la izquierda, luego a

la derecha. El siguiente paso de la coreografía es del centro del pecho hacia afuera, las manos y los brazos abren y cierran, se mantienen un poco más arriba de los senos. Cada vez con más fuerza, las chicas van perdiendo la timidez y sus movimientos de piernas las hace abrir su propio eje, otra vez de lado a lado. Para ese mismo paso, se incorpora una, primero con movimiento cortos pero después dejando de lado la vergüenza, sus cuerpos toman fuerza.



Imagen 7. Ejecutante de la Danza a Obatalá. Encuentro de Pueblos Negros. El Azufre, Oaxaca. 2015.
Imagen Itza Varela-Huerta

Vuelven los movimientos más suaves. Ambas palmas hacia arriba, se mecen mediante pequeños brincos hacia adelante y atrás; elevan las pantorrillas en el brinco, ya no solo los talones. Pocas personas aplauden mientras ellas pierden la formación para iniciar un círculo, al momento de cambio de compás en los tambores.

Otra vez, una sola fila, miran al estrado. Todo el cuerpo, todo desde la cabeza hasta las plantas de los pies se mueve con los tambores, no parece que

vayan acompañados pero todas las personas presentes vemos esta “danza africana”. Debieran ir todas haciendo los mismos pasos, una coreografía perfecta pero no es así, ya que cuando todas debieran ir a la izquierda, otras van a la derecha. Se miran, algunas se enojan, otras se ríen, las menos buscan aprobación. El baile continúa.

Es septiembre. El calor de la costa al medio día, bajo una lona de plástico, encima del asfalto, en medio de la carretera hace que todas las chicas suden copiosamente. Unas no pueden más y dejan de seguir la coreografía. Son seis minutos largos, de esfuerzo físico. Las más continúan moviendo los hombros, los senos y las manos, las menos se arreglan el cabello, los aretes, el nudo de la falda.

Retoman. Vuelta sobre su propio eje con un brinco al cambio de tonos del tambor. Un aplauso final para el baile africano de Collantes, después vienen Los Diablos de Collantes. Las mujeres mayores de la región miran a las chicas entre sorprendidas, desconcertadas.

3.2.2 Danza de Los Diablos de la Boquilla

La Danza de Los Diablos se ejecuta únicamente por hombres, aproximadamente 11 jóvenes con los pantalones rotos, máscaras con largos mechones y cuernos de venado, se forman en hileras que son “controladas” por un sujeto ataviado como vaquero/capataz, mismo que carga un lazo que blande como látigo sobre Los Diablos, también lleva un costal lleno de latas, atado en su costado, este personaje guiará los pasos de los demás jóvenes. Si alguno de ellos no hace bien los pasos de la coreografía o no pone suficiente atención, el capataz puede golpearlo con el lazo y gritarle.

Hay además un personaje femenino mismo que es siempre ejecutado por un varón: la minga, este sujeto tiene “prótesis” de senos y trasero femeninos, porta un vestido y un delantal además de una máscara de un rostro femenino, con los labios pintados de rojo y peluca con una cabellera despeinada; zapatos bajos último, un lazo todo el espacio golpeando a los espectadores e incitándoles a ser parte del baile. Es el elemento lúdico y de conexión de Los Diablos con la gente del pueblo, ya que en su representación celebraciones original se da en las Muertos, entre por el Día de el 1 y 2 de noviembre.



Imagen 8. Jóvenes de la Danza de los Diablos de La Boquilla. Noviembre de 2014. Imagen Itza Varela-Huerta

La danza del Toro de Petate está relacionada con la anterior, ya que participa la minga, los vaqueros de Los Diablos, el caporal (o capataz) y una especie de botarga de toro que es cargada por un varón que con paso lento, va recorriendo el pueblo (el jugador va siendo cambiando cada tanto, dependiendo cuánto tiempo aguante cargar el pesado toro) y retando a los pobladores a jugar con el toro.

3.2.3 Danza infantil de la Tortuga

La Danza de la Tortuga es un baile que tiene origen en los pueblos indígenas de la montaña. Cuenta la historia de la tortuga de montaña, que busca

alcanzar el cielo, dejar la tierra. Es la forma en la cual se explica el caparazón de ese animal.

En los pueblos negros de la costa, la variación es que la tortuga no busca el cielo, sino el mar. La representación es parecida en formato a Los Diablos, sólo la ejecutan varones, con la misma ropa de vaqueros. En el caso de la Danza de la Tortuga de los niños de Morelos, alrededor de 11 pequeños se ataviaron con pantalones vaqueros rotos, camisetas de cualquier tipo, igualmente rotas. Algunos descalzos, otros con chancas. Una diferencia fundamental entre Los Diablos y la Tortuga es que en la tortuga los niños no llevaban máscaras. También en esta danza están el caporal o capataz y la minga, con las mismas funciones que en Los Diablos, que es hacer una conexión con la gente que está cerca: corretear a los niños, coquetear a los adultos. Estos últimos personajes, si deben portar máscara y quien representa a la mujer, globos tanto en el trasero como en el pecho.



Imagen 9. Niños de la Danza de La Tortuga de Morelos. Noviembre de 2014.
Imagen Itza Varela-Huerta

El personaje que cambia la dinámica es la tortuga: el caparazón está hecho con pedazos de tela teñida de verde, con pintura negra se dibujan las líneas del

caparazón del animal. El personaje de la tortuga baila delante de los jóvenes, cargando la estructura de caparazón, hecha en su mayoría de palos que no pesen mucho.

3.3.4 Los clubes de danzas

Los clubes de danza parecen ser una especie de institución en los pueblos de la Costa Chica. Según la información recabada en pláticas informales, la observación y sobre todo, en la entrevista con Cruzmeli⁷⁵ respecto a la Danza a Obatalá, el panorama se aclara un poco.

Yvonne⁷⁶ me explicó el uso de los clubes de danza en Pinotepa de Don Luis, de donde ella es originaria. Gracias a ella, pude comprender un poco cuál es papel de los clubes de danza en la región. Además de ser espacios coreográficos locales, son también el espacio de socialización y control tanto de varones como mujeres jóvenes.

El Club de Danza funciona así -según las palabras de Yvonne, quien estuvo toda la juventud en uno-: después de las actividades diarias, varones y mujeres se reúnen en el centro del pueblo para ensayar las diferentes piezas que bailarán en el carnaval. Tienen un monitor que les enseña los pasos, coordina la música, el vestuario, los días de presentación, las parejas de baile. Todas las tardes-noches ese espacio es también donde las mujeres y los chicos mantienen relaciones afectivas.

Ahora, en el caso de Collantes es llamativo que no hay club de danza formal pero en términos prácticos, el grupo Obatalá es el club. Se reúnen mujeres a ensayar las coreografías, a buscar nuevos pasos, nuevos tonos. Los varones tocan el tambor. Todo esto sucede también en la cancha del pueblo en las tardes noches.

⁷⁵ Cuando estuve en Collantes haciendo la entrevista colectiva a los Diablos, dijeron que si tenía interés en la Danza a Obatalá, que buscara a Cruzmeli allí mismo. Al buscarla, encontré a una joven con dreadlocks en la cabeza, en una vivienda compartida donde no había servicio de desagüe. Cruzmeli accedió de manera muy tímida a hacer la entrevista, en la cual me dio información valiosa sobre la danza que practica con un grupo de jóvenes de Collantes, cómo surgió, cómo hacen las coreos, etcétera.

⁷⁶ Yvonne es parte de la organización África AC y es oriunda de Pinotepa de Don Luis, un pueblo mayoritariamente ñuu saavi.

En el caso de la Boquilla de Chicometepepec sucede lo mismo, pero el actor principal es el grupo de Diablos, quienes ensayan en la cancha, afuera de la iglesia. No le llaman Club de Danza porque no ensayan todos los días y casi todos los varones del grupo de Diablos se dedican a la papaya.

3.2.5 El Día de Muertos o la Danza de Los Diablos en Collantes

La Danza de Los Diablos y la Danza de la Tortuga, además de las chilenas son los bailes “folclóricos” que tienen o tuvieron vigencia en algún momento en Morelos, la Boquilla y Collantes. Evidentemente, en Collantes la Danza de Los Diablos es además de un baile, un juego, una actividad lúdica en la que participan mujeres, hombres, niños, ancianos. Es tal vez esa posibilidad lúdica, constructora de los vínculos sociales lo que ha permitido que siga siendo una institución en los pueblos costeros.

El interés central de la visita a campo fue observar cuáles eran las diferencias, similitudes, líneas de encuentros entre la performance de la Danza de Los Diablos (y de la tortuga) en los eventos políticos organizados por los activistas negros/afromexicanos y cómo se performaban dichas danzas en un tiempo y espacio diferente, el tiempo y el espacio donde tradicionalmente se ponían en juego como parte de una festividad (no etnizada): el Día de Muertos o Todosantos.

El viernes, sábado 31 de octubre y domingo 1 de noviembre de 2014 son Día de Muertos. Desde el jueves, las mujeres se aprestan para conseguir todo lo necesario para las ofrendas. A diferencia de las ofrendas que se ponen en mi ciudad (la Ciudad de México) las de la Costa me recuerdan las de la Sierra Norte de Puebla, tienen elementos comunes.

Acá se ponen las flores de *itacuan* (cempasuchil) que se dan en temporada en los caminos, además se hace un arco con varas y bejucos, ese es el marco del altar de muertos, que pone en algunas de las entradas de la casa. La mesa está adornada con las flores de itacuan, las fotos de los difuntos, la comida y bebida

que se ofrecen al fallecido. Los arcos también se adornan con pan de muerto o difunto y flores para dar color al altar. Las veladoras y los cirios hacen de luz durante el día y la noche.

Tomé la decisión de pasar el 31 de octubre en el ámbito femenino, esto es, para la gente de Morelos, en la cocina y los preparativos de las ofrendas. Como buena foránea, fui invitada por una hermana de mis amigos a preparar tamales de mole rojo para celebrar las festividades de muertos. Esto quiere decir, en la casa donde “ayudé” hicieron esos tamales, mismos que después fueron repartidos en paquetitos de cuatro o cinco, en cubetitas de plástico a diferentes amigos y familiares.

Además de los tamales, se cocinó atolillo (un atole de leche bronca, canela, panela (piloncillo) y arroz; conserva de plátano macho, mango seco y ciruelas con panela y anís; conserva de papaya (previamente deshidratada con cal); pan de muerto (una figuras humanas del tamaño de la palma de la mano, acostadas, boca arriba, con los brazos cruzados a la altura del pecho) horneado en casa.

Al día siguiente, 1 de noviembre, Martín Alemán, el encargado de la Casa del Pueblo había llamado a los danzantes adultos de la Danza de la Tortuga a congregarse para salir a las dos de la tarde desde la cancha de Morelos con el objetivo de iniciar el festejo de los fieles difuntos.

Ningún adulto fue al llamado de Martín, pero en cambio un grupo de 15 niños llegaron ataviados para danzar. Ante el dato, le pregunté a Martín la razón por la cual no había llegado ningún adulto a la danza, a lo que me respondió tranquilamente “porque solo les interesan cuando hay salidas o exhibiciones, pero en esta fecha todos desertaron del baile”.

Después de una hora de espera, los 14 niños y la niña ataviados como los personajes que representaban cada uno: tortuga con su caparazón, capataz con su cartuchera, camisa vaquera, paliacate y jeans; la minga, con sus globos simulando senos y trasero, su vestido largo y cabellos de sogá, los vaqueros.

Así, salimos con dos madres y dos padres en la camioneta de Martín con rumbo al cementerio, donde inician o terminan todas las danzas en Día de Muertos. Hicimos todo el camino que divide a Morelos de su cementerio, que está camino a la Boquilla. Al llegar, solamente estábamos los de la camioneta, aunque en el trayecto la música de la tortuga ya iba sonando.

El cementerio estaba vacío de almas vivientes, sólo los padres y las madres, además de un par de jóvenes vimos la primera parte de la presentación del baile de los chicos. Allí mismo, una madre comentó que el año anterior los adultos habían estado bailando hasta ya entrada la noche. Antes de ese comentario, el secretario de organización me señaló que el horario escogido este año había sido muy temprano, que la mayoría de los bailes eran por la noche.

En el cementerio, los niños jugaron y dieron un poco de muestras de las danzas. El segundo punto fue una capilla católica, la misma donde un día antes, Israel, Angustia y sus alumnos de primaria pusieron una ofrenda para Emiliano Zapata. Allí, los niños bailaron una vez más, en ese punto salieron vecinos con sus hijos pequeños a mirar la danza. También allí, apareció un joven borracho que retó a Martín porque sostenía que los niños no bailaban bien.

Al principio, este sujeto resultó molesto porque no permitía que los niños bailaran, ante lo cual las mujeres más grandes le reclamaron a gritos que los dejara en paz “deja bailar a los *muchitos*⁷⁷”; después de molestarlos un buen rato, el joven en estado de ebriedad decidió unirseles con el juego de la Minga, pidiéndole tanto a ese personaje como al Pancho (o capataz) que le pegaran en el trasero.

El niño que hacía de Minga se negó pero al observar que el Pancho sí le pegaba, entonces jugaron los tres un rato corto, ya sin el clamor negativo de las aproximadamente 10 personas que miraban el momento.

Los niños y Martín decidieron salir de allí cuando se dieron cuenta que la gente no aportaría nada para la ofrenda a los pequeños bailarines: Al decir en voz

⁷⁷ Muchitos es la forma local para referirse a los niños pequeños

alta su molestia por el nulo apoyo, la gente que estaba presente le respondió que no había avisado con anterioridad que los pequeños bailarían; al final, las mujeres les dieron pan, tamales y fruta como ofrenda por haber ido a bailar a su parroquia.

La camioneta, iba reproduciendo los sones del Baile de la Tortuga, así la gente fue siguiendo el transporte: hicimos dos visitas más a diferentes parroquias de barrios distintos. Tan solo en una de esas bailaron completo el son.

Para finalizar, bailaron en dos capillas cerrando en la iglesia central de Morelos, donde hubo más gente y sobre todo niños y niñas, la minga y el pancho llegaron a corretear a la gente.

Ese mismo día, a esa misma hora en La Boquilla, el grupo de Diablos empezó temprano su participación en la fiesta. Decidí quedarme con los niños al baile de la tortuga porque además de que era un baile que no había visto desde el XIV EPN, me pareció justa la idea de trabajar un día con Martín y otro con Israel, quienes son antagónicos en casi todas las actividades. En la entrevista con Martín él da las razones por las cuales está alejado de África AC. Supe que los jóvenes de La Boquilla habían tenido éxito, porque les regalaron varios cartones de cerveza como reconocimiento/ ofrenda por salir a jugar/ bailar.

Al preguntarle a Israel por qué no participa en la danza de la tortuga, me respondió que es porque está alejado de las danzas “ahora me centró en el activismo político-cultural. Desde el 2007 me he alejado del activismo (que yo llamaría gestión) comunitario para enfocarme en las cuestiones políticas. Esa etapa ya la pasé, ahora es Juliana quien dirige a Chambalé”.

El domingo 2 de noviembre, día de los fieles difuntos adultos, decidí ir a Collantes a observar a Los Diablos, mismos a quienes ya había realizado una entrevista grupal. El grupo de Diablos de Collantes son personas mayores, hombres todos, campesinos.

El grupo de diablos de Collantes, compuesto en su mayoría por varones de más de 50 años, salió – como todos los años- a jugar en el pueblo por Todos Santos. Lo impresionante de la danza no son solo los tres músicos en vivo, Los

Diablos, la minga o el terrón, sino la práctica de un juego entre niños, adolescentes, jóvenes, adultos y ancianos del pueblo.



Imagen 9. Integrantes de la Danza de LosApaches participando en el EPN. Noviembre de 2015. Imagen de Itza Varela-Huerta

Collantes es un pueblo negro rural, excluido de los servicios de salud, de educación, de prevención de desastres. Una calle principal cruza el pueblo, a partir de ésta, se trazan las vidas y las viviendas de más de dos mil personas, a quienes el Estado y, sobre todo, académicos de todo el mundo, han querido ponerle el mote de la pequeña África en México.

Es 2 de noviembre. Estoy aquí por cuarta o quinta vez durante la estancia de campo. El lugar donde me han dado la bienvenida está a un par de kilómetros.

Para llegar en estos días al pueblo ha sido necesario cruzar en panga el río, debido al ciclón que acaba de pasar, el camino de terracería se ha convertido en el camino del agua, la misma que inundó La Boquilla y que provoca que los servicios estatales y federales no apoyen a las personas afectadas.

Es 2 de noviembre y el festejo de los difuntos no puede ser cancelado. Apenas la semana pasada, cuando vine a entrevistar a Cruzmeli, mientras esperaba la colectiva que me llevará al río para tomar la panga, para cruzar y tomar el taxi a Morelos, una docena de mujeres pasaron frente a mí, con un

montón de envases de plástico. Cuando una de mis compañeras de espera me dijo que le llevaban mole de guajolote a un compadre que apenas se había quedado viudo, me quedé pensando en cómo iba a estar en tres poblaciones diferentes el día de muertos.

Al final, decidí que por el peso de la tradición, era necesario que hiciera observación en Collantes. Llegamos sobre las 11 de la mañana y el grupo de 10 diablos había empezado ya el juego. Era, probablemente, la sexta o séptima vez que veía la danza, aunque siempre la había visto en eventos políticos.

Las diferencias fueron muchas en cuanto a la forma en la cual los ejecutantes estaban en el espacio. El 19 de octubre, los había visto en la cancha de Morelos, ellos bailaban, uno, dos sones, se tomaban fotos con la gente del pueblo y con los foráneos. Al final, eran el tercer grupo de diablos del día. Afuera de cada casa donde les llamaban para bailar, en el pequeño patio de las casas de adobe o de hormigón, se acomodaban los tres músicos y las filas de diablos; el pancho y la minga no estaban cerca, su tarea era jugar con los niños y los adultos a través de los canales ya conocidos por los collanteños.

La minga, quien es un varón ataviado como mujer persigue a los niños, pegándoles realmente con el pedazo de mecate que trae en una mano, mientras con el otro brazo guarda celosamente a su bebé-muñeco. El Pancho o capataz, lleva un costal de plástico lleno de botellas vacías de coca cola y latas de refresco colgado a la cintura, en la mano lleva una especie de fusta con la cual va golpeando a los adultos que se acercan.

Esta dinámica en la cual los dos personajes principales se pelean y coquetean con el público mientras Los Diablos bailan, los músicos interpretan y la gente corre, permite un griterío entre los más jóvenes, seguir bebiendo entre los adultos. Los jovencitos y jovencitas gustan del juego y siguen casa por casa a los danzantes. Se ríen y califican el ingenio puesto en cada una de las versadas por casa, las versadas para sus vecinos.

Una polvareda, como un pequeño tifón, es la señal de que el Juego de Los Diablos se acerca no como exhibición, no como muestra sino como una invitación a salir de casa. Así vamos, dos tres, cuatro, cinco horas. Los vecinos dan tamales y cerveza, fruta, agua a los bailarines, a los músicos. Les dan veinte, cien pesos, dependiendo si les gustó o no el verso a su persona.

A la pregunta expresa a uno de los músicos sobre cuándo acontecerá el final del juego, éste responde naturalmente: en el momento que no haya más invitaciones. Antes de que pase la última pasajera, decido volver medio sola, medio acompañada a Morelos.

Además de la descripción de la danza hubo un elemento que no conocía y que me sorprendió: en cada casa donde Los Diablos bailaban la gente les exigía un verso. Al final, dos de los ejecutantes *echaban* una versada corta referente a la persona que les pedía el baile. En este día más de 100 personas del pueblo acompañaban y participaban del baile: jugando, retando al terrón, temiendo a la minga, quienes hacían bien su papel.

Hay, por escribirlo de alguna manera, tres secciones en la Danza de Los Diablos. La primera, los tres músicos con la quijada, la armónica y el bote (un instrumento que parece una calabaza); la segunda, Los Diablos y, por último, la tercera y que serviría como un puente entre Los Diablos y el pueblo, la minga (quien juega con los niños) y el terrón que esta vez jugó con los adultos.

3.3 Representación y estudios del performance

A partir de la observación de las danzas en los EPN establezco un vínculo entre las propuesta de los estudios del performance, el plano de la representación en términos de una asignación discursiva heterónoma y el movimiento político de los pueblos-negros afromexicanos de la Costa Chica, con el objetivo de mirar desde los cuerpos y los discursos cómo se constituye un *repertorio* negro-afromexicano.

En los Encuentros de Pueblos Negros de 2013, 2014, 2015 y 2016, el papel de las danzas es central, incluso hay representaciones teatrales como la de *12 años esclavo*, declamación de poesía y muestras de grabado entre otras prácticas culturales que se organizan alrededor de la demanda política de reconocimiento del pueblo negro-afromexicano.

Si bien es interesante observar la Danza de Los Diablos en un escenario político, donde su parte lúdica está restringida espacialmente así como en las propias dinámicas de interacción social, resultó que el programa cultural de estos encuentros a veces parece un concurso de Diablos. Las diferencias entre los grupos de danza de varones a veces son significativas pero siguen líneas de identificación como señalé anteriormente: el uso musical de la armónica y la charrasca de burro además del *bote o tigrera*, las máscaras de diablos con barbas hechas de crin de caballo, orejas y ojos delineados; los personajes del capataz con su respectivos fute y voz de ordenanza; la minga con su trasero y senos gigantes, su falda ancha, su máscara con labios grueso y rojos, ojos grandes y delineados, chapeada; su hijo-muñeco y su mecate para golpear a los asistentes.

En el Encuentro de Pueblos Negros de 2015 en El Azufre, Oaxaca registré ocho diferentes grupos de Malinaltepec, Niños de El Azufre, escuela secundaria de Morelos, Cuajiniculapa, jóvenes de Collantes, Ometepepec, Cerro del Indio, Igualapa que participaron junto a las jóvenes del mapalé o Danza a Obatalá, tetereques, toro de petate tortuga y un cómico que representaba a los veracruzanos a través de *El negrito de la salsa*.

Cada uno de estos grupos de bailarines realizó danzas de unos cinco minutos, algunas de ellas con participación del público que en su mayoría estuvo atento y participativo más de estas danzas que de las discusiones políticas y de las declaraciones políticas. Esta repetición de una misma danza en un encuentro político lo inscribo en el debate sobre la iteración como elemento de la performatividad:

La performatividad se basa en la suposición de que el mantenimiento del statu quo, es decir, la reproducción de las jerarquías sociales relativas a la raza, al

género y a la sexualidad se logra mediante la repetición de normas performativas. Ensayamos diariamente los rituales de la conformidad a través de la vestimenta, el gesto, la mirada y la interacción verbal dentro del ámbito del lugar de trabajo, la escuela, la iglesia, la oficina de gobierno. Pero la repetición nunca es exacta; los individuos, especialmente aquellos que albergan el deseo de desidentificar o “transgredir” no fracasan en repetir, sino que “fracasan en repetir fielmente”. Según afirma Judith Butler (1993), es precisamente este fracaso el que impulsa a los individuos a compensarlo, representado una y otra vez los modelos sancionados por la sociedad. Puesto que nadie puede encarnar plenamente el modelo, hay siempre un paralaje o discrepancia del que se puede sacar ventaja – jugando con él, dramatizándolo, exagerándolo- como un medio para afirmar nuestra voluntad, o en términos de Butler, nuestra “agencia” (Yudice, 2002:66).

Lo que interesa subrayar de las tesis sobre la performatividad es la “preocupación común de comprender los mecanismos mediante los cuales los sujetos pueden emerger como tales en un entramado de relaciones de poder” (Soley y Sabsay, 2012:15); cómo la subjetividad negra-afromexicana en este sentido es performativa dado que, como señala Butler respecto al género, pero podemos pensar en su lugar una identidad negra-afromexicana:

En este sentido género no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladores de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. (Butler, 2001:84).

Esta inflexión de Butler me interesa para reflexionar sobre el problema de cómo se performa la nación en diversos espacios locales y comunitarios y cómo se relaciona con las representaciones de las alteridades históricamente instituidas, así en el caso del movimiento político del pueblo negro-afromexicano se pretenden modificar los tipos de representación del sujeto histórico negro en la nación mexicana: el primero de esos tipos, es el negro esclavizado durante el periodo colonial. Esa identidad fija, inamovible y vinculada a un borramiento a través del mestizaje:

Los hijos de negros e indios siguieron naciendo libres y fue esta mezcla la fuente principal de población afromestiza de la colonia, población que al quedar bajo el amparo de la madre nativa heredó los patrones culturales indígenas, a la manera de indomestizo. Esta comunidad cultural hizo que afromestizos e indomestizos formaran una sola casta, profundamente separada de la euromestiza, no obstante el parentesco biológico que entre los híbridos mencionados en último lugar existía (Aguirre Beltrán en Martínez Montiel, 2008: 357).

La representación del negro-afromexicano en el siglo XX a través de las narraciones históricas, los medios de comunicación e inclusive su borramiento del floclor nacional permitió la construcción de una relación compleja en las formas en las que se performa la nación respecto a la *raza/etnicidad* durante ese periodo. El problema del borramiento de dicha población se encadena con el de la representación, ya que al tiempo que ese supuesto borramiento negó a los negros-afromexicanos en la historia nacional, se convirtieron en una población *tachada* es decir, la población negra-afromexicana está implícitamente presente en las diferentes narraciones de la historia nacional pero a través de representaciones vagas o estereotipadas.

Dentro de la estereotipación, entonces, hemos establecido una conexión entre representación, diferencia y poder. Sin embargo, necesitamos sondear la naturaleza de este poder más profundamente. A menudo pensamos en el poder en términos de coerción o restricción física directa. Sin embargo, también hemos hablado, por ejemplo, del poder en la *representación*: poder de marcar, asignar y clasificar; del poder *simbólico*, el de la expulsión *ritualizada*. El poder, parece, tiene que entenderse aquí no sólo en términos de explotación económica y de coerción física sino también en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto “régimen de representación”. Incluye el ejercicio de *poder simbólico* a través de las prácticas representacionales. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica. (Hall, 2010:431).

Como el caso de la población indígena, la representación que se hizo de las alteridades nacionales en el siglo XX pasó por construcciones *inestables* de narrativas históricas, visualidades, arquitecturas majestuosas y por la producción de una cultura popular donde cada una de las alteridades –la mestiza, la negra, la indígena- además de ser racializada fuese puesta en circulación a través de estereotipos específicos: en el caso de la población indígena, la acción estatal no fue un plan generado y luego puesto en práctica sino la sumatoria de políticas

aplicables que dieron cuerpo a lo que hoy podemos llamar genéricamente indigenismo:

...contrariamente a lo que prosa del propio Estado y sus agencias suelen decir sobre su acción, el diseño de la política indigenista del INI, y en particular la creación de los Centros Coordinadores (y en esa medida, de la manera en que el término indígena se estabilizó), fueron resultados del azar, la coyuntura, la negociación y los límites de la política institucional. Un aspecto central de este proceso de legibilidad consistente en delimitar grupos sociales claramente definidos. Esto a su vez debe entenderse como parte del proceso de legitimación del Estado-nación, que pasa por la elaboración y alimentación de subjetividades estrechamente vinculadas a él (Corrigan y Sayer, 1985; Trouillot, 2001) (López Caballero, 2001: 101)

En el caso de la población negra-afromexicana, la operación semántica de silenciamiento funcionó a tal grado que los únicos grupos reconocidos por Aguirre Beltrán estaban en la costa y muy probablemente su etnografía sobre Cuijla fue productiva para su concepción sobre regiones interculturales de refugio. Entonces, si bien la construcción del sujeto indígena era inestable y procesual, el sujeto negro no fue producido como alteridad contemporánea, negándole así su coetaneidad⁷⁸ y existencia en la propia construcción del Estado-nación moderno.

Sin embargo, la representación generada a partir de documentos antropológicos y científicos sí respondía a los criterios con los cuales lo negro se percibía en ese momento histórico. Como asienta Elisabeth Cunin, a partir de la idea de extranjerización sobre todo por la presencia de poblaciones afrocaribeñas en Quintana Roo:

¿Cómo reintroducir en segundo lugar, una alteridad distinta a la indígena en estas reflexiones sobre el mestizaje y el racismo, a partir del caso del extranjero negro, al que se podría calificar como otro *otro* (el otro de la alteridad indígena) y *un doblemente otro* (negro y extranjero)?. Tendré que regresar sobre las características

⁷⁸ En *Time and the other. How anthropology makes its object* (1983) Johannes Fabian discute ampliamente la importancia del tiempo, definiéndolo como “a carrier of significance, a form through which we define the content of relations between the Self and the other[.] Time may give form to relations of power and inequality under the conditions of capitalist industrial production (Fabian, 1983) y piensa la coetaneidad como a mode of temporal relations. It cannot be defined as a thing or state with certain properties, It is not “there” and cannot be put there; it must be created or at least approached. As an epistemological condition it can only be inferred from results” (34) y asienta que en cierto tipo de antropología existe una denegación de la coetaneidad “By that I mean a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse (31)

de la categoría *negro* en México y recordar que se trata de una categoría práctica cuyo uso y significación están ligados a una inserción en el contexto sociohistórico mexicano. No pretendo así extraer a México de las dinámicas mundiales de la trata de personas, de la esclavitud, del colonialismo y de sus consecuencias, sino recordar que es necesario interpretar localmente categorías que son muy globales. Diferenciaré a los *negros coloniales* de los *negros migrantes*: los primeros están integrados al mestizaje y a la nación, como lo muestran la categoría de *afromestizo* o los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán, aun cuando esta integración sea jerarquizada, racializada y marginalizante, y las poblaciones negras coloniales no formen parte del relato histórico nacional. En cuanto a los negros migrantes, a la vez negros y extranjeros, éstos son excluidos de la ideología del mestizaje y de la identidad nacional. Retomando la distinción de Paula López Caballero (2011), en el caso de las poblaciones indígenas, entre alteridad endógena y exógena, formularé la hipótesis de que los negros coloniales encierran una alteridad endógena, inserta en el proyecto nacional, mientras que los negros migrantes significan más una alteridad exógena. (Cunin, 2014:26).

La segunda representación que se hace de lo *negro* en México por otro lado, retrata a dicha población como violenta y salvaje. Esta noción está fincada y asociada a la idea colonial de la esclavitud africana, que los mostró como pueblos aún más premodernos que los pueblos indígenas; esto puede leerse claramente en los textos de Veronique Flanet y Gutierre Tibón trabajados en el segundo capítulo de esta investigación.

En ese sentido cabe aclarar que dichas representaciones responden a los discursos autorizados durante el siglo XX para pensar a la población negra-afrodescendiente de América en general. Ahora bien, esas representaciones se dan en términos del conocimiento experto pero en el caso de la cultura popular, es posible observar dos mecanismos específicos para por un lado, silenciar la presencia de esta población y por otro lado, caricaturizarla.

La amalgama de representaciones sobre la presencia africana en México está construida por elementos sobre raza, color y como consecuencia, espacios de trabajo y residencia durante la Colonia, el México independiente y el contemporáneo. Uno de los elementos que tiene más importancia para construir la contradicción entre presencia física y tachamiento en la historia nacional mexicana de población africana y afrodescendiente es lo relacionado a la arqueología y específicamente al *redondo africano*, que como su nombre lo indica busca una

huella de africanía que permita vincular a la población afromexicana a un pasado mítico en África, como señala Aguirre Beltrán:

Lo característico del barrio- antes pueblo entero- son sus redondos. En ellos es menester detenerse para analizar los elementos que lo integran. La habitación de planta redonda, en efecto, es un tipo tradicional de vivienda no sólo en Cuijla, sino en gran parte de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Todo parece indicar que tal tipo de casa es una retención cultural de procedencia africana, más específicamente bantú. (Aguirre Beltrán, 1985:93)

El redondo, asegura Aguirre Beltrán (1985[1958]), tenderá a desaparecer así como desaparecieron la alimentación y la vestimenta de la población negra-afromexicana. Además, esta construcción no podría compararse con los majestuosos sitios arqueológicos de las civilizaciones mayas o aztecas, dado que su valor reside sólo en ser un *huella de africanía* pero seguía siendo usado como espacio de habitación para la población costeña, incluida la indígena, lo que el propio Aguirre Beltrán consideró un préstamo cultural de las culturas africanas.

La caricaturización de la población negra también se funda en las prácticas extranjerizantes de los negros, como lo señala el propio Aguirre Beltrán (2005)

Es realmente extraño que los investigadores de nuestra historia y nuestra etnografía sólo en raras ocasiones señalen como hecho casual la existencia de negros en México. La mayoría de ellos aun llegan a considerar que los rasgos negroides que se descubren en el físico de los habitantes de algunas regiones del país se deben a la inmigración reciente de personas originarias de las Antillas. El hecho de que cuando se construye la red ferrocarrilera del país, por último tercio del siglo pasado, se identifiquen como braceros trabajadores negros que proceden de Jamaica y otras islas del Caribe, da para pensar que son estos inmigrantes los que determinan la visibilidad de características africanas en algunos compatriotas de las regiones costaneras del Golfo de México y del Pacífico (Aguirre Beltrán, 2005: 357).

El problema de la representación de la alteridad negra en México también está asociada a cómo se construyó el tema del color y la racialización en la época oro del cine mexicana, describiendo a la población jarocho de una forma despectiva:

En el mundo cinematográfico la negritud ya pasaba como algo despectivo y poco recomendable en cualquier circunstancia comprometedora socialmente hablando. Tanto así que al describir una actitud “típica” de una chica urbana de

mediados de los años cuarenta interpretada por Marga López en la película *Mamá Inés* (1945) de Fernando Soler, su novio la denuncia diciendo “[...andaba tan resbalosa que hasta hizo ruborizar al negro de la orquesta...]”. Ser negro era pues sinónimo de extrema sensualidad, desparpajo, pero también de un ser relativamente reprochable.

Pero tal vez donde mejor pudo identificarse la continuidad de “lo negro” en la constitución del estereotipo jarocho fue en el ambiente musical y radiofónico de estos años. [...] Lo “rumbero y lo jarocho”, al decir del compositor de moda, el supuestamente tlacotalpeño Agustí Lara, aunque no señala explícitamente su connotación negra, quedaría ligado a la enorme vertiente de música veracruzana que alimentó la educación sentimental popular a través de la radio. (Pérez Montfort, 2007: 207-208).

Durante el siglo XX en México la representación de lo negro tuvo como efecto una forma específica de racialización de esta población que si bien estuvo fundada en los rasgos fenotípicos también echó mano de la diferencia cultural a partir de esa misma lógica de dividir a la población en tres *razas* (blanca, mestiza y negra) diferentes con cualidades y prácticas culturales diferenciadas. Estas prácticas están fundadas en las doctrinas sociales y científicas que durante esa época clasificaron y comprendieron la diferencia en el mundo; de esas clasificaciones, discursos y prácticas gubernamentales están construidas las alteridades mexicanas que se sostuvieron hasta el final de ese mismo siglo.

Incluso la antropología no indigenista y antirracista de finales del siglo XX, representa a la población de la Costa Chica reelaborando la idea de que la *corporalidad y musicalidad* de esta población es más festiva que la de los indígenas, mestizos mexicanos:

Tanto en Guerrero y Oaxaca como en Veracruz, la africanía se encuentra en la actitud vital de los afromestizos, en su concepción del mundo, en la mentalidad contrastante con la del indio; el afromestizo manifiesta en sus relaciones sociales una carga erótica que no presenta el indio; en los modos de vida y la gastronomía, en las formas de asumir la muerte y el nacimiento, el valor que tiene, como en África, la palabra; en su pasión por el ritmo y su extroversión. La idiosincrasia de los pueblos de la costa es, en definitiva, muy distante al resto de las regiones de México (Martínez Montiel, 2008:309)

Sin embargo, en este punto la pregunta que cabe hacer es ¿cómo se representa a los pueblos negros-afromexicanos en el marco de su propia movilización a partir de las danzas descritas anteriormente? Y también si es

posible observar cómo en las propuestas discursivas para hacerlos presentes en las políticas públicas y el imaginario nacional hay una narrativa que se diferencia de esas políticas de representación que Hall asienta:

El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias. Existe la poderosa oposición entre “civilización” (blanca) y “salvajismo” (negro). Existe la oposición entre las características biológicas u orgánicas de las razas “blanca” y “negra”, polarizada hacia sus extremos opuestos: cada una significadora de una diferencia absoluta entre “tipos” o especies humanas. Existen las ricas distinciones que se aglomeran alrededor del enlace supuesto, por un lado, entre las “razas” blancas y el desarrollo intelectual —refinamiento, aprendizaje y conocimiento, la creencia en la razón, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal, y una “restricción civilizada” en su vida cívica, emocional y sexual, todo lo cual está asociado con “Cultura”— y, por otro lado, la conexión entre las “razas” negras y cualquier cosa que sea instinto —la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de “refinamiento civilizado” en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todo lo cual está ligado a la “Naturaleza”—. Finalmente, existe la polarización de la oposición entre la “pureza” racial por un lado y la “contaminación” que surge del intermatrimonio, la hibridez racial y la mezcla de razas. (Hall, 2010:426).

En los siguientes acápites de esta tesis propongo observar las mediaciones no sólo con la historia nacional, sino las mediaciones sobre las representaciones que se han hecho en México tanto en la academia especializada como en la cultura popular sobre la población negra-afromexicana; es decir cómo en algunos espacios políticos donde la representación es definitoria para la creación y recreación de un discurso etnicizado se reelaboran y resignifican algunas de estas representaciones como el baile, el cuerpo, la valentía son *reutilizados* por las redes activistas para dar cuenta de una existencia diferenciada respecto a otras alteridades racializadas como es el caso de los mestizos, indígenas y blancos de la región costa.

3.3.1 El performance de la identidad afromexicana. Espacios liminares de etnogénesis

En este subapartado discuto dos temas centrales sobre el proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano en la Costa Chica mexicana. El primero de ellos, es el deslizamiento de la tradición costeña – bailes, cocina, medicina- hacia una puesta en escena de lo que denominamos repertorio de los

pueblos negros-afromexicanos, que a su vez será una parte del archivo expresamente creado para darle sentido y peso a lo negro-afromexicano; esto me sirve para perseguir la tesis central sobre la forma cómo se teje la relación entre la cultura como un recurso para la constitución de lo político en el proceso antes mencionado y también, como funciona para generar relaciones políticas.

Lo que se busca en este subapartado es tejer la propuesta metodológica de los estudios del performance con el trabajo realizado durante diferentes y ya especificadas temporadas de campo en diversos espacios geográficos de la Costa Chica.

3.3.2 La constitución del repertorio negro-afromexicano

El movimiento negro-afromexicano en la Costa Chica abre un espacio para pensar la diversidad en México, pero no sólo desde una perspectiva multicultural o autonomista (como en el caso del zapatismo) sino que permite pensar la movilización social desde prácticas novedosas en cuanto a exponer los reclamos a las instituciones del Estado. Asimismo, propongo analizar el proceso social negro-afromexicano desde los estudios del performance, ya que éstos proponen ampliar la perspectiva teórica y metodológica en las ciencias sociales, las artes y las humanidades, con el objetivo de dar cuenta de procesos vivos.

El planteamiento central es leer las danzas negras-afromexicanas como performances para tomar distancia de la posición tanto de la historia y la antropología respecto a una borramiento y tachamiento de lo negro frente a la fuerza de lo indio en la construcción de la alteridad en México, y pensar a las danzas/juego como prácticas sociales performadas en espacios sociales marcados por el aplastamiento de lo negro mediante argumentos asociados a nociones racistas y en un segundo momento, alejarme de pensar los negro como una identidad que reside en actividades estereotipadas como la danza, las máscaras, el cuerpo erotizado.

En conjunto con Richard Schechner -Turner desde la antropología y Schechner desde el teatro- colaboraron para desarrollar una metodología que permitiera “tomar en serio otras formas de expresión cultural en cuanto a praxis y en cuanto a episteme. Las tradiciones de la representación también sirven para almacenar y transmitir conocimientos. Los estudios sobre representación, funcionan además, como cuña inserta en la comprensión y organización del conocimiento institucionales”. (Taylor en Schechner, 2012: 37).

En términos generales, los estudios del performance se concentran “en el estudio del comportamiento humano, prácticas corporales, actos, rituales, juegos y enunciaciones... En lugar de combinar elementos de dos o más campos intelectuales, el campo de los estudios del performance trasciende fronteras disciplinarias para estudiar fenómenos más complejos con lentes metodológicos más flexibles que provienen de las artes, humanidades y ciencias sociales” (Taylor, 2011:14).

Schechner continúa:

Dicho brevemente, se considera a cualquier cosa que se está estudiando como práctica, evento y conducta, no como “objeto” o “cosa”. Esta cualidad de carácter “vivo” - incluso cuando se trata de materiales mediáticos o de archivo- se encuentra en el corazón de los estudios sobre representación. Así, los estudios sobre representación no “leen” una acción ni preguntan qué “texto” está siendo puesto en escena. Por el contrario, uno investiga sobre la “conducta” de- por ejemplo una pintura: cómo, cuándo y quién la hizo, cómo interactúa con quienes la contemplan, y la manera en que la pintura cambia con el tiempo. El artefacto puede ser relativamente estable, pero las representaciones que crea o en las que participa pueden cambiar radicalmente (Schechner, 2012: 23).

¿En qué sentido los estudios del performance podrían ser una propuesta viable para analizar el proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano? La consideración de esta perspectiva analítica permite pensar el movimiento político de los pueblos costños con una perspectiva abierta, transdisciplinaria y en la cual, podamos observar ciertos eventos políticos que se llevan a cabo en la Costa Chica, como repertorio del mismo proceso. Las propias organizaciones se

encuentran elaborando su archivo específico- en el sentido más clásico del término-, espacios que generalmente son centros de documentación sobre estudios historiográficos y antropológicos de la población de origen africano en Oaxaca y Guerrero.

Lo que busco en este apartado capitular es pensar tanto el Encuentro de los Pueblos Negros como otros eventos de tipo político-cultural desde la perspectiva de los estudios del performance y analizar dicha realidad como un espacio de disputa por la hegemonía, por constituirse como punto nodal del proceso de etnogénesis del pueblo negro-afromexicano a partir de la cultura, con el entramado de relaciones de poder y potencialidad de constitución de lo político al interior del proceso que viven algunas comunidades de la Costa Chica.

El esfuerzo analítico pasa también por pensar a las personas que participan de los Encuentros de Pueblos Negros como sujetos que actúan una forma específica de leer la historia, el presente y esas mismas relaciones de poder. Es decir, al inventar, significar y reiterar su subjetividad afromexicana, están performando -en términos de lo que señala Butler como performatividad- la norma de aquello que la comunidad histórica ha constituido como la *historia afro* en la nación mexicana; así ellos mismos performan esa norma que intenta ser reiterada. Mi argumento es que la idea, el ideario político de lo negro-afromexicano es una invención que se ha gestionado en las comunidades de la Costa Chica pero que también responde a las narrativas históricas, construidas por comunidades académicas que trabajan en determinados contextos, en el caso mexicano doy cuenta de esta elaboración en el capítulo II.

Dos elementos son centrales en los estudios del performance. El primero de ellos, se relaciona con las formas de actuar la vida y, en particular cómo esas formas se exhiben para determinados fines políticos. El segundo tópico, guarda relación más con una discusión sobre qué significa performar, no en el ámbito de la exhibición sino en términos del “ser afromexicano” y en particular, tendría que ver con una forma de pensar al propio sujeto afromexicano, en cuanto a lo que se

supondría una manera de ser afro, ¿a partir de qué reflexiones, de cuáles actividades, de que normatividades se puede ser afromexicano?.

Es por esto, que considero central observar en varios órdenes el proceso de etnogénesis: como espacio de escenificación, actuación y exhibición y en segundo lugar, como espacios, archivos que buscan generar una norma. Para señalar estos ámbitos, pienso que es útil un apunte metodológico de Taylor:

Los objetos de análisis incluyen textos, documentos, estadísticas (elementos que defino como materiales de *archivo*) y también actos en vivo, que son parte de lo que denomino *repertorio*. La memoria de archivo se registra en documentos, textos literarios, cartas, restos arqueológicos, huesos, videos, disquetes, es decir, todos aquellos materiales supuestamente resistentes al cambio, Opera a través de la distancia, tanto en términos temporales como espaciales: dadas las características de este sistema de transmisión de conocimiento, los investigadores, por ejemplo, pueden volver a examinar un manuscrito antiguo. Por su capacidad de persistencia en el tiempo el archivo supera al comportamiento en vivo. Tiene más poder de extensión; no requiere de la contemporaneidad ni coespacialidad entre quien lo crea y quien lo recibe. El repertorio, por otro lado, consiste en la memoria corporal que circula a través de performances, gestos, narración oral, movimiento, danza, canto; además requiere presencia: la gente participa en la producción y reproducción del conocimiento al “estar allí” y formar parte de esa transmisión (Taylor, 2011: 14)

Como todo proceso social, la etnogénesis del sujeto -colectivo y personal- del afromexicano o negro, no puede entenderse sin observar críticamente el pasado y la historia de la región costa. Cuando nos referimos al pasado y la historia de la Costa, hay dos líneas que pueden esbozarse en términos muy generales: la primera de ellas, la Historia, así con mayúsculas, que en la comunidad de investigación histórica se reconoce como hechos comprobables en general y que está abocada, desde hace años, a relatar momentos centrales para la vida local y la relación de esos hechos con la constitución de la historia nacional desde la época precolonial, colonial, independiente, moderna, revolucionaria, postrevolucionaria. Digamos, que en ese sentido y debido al auge de los estudios sobre población africana -aquella que arribó en el tiempo de la Colonia- en México, hay una variedad de temas y temporalidades siendo estudiadas en la actualidad.

La segunda línea, la que denomino “pasado reciente”. Ese pasado reciente, serían por lo menos y basándonos en el trabajo de Gloria Lara, los últimos 50 años. Allí hay una reconstrucción de las formas de ejecución del poder local, de las formas de relación social, étnica y reacomodos económicos. Tal vez, esta información y análisis que no es calificada como Historia, me resulte productiva, en el sentido de que me permite observar cuáles son los marcos de acción de las personas que actualmente impulsan la creación de una identificación afromexicana.

Ahora bien, pensando en las dos líneas anteriores como un espacio liminar para el proceso de identificación negro-afromexicano, es que describo el deslizamiento de la significación de lo político de una construcción discursiva basada en la lucha de clases a la etnización y posterior culturización de las movilizaciones políticas en Pinotepa y Jamiltepec, ambos municipios de la costa oaxaqueña.

3.4 La identidad y el performance: de las tradiciones híbridas a las danzas afromexicanas

La construcción de un repertorio negro-afromexicano en el proceso político en la Costa Chica me permite ordenar pero sobre todo pensar en dicho movimiento desde una perspectiva dinámica que enfoca las contradicciones y ambivalencias en la construcción del sujeto colectivo y en la forma en la cual se performa una identidad étnica reinventada, por lo cual surgen preguntas sobre los nuevos acomodos de lo negro-afromexicano respecto a los estereotipos: ¿Cómo la puesta en escena de las tradiciones híbridas o costeñas es una actividad aporética? Al tiempo que el performance de los negros-afromexicanos resignifica las tradiciones costeñas, no asistimos también a una esencialización de *lo negro*? ¿Asistimos acaso a una necesidad de fijar el significado de ser negro-afromexicano?.

Stuart Hall en *El espectáculo del otro* (2010), asume que el significado nunca puede ser finalmente fijado, haciendo una referencia a los planteamientos de Bajtin y Voloshinov sobre la propia idea de hegemonía y signo. Pareciera, con algunas observaciones hechas en campo hasta ahora, que el objetivo de algunas coreografías es justamente fijar la identidad afromexicana.

El tema de las coreografías y las danzas son centrales para la constitución del Estado-nación mexicano posrevolucionario, ya que son una forma festiva mediante la cual -a partir de instituciones culturales- la maquinaria estatal pudo ir construyendo los regionalismos y el orgullo local. Al tiempo que es una forma lúdica de reconocerse como parte del México moderno, es una manera pedagógica- en el sentido de Bhabha⁷⁹ (2011) - de poner en escena la ideología del mestizaje. El esfuerzo de las organizaciones, en todo caso, se encamina hacia esos lugares, a esas fórmulas probadas para generar un orgullo, una identificación regional. Aunque no sólo observo esta función, me parece central dar cuenta de la misma para alejarme de las posturas folclorizantes o culturalistas de los estudios sobre las danzas.

Para generar la idea misma de pertenencia a una etnicidad poderosa, como en el caso del istmo oaxaqueño, no es necesario únicamente hacer comprensible una serie de ideas y como señala Hall, estereotipos funcionales sobre ser mexicano, oaxaqueño, costeño o moreno. Es necesario pensar también ¿cómo se construyen las fronteras entre memoria, magia y ciencia en los procesos de identificación?, Es decir, en el caso de la etnogénesis de lo afromexicano cuáles serían entonces los marcos de acción política, lo que oficialmente se recordará de los antepasados afromexicanos, cuáles son las pulsiones, ideas románticas sobre

⁷⁹ La dimensión pedagógica de la nación para Bhabha se construye como una relación ambivalente entre la narración, la performance y la pedagogía de lo nacional “ Los jirones remiendos y harapos de la vida diaria deben transformarse repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, mientras que el acto mismo de la performance narrativa interpela a un círculo creciente de sujetos nacionales. En la producción de la nación como narración hay una escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de los pedagógico y de la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo. Es mediante este proceso de escisión que la ambivalencia conceptual de la sociedad moderna se vuelve el sitio para *escribir la nación*” (Bhabha, 2001:182)

ese pasado y también, ¿cómo, fuera de los pueblos y dentro de la academia se escribirá de ahora en más la historia de esos pueblos?.

Si bien el tema del pasado y las narraciones sobre el mismo están desarrollados en otro espacio, en el caso de las danzas también se ponen en juego concepciones específicas sobre el pasado y sobre cuestiones sobrenaturales –como en el caso de las diferentes interpretaciones sobre el origen y la ritualidad de la Danza de Los Diablos- podemos pensar en éstos siguiendo a Blázquez: “En la concepción frazeriana, los rituales no están vacíos de significado (como sustentaba la tradición protestante) pero su significado no se encuentra en ellos mismos: hay que buscarlos en el mito y la creencia. Las creencias tiene prioridad sobre las prácticas, y comprender o explicar un ritual supondrá encontrar la creencia perdida que lo sustenta” (Blázquez, 2014: 178).

Considero productivo pensar en cuáles han sido las articulaciones históricas que permiten una representación de la población negra-afromexicana y después hilvanar dichas articulaciones respecto a cómo las diferentes organizaciones afromexicanas o de pueblos negros quieren ser representadas en el presente a partir de su novedosa organización política, o como escribiera Hall (2010) ¿hay una relación que invierta el papel histórico de los afrodescendientes? Es decir, en la actualidad, la nueva construcción de sentido de lo afro se inserta dentro de los discursos multiculturalistas deslizado o desplazando el sentido anterior de la raza (lo biológico, lo colonial) dejando como argumento central de la alteridad a la cultura (la tradición, lo colectivo) y por ende, resignifica las representaciones que sobre lo negro-afromexicano se hicieron con la implícita presencia de las concepciones racializadas sobre la cultura de este pueblo.

Utilizando las danzas –que son uno de los principales marcajes sobre el cuerpo y la actividad considera meramente *negra*, por su relación con las ideas racistas del siglo XIX y XX- la representación de lo negro-afromexicano busca movilizar o modificar la concepción antropológica e histórica de la representación

de lo negro como *erótico, violento o alegre* a una tradición ancestral-comunitaria asentada en los discursos del cimarronaje, como vimos en el capítulo II.

Entonces, ¿qué tan eficaz -como se lo pregunta Hall (2010) - es la política de la identidad? Justamente por eso, consideramos que el proceso social afromexicano permite dar cuenta de las relaciones contradictorias del uso de las categorías universalizantes (como identidad) y de las condiciones particulares de la región costa:

La aceptación del pasaporte identitario para negociar el respeto y los recursos es atrapada por los procesos de gubernamentalización, en el sentido foucaultiano de gerenciamiento o administración de poblaciones. Aunque esta gubernamentalización siga operando basada en el biopoder (las tecnologías que aseguran el bienestar de los individuos al tiempo que condenan a otros a la exclusión y a la eliminación apelando a ese mismo fin (Foucault, 1991), lo que está operando cada vez más es el *poder cultural*"(Yúdice,2008:68)

Se pretendería entonces, por parte de las organizaciones negras-afromexicanas, al desplazar la forma de significación de lo tradicional a lo negro, un efecto de reiteración cotidiana referida como "negra" o afromexicana. En el ámbito de la puesta en escena de la etnicidad negra-afromexicana podemos observar no solamente los bailes y los espacios rituales, sino las formas en que se plantean las formas de actuar de estos pueblos, por ejemplo, frente a las "formas indígenas". En el relato historiográfico, el papel del negro esclavo (o libre) es siempre de festividad, de rebeldía y con una forma diferenciada en lo cotidiano frente a lo que se concibe genericamente como "mundo indígena". Pareciera, que entonces, por parte de algunos líderes afromexicanos esta tipología colonial es materia de reflexión y acción.

Ahora bien, en el ámbito del performance como actividad y como repertorio, podremos decir que la vida cotidiana hasta ahora vista, no tiene una especificidad negra, en el sentido de lo que se pretende fijar como negro-afromexicano. Tal vez, en el recuerdo de las personas mayores queda una especie de idea de ruralidad

frente a la nueva forma de organización de los que ahora se denominan “pueblos negros- afromexicanos”.

3.5 Nuevas estrategias políticas a través del performance de la identidad negra-afromexicana

Al tiempo que se tuestan los chiles, Ivonne⁸⁰ y yo charlamos respecto a cómo es su vida en Morelos, un pueblo de la Costa Chica de Oaxaca. Ella es originaria de Pinotepa de Don Luis, una ciudad también costeña que se ubica entre la montaña y la costa. A partir de las observaciones de campo y las entrevistas, además de las charlas informales pienso en las relaciones sociales racializadas y atravesadas por diferentes mundos que comparten la vida. El primero de esos mundos es el mundo indígena o mixteco, el segundo es el mundo de los mestizos o *gente de razón*⁸¹; el tercero, el mundo de los negros y el cuarto, el mundo de los blancos.

Ninguno de los anteriores está cerrado a los otros y tampoco es puro: la experiencia de la Costa Chica tiene que ver con la contingencia entre los mismos. Los tamales de iguana, la comida cotidiana, las fiestas y las danzas; los velorios, los casamientos, la vida política están marcadas no sólo por la diferencia étnica sino por la cultura como un proceso en incesante construcción y disputa.

Las familias son también esos mundos: los mixtecos y los negros-afromexicanos conviven, comparten y confrontan formas de ser y estar en la costa. Al interior de los diversos mundos costeños, las diferencias son importantes para nombrarse en los espacios territoriales y simbólicos, también para marcar la diferencia en sus tiempos; esas mismas diferencias son importantes para saber que habitan el espacio de la costa con diversas formas de significarlo; que pueden

⁸⁰ Ivonne es una joven originaria de Pinotepa de Don Luis y que se casó con un integrante de África AC, por lo cual vive en José María Morelos, que como ya señalé, es conocido en la región como un pueblo negro. Don Luis (como llaman a la ciudad de donde viene Ivonne es uno de los centros culturales ñuu saavi más importantes de la Costa, dado que allí se hace artesanía de alta calidad y de diferentes estilos.

⁸¹ Ivonne me platica mientras lavamos los trastes cuál es la diferencia – desde su experiencia- entre *los de razón* y *los inditos*.

ir y venir entre las *fronteras étnicas*, en una continua negociación sobre cómo habitar el mundo en el que están.

Ivonne es hija de mixtecos sin embargo -ella me dice de forma casual en la charla- no habla como *los inditos*, porque ella es *gente de razón*. Ese autodenominación se refiere específicamente a la gente mestiza que habla castellano y no *lengua*; Ivonne se casó con el hijo de Israel Reyes, uno de los líderes afromexicanos más visibles de los últimos años.

Ahora vive en un *pueblo de negros*. Le sorprende que en Morelos no haya un club de danza, ni carnaval como en Don Luis. La emociona participar en los eventos políticos que organizan sus suegros, en los cuales apoya con la organización y logística de los encuentros. Asegura que aún no comprende muy bien la dinámica al interior del pueblo.

La *alteridad*⁸² y a *diferenciación racializada*⁸³ en el entorno permiten que las fronteras de la identificación sean porosas, que existan, sí, pero que sean, potencialmente utilizables por los agentes y las instituciones políticas para, a partir de las diferencias entre los diversos mundos étnicos, impulsar una movilización política basada en la etnogénesis de un pueblo negro-afromexicano.

⁸² En el primer capítulo de la tesis discutí cómo fue que en México se construyeron las tres alteridades que conforman el mapa étnico del país. Tanto los indígenas, como los mestizos y ahora los negros fueron sujetos que en la práctica de las políticas públicas cobró gran importancia para la continuación de un proyecto nacional modernizador. En el caso de la Costa la alterización de la población indígena, mestiza, negra y blanca también funciona como una forma de estar en el mundo, sin que necesariamente se convierta en una frontera estricta, es más bien una frontera bastante poroso y fantasmagórica.

⁸³ Al utilizar el concepto de racialización en el caso de la Costa Chica me refiero específicamente a las construcciones de relaciones desiguales de poder entabladas entre la población considerada *blanca* frente a los sujetos *mestizos* “blanqueados” respecto a los *indígenas* y *negros*. Esto es, más allá de las diferencias fenotípicas que fueron los argumentos principales al principio de la movilización política negra-afromexicana, existe una construcción históricamente determinada, políticamente situada respecto a las relaciones entre sujetos sociales en la Costa. Así, la diferencia basada en la racialización se constituye a partir de la búsqueda de fenotipos diversos pero también del uso de la lengua indígena. En otros ámbitos, hay apropiaciones y préstamos culturales entre las diferentes etnicidades presentes en la Costa Chica; dichos apropiaciones culturales son esenciales para comprender el proceso de etnogénesis del pueblo negro.

El *control político* en la Costa Chica -en los últimos 50 años por lo menos- está basado no sólo en la tenencia de la tierra y los medios de producción, también en la diferenciación racializada de la *región*⁸⁴. Estos recursos históricamente situados en las disputadas por el control político han variado en las diferentes etapas de la historia reciente de la Costa, tanto han variado que desde hace un par de décadas, *la cultura como recurso* se ha vuelto un elemento central en la repartición y confrontación por la representación y el control político.



Imagen 10. Integrantes de la Danza de Los Diablos de Collantes y de la Danza a Obatalá acompañando al gobernador de Oaxaca Gabino Cué (imagen tomada de la página del gobierno del estado)

En las últimas décadas la cultura se ha convertido en un recurso político y económico para la consecución de diversas metas. En el caso del proceso de etnogénesis del pueblo negro- afromexicano, puedo afirmar que la creación del *archivo y repertorio* culturales del *pueblo negro-afromexicano* son constitutivos de la movilización política. Sin dicho repertorio-archivo, los protagonistas del proceso

⁸⁴ Lara ha elaborado una extensa radiografía de la forma en la cual, durante el siglo XX, se construyeron las dinámicas políticas e institucionales en la región de la Costa Chica. Lara apunta que "la formación del Estado se cimentó en sistemas regionales de dominio sostenidos por la institución municipal, la cual ha sido articuladora del poder territorial en el estado de Oaxaca" Lara, 2012:11)

sienten que hay un desfonde en la argumentación y pugna por derechos específicos para constituirse como una etnia diferenciada respecto a los indígenas, específicamente los mixtecos que son al mismo tiempo sus vecinos, sus competidores, sus aliados y también, ellos mismos.

Cabe resaltar también que la marginación y desatención por parte del Estado en la que han vivido, imaginado y creado los diferentes pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica tiene diversas manifestaciones. Las primeras de ellas y las más evidentes, son aquellas que se refieren a la atención educativa, de salud, de apoyo al campo, infraestructura y justicia.

Los pueblos negros-afromexicanos han vivido en el *margen del Estado nacional* fundado en las primeras décadas del siglo XX; aunque las instituciones del Estado están presentes y son funcionales en la región, también es cierto que vivir a medio camino de los discursos *mestizofílicos*⁸⁵ de progreso racial, económico, cultural y social (y en algunos casos blanqueadores) del México del siglo XX les permitió el ejercicio de otras formas de vida: una relación y apropiación diferente con la racialización, con la cultura y con la apreciación de lo que puede o no ser bello respecto a las formas hegemónicas en las cuales dichos conceptos fueron constituidos.

Por otro lado, los discursos globales sobre la diferencia racial y cultural como un nuevo capital han llegado a la Costa vía la institución religiosa y, después, de los profesores. La complejidad del proceso político a la Costa tiene elementos que la colocan como un proceso de etnización poco común en la América Latina contemporánea, donde los componentes indígena y *negro* o *afrodescendiente* están presentes en la mayoría de los discursos sobre el

⁸⁵ Retomo esta categoría del uso que le da Cunin “Una corriente intelectual denominada *mestizofilia* (Basave Benítez, 2002), a la cual se adhieren varios intelectuales del siglo XIX, alcanza una amplitud renovada con Andrés Molina Enríquez antes de alimentar la ideología posrevolucionaria [...] este mestizaje, si bien se define en términos raciales, no se reduce a una cuestión racial y remite también al modo de propiedad de las tierras y al tipo de poder político, considerados como herramientas que permiten construir una nación mestiza” (Cunin, 2014:24)

multiculturalismo, desde una perspectiva milenarista e inclusive racializada, anclada en el discurso sobre los derechos históricos de una población despojada.

En el caso de la construcción del discurso afromexicano de la última década hay una marcada reminiscencia tanto a África⁸⁶ como al proceso de esclavitud durante el periodo colonial, pero el centro de la disputa del significado está el *ser mexicanos con alteridad no indígena*, es decir, un intento por horadar tanto el discurso del mestizaje como el del indigenismo y el más actual indianismo. A través de la reasignación en tiempo y espacio de ciertas tradiciones, los pueblos negros-afromexicanos buscan ser otro diferente al indígena y al mestizo.

Esta disputa puede verse en la utilización de la Danza de Los Diablos pero también en la discusión sobre cuál será la nominación para los pueblos negros-afromexicanos al interior del movimiento como en las instituciones del Estado: Por ejemplo, en el Encuentros de Pueblos Negros (EPN) realizado en noviembre de 2016 en Vista Hermosa, Ometepe, Guerrero se discutió el tema de cómo construir unidad política entre las diferentes organizaciones y Eva Gasga, activista negra-afromexicana sostuvo: “Es muy importante [...] los esfuerzos que se han dado y yo quisiera pedirles que nos las creamos que nosotros como *negros, morenos, afrodescendientes o afromexicanos* como nos queramos identificar estamos avanzando a pasos pequeños pero firmes” (participación de Eva Gasga en EPN 2016).

Los activistas no sólo discuten las estrategias políticas que llevarán a cabo para lograr el reconocimiento constitucional, o literalmente *aparecer* en los censos nacionales, sino que tienen claro cómo es que la forma de nombrarse se corresponde a las diversas etapas del movimiento político y cómo ese punto da cuenta de los avances del colectivo, como señala Abel, un joven cuijlense de 25 años con casi 10 años de experiencia en la movilización:

Participo desde que tengo 14 años [en la movilización política]. Hay trabajo hecho con las comunidades y éste ha ido avanzando, tanto que ya tenemos representantes de otros estados y no hubo necesidad de que estuviera primero el reconocimiento constitucional para hacer este trabajo; trabajo que se ha traído por

⁸⁶ Este tema específico se retoma en el II capítulo sobre Usos del pasado en contextos poscoloniales.

20 años que tiene que dar como resultado el reconocimiento constitucional. Se ha hecho un trabajo importante porque cada año tenemos más participación de las comunidades, se está empezando a concientizar a las personas, primero de pasar, de que empezaron a citar el término afroamericano a ahorita, que ya nos reconocemos como afroamericanos” (Participación de Abel Villanueva en el EPN, 2016).

Tanto Abel como Eva dijeron estas palabras durante la plenaria del Encuentro de Pueblos Negros 2016 y se dirigían a diversos participantes, entre los que estábamos investigadoras, pobladores así como activistas de otras causas. Es notorio que para la estructuración del discurso político negro-afroamericano, la forma de nombrarse da cuenta del proceso político mediante el cual han mostrado una identificación que no se agota en el ser costeños, oaxaqueños o mestizos, sino que permite observar cómo se deslizan los significados de nombrarse al interior de la nación mexicana, es decir a los cambios, mutaciones y resignificaciones de palabras como *negro*, *afrodescendiente*, *afroamericano* y no únicamente afrodescendiente.

3.6 Las manifestaciones de la cultura tradicional costeña como repertorio - archivo para el proceso de etnogénesis negra-afroamericana

En este apartado abordaré la diversidad de formas en las cuales los actores del proceso político en la Costa Chica –mismas que se mencionan en la radiografía sobre organizaciones de la Costa Chica en el anexo- han generado un repertorio y un archivo que les permita iniciar procesos dialógicos con las instituciones del Estado. En particular, la organización y clasificación de este archivo pasará, en principio, por las formas que se reconocen como esencialmente negras- afroamericanas.

El Estado-nación mexicano impulsó una pedagogía sobre las formas en las cuales fue posible performar y después narrar las alteridades internas. En ese proceso de pedagogía, las danzas regionales o folclóricas fueron un eje central para determinar quién y cómo se permanecía a ciertos grupos étnicos o culturales. En el caso de los diferentes pueblos indígenas que habitan el territorio mexicano,

la estética de las danzas fue modificada y después, exhibida en espacios que permitieron la reelaboración de estereotipos racializados y en el cual se intentó *blanquear*⁸⁷ a las poblaciones indígenas. En ese sentido, Lizama refiere en su texto sobre la fiesta de la Guelaguetza, hoy símbolo máximo de la oaxaqueñidad se funda sobre procesos específicamente imaginados para tal evento:

...Este conjunto de bailes era el representativo de la fiesta, aunque es difícil saber qué tan representativo era de las regiones de donde procedían. Algunos de ellos, al parecer, no lo eran, pues en los casos del Jarabe Mixteco y de Flor de Piña de Tuxtepec, éstos habían sido creados en años recientes, sobre todo el último que fue producto de la imaginación de una profesora a instancias del presidente municipal del lugar, y que era ejecutado por las hijas de los comerciantes de Tuxtepec que en pocos casos se identificaban como indígenas” (Lizama, 2006: 144)

La cultura, ese concepto polisémico que está presente de manera repetida en el proceso político de generación y reconstrucción de significado afro-mexicano, se habilita como un recurso central en la movilización social. Pero surge una pregunta específica al respecto, una interrogante sencilla pero que podría hacer tambalear los argumentos y las acciones de diversas organizaciones: cuando hablamos y pensamos la cultura ¿de cuáles acciones en concreto y de cuáles apropiaciones simbólicas hablamos?.

Aquí discuto cuáles son las manifestaciones “tradicionales” de la cultura negra-afromexicana y en un sentido más amplio cómo se constituyen ésta en parte central de la formación de un *archivo-repertorio* negro-afromexicano en la movilización política. La comida, la música y la danza, son tal vez los tres elementos más repetidos en la caracterización de un ideal normativo de los diferentes grupos étnicos o identitarios. Tal es el caso de la utilización de estas experiencias de la vida cotidiana, que en la patrimonialización de las mismas, la idea de lo genuino, lo localizado y contextualizado, tendrá un valor inigualable en el análisis y el valor dado a dichas expresiones.

⁸⁷ El blanqueamiento en México no sólo se relaciona con un proceso de color de piel sino con las formas de dominación y subjetivación hacia un modelo hegemónico occidental, sino a un modelo hegemónico nacional basado en la idea de mestizaje biológico y cultural, es ese sentido que funciona el mestizaje como un dispositivo eficaz para la administración de la diferencia,

En concreto: para que la comida, la danza y la música sean elementos *verdaderos y genuinos*, es necesario acercarse a éstos en su *lugar de expresión original*. No resulta analíticamente denso para la comunidad académica observar, por ejemplo, la Danza de Los Diablos en un Festival Internacional del Tambor en el zócalo de la ciudad de México que *vivir la experiencia etnográfica* de verles en sus pueblos, en los encuentros políticos o en las celebraciones tradicionales en las cuales, dichas expresiones, se sintonizan en su contexto original [o primario], con un uso político diferente.

La *puesta en escena* de las danzas y también de las experiencias culturales costeñas se analizan en dos espacios/ tiempos diferentes: el primero de ellos, los eventos políticos, donde el performance (o el conjunto de prácticas realizadas en un espacio – tiempo con objetivos diversos)⁸⁸, la repetición y escenificación de otros performances que intentan integrarse como originales y, en segundo lugar, esos momentos “originales” y/o “verdaderos” en los cuales el performance no es útil solo para fines de la política, sino que se concentran en las formas de lo político al interior de comunidades. Estos podríamos decir que son el tiempo y el espacio designado por los líderes afros como *el espacio y el tiempo de la tradición*.

Para los propósitos de esta investigación doctoral, conviene dar pistas sobre el por qué de la transformación de los usos y conceptos de la cultura por parte de los líderes, intelectuales y participantes de la movilización etnopolítica. Como reseñé en el capítulo I, el proyecto de Estado-nacional mexicano impulsado durante el siglo XX puso en como alteridad al sujeto indígena, dividido en dos: el indio modernizado, el indio de museo que es capaz de construir imperios y, el segundo indio, el *indio permitido*⁸⁹. Esta idea funcionó para generar una ideología nacional del mestizo como ser incluso superior al blanco; para afirmar esa idea fueron básicas las formas y espacios para performar la nación, formas que los

⁸⁸ Tamagnini, María Lucía (2010) Tesis de Grado. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

⁸⁹ Por indio permitido tomo prestada la conceptualización que Charles Hale retoma de Silvia Rivera Cusicanqui “the term indio permitido, refers to the identity category that results when neoliberal regimes actively recognize and open space for collective indigenous presence, even agency” (Hale, 2006: 284).

afromexicanos tienen muy claras y, en muchos casos retoman como estrategia difusora del su discurso.

3.6.1 Usos performáticos de la tradición

Como mencioné antes, los primeros acercamientos a campo produjeron la posibilidad de centrar y afinar la mirada a través de las danzas como espacios liminares de la constitución política de la subjetividad afromexicana. Es en ese sentido que, anclar el análisis desde los estudios del performance, me permite ordenar la discusión sobre etnicidad, raza, política y cultura en escenarios específicos e irrepetibles, únicamente enmarcados por el trabajo etnográfico y volver a éstos a través de las entrevistas con los actores sociales del proceso político en la Costa Chica.

De otro lado, la discusión filosófica y socioantropológica sobre la acción del sujeto estará signada por la obra de la filósofa norteamericana Judith Butler, quien abrevará sobre la forma y contenido en la cual se piensan los procesos de subjetivación política. En ese sentido, Butler reflexiona en su obra sobre la performatividad y, para el interés específico de esta investigación, los procesos de identificación. Considero importante retomar aquí a Butler y la idea de la relación entre lenguaje y sujeto:

Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos. Lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo “aquello” que hacemos (el nombre de una acción que llevamos a cabo de forma característica) y aquello que efectuamos, el acto y sus consecuencias. (Butler, 2004: 26).

En el ámbito de los estudios del performance, como espacio transdisciplinario la cuestión de una reflexión analítica que no sea fijada, que no sea estática es uno de los puntos centrales para pensar o usar dichos estudios como parte de las investigaciones. Si bien he construido este capítulo a la luz de dichos

estudios, me parece necesario pensar también una de sus discusiones y elaboraciones desde la perspectiva señalada arriba, hacer cosas con palabras.

En el mismo texto ya citado de Butler, el lenguaje no sólo se entiende como palabras, sino como una forma de comunicación con el otro, una forma de ser con el otro. Es decir, retomando la idea de Bajtin sobre el lenguaje como una concatenación de diálogos que permite dar sentido y vida al otro, reelaborando esa idea desde Butler y Austin podemos ver en el caso que aquí nos ocupa que el lenguaje sobre ser negro-afromexicano no se agota con los discursos estructurados en términos políticos occidentales (es decir, con un uso profesional del lenguaje hablado y escrito) sino que se amplía con la potencia que tiene el lenguaje de la danza, es decir, el lenguaje estructurado a partir de otro lugar: el lugar de la danza sería justamente ese *lugar híbrido* no sólo por ser mestizo sino por contener en su acción la contradicción entre la posibilidad de una nueva etnicidad, construida por una intelectualidad afrodescendiente pero que, al mismo tiempo, solo puede pensar esa construcción a través de los marcos en los que hemos sido educados en México para pensar la alteridad, es decir a través de danzas y tradiciones ancestrales (inventadas en la modernidad tardía).

Pareciera hasta este momento, que la separación arbitraria entre entrevistas con líderes y sujetos inmersos en la política de la Costa Chica, por un lado y las danzas y la vida cotidiana, por otro es una forma de dividir en dos sectores a la propia población de la Costa; sin embargo, el objetivo de escribir un diario de campo que se complementa con entrevistas busca ampliar la mirada y el campo de análisis en el proceso afrodescendiente.

Hasta aquí he identificado y construido el espacio teórico/metodológico para analizar la relación que se teje entre el discurso político fundamentado en la *palabra autorizada*⁹⁰ y otras formas de tramar, en el sentido más figurado, una

⁹⁰ Por palabra autorizada entiendo las formas y estructuras mediante las cuales los líderes y lideresas afrodescendientes intentan iniciar un diálogo con los representantes de las instituciones del Estado-nación; esto es, a partir de una participación intensa en foros políticos institucionales y académicos los sujetos

identificación negra afromexicana a través de danzas con cierta repetición en el tiempo, es decir, tradicionales y la continuación de un diálogo a través de la invención de una nueva danza.

Es en sentido que la posibilidad de observar cómo se reelaboran y se transformar los significados de la danza y de la pertenencia a un ámbito social, espacial y político me parece pensable a partir de los estudios del performance, como señala Díaz Cruz:

El acto de dramatización, lo que aquí denominaré la performance, no es una mera representación, sin mediaciones, de lo que se dice, de lo que está cristalizado en un texto o en un guion preestablecidos, consiste más bien en una traducción, una transformación y, por lo tanto, un desplazamiento, una reelaboración, recreación e interpretación de lo relatado o de lo fijado por medio de la escritura (Díaz Cruz, 2008:34)

3.6.2 La comida

Al revisar los diferentes acercamientos antropológicos al Día de Muertos, las fiestas y la antropología de la comida, observamos que dichos eventos y acciones se relacionan con la identidad y la reproducción de la vida; las formas de ser y estar en común para muchos pueblos, con procesos históricos y de dominación sobre las mujeres. En el caso de la Costa Chica como en la mayoría de las sociedades, el trabajo de la cocina es mayoritariamente realizado por las mujeres. Por tanto, para que se pueda generar una cocina afromexicana y que ésta sea parte del repertorio negro-afromexicano, el papel de las mujeres en las organizaciones políticas pasaría sí por la cocina pero también por comprender que esa cocina no es un acto mecánico sino parte del archivo que se presenta como eminentemente afro.

subalternizados por esas mismas instituciones hacen un uso estratégico del lenguaje técnico y académico que les define y describe. Ese lenguaje académico y político es usado y transformado por los sujetos negros-afromexicanos para dar cuenta de una serie de demandas construidas a partir, justamente, de la invención de nuevas formas de ser negro/afromexicano.

La comida que se prepara especialmente para el Día de Muertos no se repite en otros momentos del año, ya que como se sabe mucha de ésta se destina a los altares o arcos que se ofrecen a los muertos, tanto infantes como adultos. Así, el ritual del Día de los Fieles Difuntos no sólo está conformado por las danzas y el Juego de Los Diablos, también es importante recalcar el sentido de tiempo excepcional que supone el trabajo doméstico de preparación de los alimentos que serán intercambiados con la familia o los vecinos durante los tres días que dura la celebración.

Para recordar a los fallecidos que fueron amados o importantes para los núcleos familiares se preparan tamales de tichinda (mejillón), iguana, armadillo, venado, cerdo, pollo, gallina, paloma, camarón y pescado; atolillo (atoles de leche bronca, canela, panela/azúcar y arroz); conserva de plátano macho, mango deshidratado, ciruelas con azúcar y anís); conserva de papaya (previamente deshidratada con cal); pan de muerto horneado en casa (figuras humanas del tamaño de la palma de la mano, acostadas boca arriba, con los brazos cruzados a la altura del pecho, es decir en posición de difunto).

Durante la elaboración de los tamales para los altares de muertos y el intercambio de alimentos durante la temporada, en casa de Carmen Torres⁹¹, las mujeres de la familia empezaron a charlar sobre el trabajo de Carmen como enfermera en Jamiltepec. En la plática, empezaron a mofarse de las formas diferenciadas mediante las cuales “los indítos” y “los negros” hablan.

Según Carmen, la forma de hablar de “los negros es directa, golpeada y en forma de orden” mientras que “los inditos” son “tímidos, sumisos”. Praxedis Torres, hermana de Carmen inició entonces un performance sobre la forma de habla indígena (siempre les dijeron “inditos”): bajó la mirada, alzó los hombros, sacó un poco la cabeza, se encorvó y habló hacia la tierra, imitando un tono altamente

⁹¹ Carmen Torres vive en José María Morelos y es la enfermera de pueblo así como la dueña de una farmacia con consultorio donde atiende a la población con toma de glucosa, toma de presión, pone inyecciones y sutura heridas leves. Durante toda su vida laboral trabajó en Jamiltepec, la ciudad con más servicios (además de Pinotepa). Como enfermera profesional, trabajó con todo tipo de población de la región.

sumiso; de pronto, cambió de forma y dijo: “los negros hablamos fuerte”, enseguida abrió los hombros, enderezó la columna hasta el cuello y empezó a gesticular y hablar con un tono fuerte, seguro y agresivo.

Ahora bien, podemos discernir entre el espacio donde se produce la comida y observar cómo en esos espacios también hay formas de continuar marcando las diferencias étnicas que existen en la Costa Chica pero también podemos mirar que en los diferentes Encuentros de Pueblos Negros y otras citas políticas, se ofrece a los visitantes comida típica de la región: el más famoso y siempre presente es el tamal de tichinda.

Aunque no tiene el mismo espacio de promoción y exhibición que las danzas en los encuentros, la comida costeña sí figura como parte del repertorio de aquello que los activistas y las organizaciones consideran eminentemente negro-afromexicano. Aunque,- vale decir, las recetas son parecidas a lo que puede comerse en las zonas mixtecas, como los tamales o la salsa de hormiga chicatana, que actualmente es uno de los platillos más caros en los restaurantes de cocina regional.

3.7 De proceso lúdico popular a performance político: el caso de la Danza de Los Diablos en Collantes y en La Boquilla de Chicometepepec

En el proceso lúdico popular⁹² de la Danza de Los Diablos hay una marcada tendencia a la reiteración de los vínculos comunitarios. A través de un ejercicio físico concreto se dan cita diversas formas de habitar y dar sentido al mundo. Como señala Schechner sobre la relación entre estudios del performance y juego:

⁹² Con el concepto de proceso lúdico- popular me refiero a la celebración de una danza que se ejecuta durante varias horas de un día específico, en un pueblo específico pero que se mueve de casa en casa. A diferencia de otras danzas que se bailan en un espacio específico para una audiencia centrada y concentrada en los movimientos de los danzantes, en el caso de la Danza de los Diablos se convierte en un proceso lúdico porque no es posible que ésta se realice sin la participación de su propio auditorio. En el caso del día de los santos difuntos se espera la salida y el camino de Los Diablos para jugar con ellos en el pueblo y con el pueblo: niñas, niños, mujeres y hombres jóvenes, adolescentes, ancianos son bienvenidos en los diferentes niveles de juego de la danza.

Jugar-hacer algo que no es "de verdad"- está, como el ritual en el corazón del performance. De hecho, una de las definiciones de performance podría ser: comportamiento ritualizado condicionado/infiltrado por el juego. El juego es más suelto, más permisivo, indulgente precisamente en aquellas áreas en las que el ritual es coercitivo, flexible donde el ritual es rígido. Para decirlo de otra forma: el comportamiento reestablecido es lúdico; tiene la cualidad de no ser totalmente "real" o "serio". El comportamiento reestablecido es condicional, puede ser revisado. El juego es de doble filo, ambiguo, se mueve en diferentes direcciones simultáneamente (Schechner, 2012:150).

En la tradición de Los Diablos tanto en Collantes como en la Boquilla de Chicometepepec, el 2 de noviembre es el día en el cual se ordena tanto el mundo de los vivos como el mundo de los muertos. La realización año con año de esta danza también se repite en la forma en la cual cada uno de los sones parece ser igualmente repetitivo en cuanto a disposición corporal, pasos de baile e incluso, formas de reiterar el juego.

El recuerdo de los muertos es la constitución y reconstitución de la vida en común. Algunos costeños, quienes ahora son migrantes en los Estados Unidos están en constante comunicación con sus amigos y familiares en la Costa y, mediante el uso de nuevas tecnologías, piden que les sea narrado (con imagen, palabras, sonido o video) el transcurrir del Día de Todos Santos.

Desde la comida que sólo se prepara para esas fechas hasta la información de quiénes y qué hicieron Los Diablos ese año, la fuerza de la tradición continúa siendo un espacio/ tiempo respetado y construido por los costeños que cada año, con cada compás del son anclan con sentidos diversos la experiencia del lugar común, en el sentido de pertenencia colectiva. El lugar común y en este caso de creación de sentido de pertenencia a un lugar, a un tiempo sagrado y a una colectividad; Así, la celebración del Día de Muertos no sólo implica una temporalidad especial (tres días excepcionales) sino un tiempo diferente, que está marcado espacialmente en la visita a todas las casas del pueblo que reciban al Juego de Los Diablos; como señala el antropólogo Marc Augé en su denominación de lugar objetivo "al espacio donde se inscriben marcas objetivas de identidad,

relación e historia (monumentos funerarios, iglesias, lugares públicos, escuelas, etcétera)". (Augé, 2004:134).

El Juego/ Danza de Los Diablos en el contexto del Día de Muertos en Collantes es muy diferente del que puede apreciarse en los encuentros políticos, donde se retoman solo algunos sones y el juego pierde su potencia lúdica, al ser una exhibición.

En la descripción de la Danza de Los Diablos realizada en el contexto del Día de los Santos Difuntos en Collantes no sólo hay una reiteración anual que la convierte en tradición, sino que en la propia performance de cada uno de los sones hay una reiteración, una repetición del juego con el otro: a través de la picardía con la minga; la inocencia al asustar a los niños con el terrón o la versada en cada una de las casas, el juego va formando una relación en la cual los vínculos de pertenencia colectiva se reafirman, donde el festejo a los muertos propicia la vida comunitaria y donde la repetición del juego permite la fundación – mediante la pedagogía del nosotros- sentirse negro y si a esto le agregamos, la presencia que tiene el discurso político, negros-afromexicanos.

La Danza de Los Diablos rompe con la estética preciosista que acompaña la fiesta de la Guelaguetza, donde los colores, la música, los hombres y las mujeres que se dan a los otros como una muestra de lo bello en el estado de Oaxaca. La Danza de Los Diablos utiliza una estética diferente en general a los bailes que están marcados por la ideología del mestizaje que pretenden representar a las siete regiones del estado; a través de pasos donde el cuerpo no se ejemplifica como bello, sino como muestra de una forma de ser y habitar la costa.

En el caso de la Danza a Obatalá, el peso tampoco recae en la belleza de las ejecutantes, sino en la idea de pensar y actuar el pasado de la población de origen africano y afrodescendiente. La danza fue montada por un grupo de

mujeres jóvenes originarias de Collantes. Estas jóvenes según cuenta Cruzmeli, fueron impulsadas a constituir el grupo de danza por el sacerdote Flaviano Cisneros. Cisneros es originario de Collantes y en marzo de 2015 fue designado como representante de la iglesia católica para la población negra-afromexicana en San José del Progreso, Tututepec⁹³.

Flaviano Cisneros también participa activamente en la movilización negra-afromexicana, además de ser el primer sacerdote nombrado por el obispo de Puerto Escondido como representante de una pastoral afrodescendiente, Cisneros es parte de la organización política México Negro AC, una de las que fueron reseñadas en el capítulo correspondiente a las organizaciones negras-afromexicanas. Según la información aportada a esta tesis por Cruzmeli, fue allí donde conoció al multicitado Padre Glynn, con quien tendría los primeros acercamientos a la cuestión afrodescendiente y, para continuar con el trabajo del párroco Glynn, Flaviano apuesta por una apropiación de las lecturas sobre el pasado afromexicano.

Las ejecutantes de la Danza a Obatalá se presentan en encuentros y fiestas ataviadas como “africanas”, esto quiere decir, vestidas con mantas de tela estampada con colores llamativos, motivos de círculos y grecas coloridas que hacen de falda; camisetas blancas, el cabello suelto y crespo en su mayoría. En el rostro, en la frente, en los pómulos así como en los brazos portan maquillaje de puntos blancos.

Si retomamos la idea de performance no sólo como acción sino como una acción consciente, una forma específica de habitar el mundo y de reflexividad, como asienta Carlson, nos será posible observar que las jóvenes, las mujeres de la Danza a Obatalá no sólo actúan una coreografía, no sólo están bailando para un público sino que están, performando una forma de participación política tanto en los Encuentros de Pueblos Negros como en la repetición, en el ensayo diario

⁹³ “Obispo designa iglesia pastoral para los pueblos negros” en Noticiasnet.mx. (24 de abril de 2015) <http://www.noticiasnet.mx/portal/en/node/26976>. última visita 11 de enero de 2017.

de esta danza en Collantes; en este sentido retomaría la idea de Carlson para discernir entre hacer y performar:

El reconocimiento de que nuestras vidas están estructuradas de acuerdo con modos de comportamiento repetidos y socialmente sancionados plantea la posibilidad de que toda actividad humana pueda ser potencialmente considerada como performance, o al menos toda actividad realizada con una conciencia de sí misma. La diferencia entre hacer y performar, según esta forma de pensar, parecería no estar en el marco del teatro versus la vida real sino en una actitud - podemos hacer acciones sin pensar, pero cuando pensamos en ellas, esto introduce una conciencia que les da la calidad del performance (Carlson, 2004:70) (traducción personal)⁹⁴.

Esto es, el performance de la etnogénesis negra-afromexicana tendría en la Danza a Obatalá el espacio liminar entre un discurso estructurador de la movilización etnopolítica y la subjetividad negra-afromexicana. A diferencia de la Danza de Los Diablos, la de Obatalá fue imaginada, pensada, estructurada y montada en escena para articular discursos sobre las raíces africanas en la Costa Chica, como asegura Cruzmeli:

Pues el sacerdote, mi tío Flaviano Cisneros estaba en coordinación con otro sacerdote que se llama Glyn, que es igual de África, nos comentó primero que nosotros teníamos descendencia de origen africano y que aquí había como una historia, aquí en el pueblo, porque la playa que tenemos aquí es un puerto, que desembarcaron aquí los barcos, desde allí nos empezó a platicar que teníamos descendencia y pues dije qué chido, vamos a investigar, quiero saber más, bueno queremos saber más de esto y así empezamos y el sacerdote que te digo nos echó la mano y estamos en coordinación con México Negro" (Cruzmeli, entrevista personal, octubre 2014).

Considero en este punto, fundamental un concepto que me ayuda a pensar la Danza a Obatalá desde la perspectiva de lo performático, dicho concepto es la elaboración que Gloria Anzaldúa hace de frontera o teoría de frontera: "Dentro de la teoría de las zonas fronterizas (Borderlands), las opresiones no se clasifican ni se conceptualizan como estáticas; Más bien son reconocidos como sistemas fluidos que toman diferentes formas y matices dependiendo del contexto" (Cantú &

⁹⁴ The recognition that our lives are structured according to repeated and socially sanctioned modes of behavior raises the possibility that all human activity could potentially be considered as "performance", or at least all activity carried out with a consciousness of itself. The difference between doing and performing, according to this way of thinking, would seem to be not in the frame of theatre versus real life but in an attitude - we may do actions unthinkingly, but when we think about them, this introduces a consciousness that gives them quality of performance" (Carlson, 2004:70)

Hurtado, 2012:7) (traducción personal)⁹⁵. En este sentido, es dable afirmar que así como las opresiones no están clasificadas o conceptualizadas como estáticas tampoco lo estarían las formas de resistencia y organización social; es decir, la Danza a Obatalá no sería sólo la invención de un párroco, es también un espacio fronterizo de obediencia a ese párroco y su discurso, pero también una forma potente de hacer presencia (corporal y política) en Collantes.

Es decir, la forma en la cual Cruzmeli se acerca al proceso de movilización política negra-afromexicana no es la clásica mediante la cual se estructura un discurso contestatario, de resistencia o subversivo como tampoco podríamos decir que el trabajo que lleva a cabo Cruzmeli en Collantes es una forma de obtener ganancias económicas o políticas.

En términos más llanos, la Danza a Obatalá permite pensar en las fronteras no sólo porque son las mujeres del pueblo negro-afromexicano quienes impulsan la discusión a un nivel que implica cuestionar desde el performance, el lugar en el cual se encuentran en la constitución de lo político al interior de sus pueblos: montar una danza inventada, ejecutada sólo por mujeres jóvenes y, después, ser parte de la exhibición de las nuevas formas de producción cultural en la Costa Chica, las coloca en posiciones diversas: en espacios liminares o de frontera, en:

En un estado constante de nepantlismo mental, un mundo azteca que significa desgarrar entre caminos, la mestiza es producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Siendo tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, hablando patois, y en un estado de transición perpetua, la mestiza se enfrenta al dilema de la híbrida: ¿a cuál colectivo debe escuchare la hija de una madre de piel oscura? (Anzaldúa, 1987: 100) (traducción personal).⁹⁶

⁹⁵ “Within Borderlands Theory, oppressions are not ranked nor are they conceptualized as static; rather they are recognized as fluid systems that take on different forms and nuances depending on the context” (Cantú & Hurtado, 2012:7).

⁹⁶ In a constant state of mental nepantlism, an Aztec world meaning torn between ways, la mestiza is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another. Being tricultural, monolingual, bilingual, or multilingual, speaking a patois, and in a state of perpetual transition, the mestiza faces the dilemma of the mixed breed: wich collectitvity does the daughter of a darkskinned mother listen to? (Anzaldúa, 1987: 100)

3.7.1 La fiesta

La fiesta no sólo es la celebración compleja del Día de los Santos Difuntos, la fiesta también es el evento político. Después de la ceremonia política siempre viene la exhibición de danzas, la comida común y al final, el *apañe* por parte de los más jóvenes del sistema de sonido. En la última conmemoración del Día del Pueblo Negro-Afromexicano en Morelos y después de las chilenas y la Danza de Los Diablos, al final de todo, los adolescentes *tomaron el sonido* y dedicaron dos horas a bailar reggaetón, bachata, canciones del movimiento alterado⁹⁷ y música pop.

Además de los usos imaginados por los actores sociales involucrados, en términos de cohesión social la fiesta es una forma altamente eficiente de comunicación (transmisión y resignificación de mensajes) en el caso de la movilización política. Hay, en la construcción del discurso del pueblo negro afromexicano una necesidad de hacer pedagogía nacional en tiempos posnacionales, esto es: ¿cómo explican la idea de una nación indoafromexicana a la población costeña?.

A través de la fiesta y el tiempo excepcional que se da en ésta, es que los discursos sobre una identidad propia, arrebatada por el Estado mexicano posrevolucionario es probable de ser por un lado, recuperada de un pasado que puede ser buscado tanto en la Historia como en los mayores y, en una segunda línea argumental, inventada por los nuevos actores sociales a través de la cultura. “La fiesta es un elemento que estructura identidades sociales, que dota de especificidad a sectores concretos de población urbana, que refuerza sentimientos de adscripción a espacios geográficos y a gremios organizados a través de actividades profesionales o económicas” (Lizama, 2006: 75).

⁹⁷ El movimiento alterado es la nueva versión de los narcocorridos de los Tigres del Norte. Hay muchas diferencias entre los –ahora políticamente correctos– Tigres del Norte y el movimiento alterado; éste último tiene letras sobre asesinatos, tortura, luchas internas de narcos y el consumo de bebidas, ropa y artículos de lujo en general; los cantantes son mexicoamericanos que narran la violencia desde el punto de vista del sicario. El más famoso de ellos es el Komander, “cantante” a quien se ha prohibido hacer su show en diversas ciudades del país.

Ahora bien, las fiestas generalmente están relacionadas con la religión o un tiempo específico. Es bien sabido, gracias a la antropología mexicana, que una de las celebraciones más importantes en México es el Día de los Santos Difuntos. Sobre dicha celebración, se asevera que es de origen precolombino o por lo menos, que algunos elementos utilizados durante la festividad son mestizaje entre una visión precolombina y el catolicismo arraigado.

La fiesta de la Guelaguetza, originalmente llamada homenaje racial es parte de las formas de hacer “tradición” y “raza” a través de formas de exhibición de las mismas. Lizama Quijano hace una revisión histórica del origen del Homenaje Racial (después llamado Guelaguetza) y en esa revisión asienta:

La fiesta, entonces, no pasaba de ser un espectáculo escolar que en poco se diferenciaba de los realizados en las mismas escuelas cuyos alumnos acudían a bailar al cerro. Tenían la vistosidad de los movimientos, del vestuario, la gracia de los ejecutantes pero nada más. A fin de cuentas no eran más que una representación dirigida por maestros que reflejaban sobre el escenario sus ideas e imágenes de lo que consideraban que eran los bailes de las regiones oaxaqueñas. Los bailables estaban bien pero les faltaba autenticidad y ésta sólo se la podían dar los auténticos, los autóctonos, los originales, los indios (Lizama, 2006: 135).

Por tanto la relación que se establece entre danza y fiesta en el caso de la Costa Chica nos permite observar claramente cuáles son las líneas de encuentro para performar la nación a través de la corporalización de conceptos como raza, mestizaje y alterización en tiempos multiculturales.

Hasta este punto, hemos recorrido de manera teórica el proceso de identificación, siempre bajo la óptica y la palabra de la investigadora. A través del proceso de traducción de una realidad específica en la costa o de otra forma, de una traducción de lo que me es posible ver en la Costa Chica en cuanto al proceso de etnogénesis pero también en cuanto al proceso por el cual puedo abstraer situaciones cotidianas que me enfrentaron con la alteridad negra/afromexicana.

Una de las discusiones más prolíficas en el ámbito de las ciencias sociales es el de la representación y el dilema ético de si la voz del subalterno puede o no escuchada, si el subalterno puede hablar y si ésta puede ser reproducida o si desde la academia políticamente situada y comprometida *estamos haciendo hablar al subalterno*; si las metodologías que usamos para dar cuenta de los procesos sociales que nos interesa analizar desde ciertas perspectivas intelectuales están éticamente situadas y fundamentadas. En este orden de idea retomo la reflexión de Rufer sobre la cuestión:

Propongo que no pensemos en la “voz” del subalterno como unidad discursiva que proviene del momento encantado y fetichizado de la tradición, la pureza, la espiritualidad o la resistencia. Por último, asumo que en este proceso dialógico, la táctica metodológica hacia la horizontalidad radica en una modalidad de la escucha como decisión política y como toma de posición: ésta debería asumir la diferencia, la ambivalencia y la contradicción, haciéndolas presentes en el registro y la escritura como claves de interpretación del “momento etnográfico”. (Rufer, 2012:59).

Si es este caso específico el discurso de la población negra-afromexicana, o específicamente de los actores políticos e intelectuales que asumen ser los portavoces de su pueblo donde me enfrento a una doble traducción y a una posible trampa de la representación: ¿son ellos quienes hablan por todo un pueblo en proceso de autoinvención? ¿soy yo la traductora de las voces negras/afromexicanas para un circuito discursivo específico?.

Esas interrogantes plantean no sólo preguntan retóricas sino posibilidades y caminos teóricos, éticos y metodológicos que deben ser enunciados para dar sentido a esta investigación. Si bien el diario de campo permite que el lector tenga una mirada enfocada, una postal de un pueblo negro-afromexicano, una forma de acercarse a través de la escritura a un proceso social que nos obliga a pensar en las formas de administrar la alteridad en el México contemporáneo este proceso social puede ser analizado e interpretado no sólo desde la academia sino desde diversos oficios, posturas políticas, intelectuales.

3.7.2 Etnografía, danza y política

Hasta ahora, he dado cuenta de cuáles son los discursos que integran el campo de la política negra-afromexicana, en términos de lo que se desea mostrar. Sin embargo, el esfuerzo de esta investigación pasa también por observar más allá de la evidencia programada por las organizaciones afrodescendientes.

Lo que señalo es que aunque mi mirada siempre estará enmarcada dentro del ámbito de lo académico y en segundo lugar, por la extranjería en la Costa Chica me parece importante mirar no sólo lo que se exhibe sino hacer un esfuerzo analítico por comprender de qué manera las danzas, la comida y otras formas de patrimonio son constitutivas de un repertorio y un archivo que no son exclusivamente para exhibir sino que tiene el carácter de ser, al mismo tiempo, un soporte de lo político al interior de los pueblos donde se llevó a cabo el trabajo de campo.

Hago un énfasis particular en que las danzas no son sólo un soporte de la movilización negra-afromexicana, sino que en sí mismas constituyen lo político; es decir, *danzar es hacer política*. Por tanto esta tesis intenta mostrar que la política no sólo existe en el ámbito del discurso, de lo hablado sino que que es performada.

Por un lado, la Danza-Juego de Los Diablos en día de muertos y de otro lado, la Danza a Obatalá en eventos políticos nos permite junto al diario de campo iniciar una urdimbre de información y descripciones que se pretende sean una forma de análisis del proceso político; el esfuerzo es observar y describir más allá de la política y entender cuáles son los actores que juegan papeles diversos; quiénes y cómo se van encadenando los significados de un proceso que pone el acento y la pregunta en cómo piensa el Estado mexicano rehacer su relación con los pueblos negros-afromexicanos, una vez que desde el discurso multicultural le es imposible negar su presencia en el México contemporáneo y en la Historia de la nación.

El EPN ha sido, desde sus primeras ediciones, un espacio de discusión, construcción, propuestas, análisis, encuentro, exhibición y arena de luchas políticas de lo que hoy podemos observar en el campo afromexicano.

En segundo lugar, porque como se expuso en la introducción de este documento, considero que las danzas son el fenómeno social en el cual pondremos atención para dar cuenta del proceso afromexicano. Esas danzas están imbricadas en los circuitos de exhibición, el más claro ejemplo tiene que ver con el EPN.

3.8 Encuentro de Pueblos Negros

El Encuentro de Pueblos Negros se lleva a cabo por primera vez como una iniciativa de la asociación México Negro en la década de los 90. El acento de este espacio persigue la idea de que a través de la cultura es posible hacer conciencia entre la población afromestiza sobre sus raíces negras-afromexicanas.



Imagen 11. Artesa en Encuentro de Pueblos Negros, El Azufre, Oaxaca 2015. Imagen Itza Varela Huerta.

El diseño que ha tenido en las últimas dos ediciones (2015 y 2016), es casi el mismo: una presentación en la cual están todos los miembros destacados de la región y/o de las instituciones políticas que de alguna forma están relacionadas con las cuestiones identitarias en Oaxaca y Guerrero; una comida de bienvenida (que es siempre una comida que haga gala no sólo de la gastronomía local, sino demostrar que hay recursos para hacerla); mesas de discusión entre académicos, estudiantes y personas del pueblo o la región. Pero parece que lo más importante, en este caso son las danzas.

El primer Encuentro de Pueblos Negros (que se llevó a cabo a principios de los años 90) es una iniciativa política impulsada por diferentes asociaciones de activistas y constituye el primer espacio de exhibición de ciertas danzas consideradas *esencialmente* afromexicanas que cumplen con el objetivo de configurarse como el repertorio principal de lo que hoy puede denominarse la cultura negra-afromexicana⁹⁸.

Además de las danzas el EPN es el espacio propicio para reelaborar discursos no académicos sobre la población negra o afrolatinoamericana. En el caso del último encuentro, se llevó a cabo la representación teatralizada de algunas escenas del filme estadounidense *12 años esclavo*.

La importancia de esta cita anual reside en su potencial de citar a la mayoría de la comunidad interesada en el proceso político negro- afromexicano: desde la representación de la *tribu* mascoga que cada año viaja desde Coahuila hasta la Costa Chica para participar de la plataforma política, pasando por el centro del país, de donde proviene la mayoría de la comunidad de investigación que realiza trabajos relacionados con el tema y también, la delegación de Veracruz, encabezada por la consejera estatal afrodescendiente.

⁹⁸ Desde mi perspectiva analítica, construida a través del trabajo de campo, considero que las diferentes organizaciones negras-afromexicanas han realizado un esfuerzo por generar una cultura propia para impulsar así procesos identitarios y de representación política. Esa cultura negra afromexicana es ordenada con fines analíticos en esta investigación a partir de la noción de repertorio: tanto México Negro como África AC realizan esfuerzos por posicionar a la Danza de los Diablos y la Danza a Obatalá como tradiciones propias y exclusivas de los pueblos negros. Es decir, hacen de la cultura un recurso político para la movilización política, entonces la definición de cultura negra-afromexicana estaría en constante resignificación al mismo tiempo que se construyen los espacios de representación política y jurídica de esta población.

Lo que se busca en estos encuentros además de mostrar la cultura de los pueblos afrocosteños es construir una plataforma política que de forma a las diversas exigencia de las colectividades afromexicanas, es decir, ampliar lo político en el marco de una construcción nacional de lo afromexicano; sacar de la Costa Chica la representación de la movilización política y convertirla en un reclamo nacional.

El esfuerzo político y logístico del EPN se lleva a cabo con fondos de instituciones locales, estatales y federales que direccionan partidas económicas para las necesidades del evento. Las discusiones políticas generalmente están relacionadas con la falta de atención y el abandono histórico de la población negra-afromexicana. En 2013, la mayoría de los oradores fueron varones y para 2016, las oradoras arrasaron en el espacio público: la escuela de formación política de las mujeres que desde hace muchos años participan en diversas organizaciones, se dejó ver claramente en las participaciones de Eva Gasga y Rosa María Castro (de México Negro), quienes llamaron a los asistentes a una discusión política de nivel u a abandonar las rencillas internas para avanzar hacia el reconocimiento constitucional y el Censo Poblacional de 2020.

3.9 Hacer lo político a través del juego, a través de lo invisible

En el caso de la movilización negra-afromexicana, el cuerpo es un referente central para comprender cómo se construye la identificación de este pueblo: el tema del cuerpo y el color se presenta en relación con la población indígena y blanca de la zona de la costa, al definirse por color/origen. Si bien los discursos sobre la ancestría y los derechos están presentes, en términos de cómo se muestra la existencia material de dicho pueblo -la cual se negaba- los juegos-danzas comunitarios ponen en escena una estética diferente a la que se usa en general en la fiesta de Guelaguetza; además hay dos cuestiones corporales y políticas en la movilización; la primera, una nueva danza que es performada exclusivamente por mujeres y la otra, el papel de las mujeres –no sólo de las

activistas- en los espacios políticos y en los espacios íntimos como la cocina o en las labores de logística.

Reelaborando a Silvia Federici⁹⁹ no podríamos comprender -tampoco la movilización podría avanzar- sin el trabajo y la participación política de los y las danzantes (en términos de ejecución de coreografías tradicionales, pero también de significación de la cultura negra-afromexicana). El esfuerzo de esta reflexión académica es también una forma de cuestionar críticamente cómo las danzas “folclóricas” se convierten en una forma despolitizada de observar la alteridad nacional, dado que son extraídas de su contexto y su construcción colectiva para mostrarles como una forma estética únicamente, sin tomar en cuenta los elementos que se ponen en juego socialmente para que éstas puedan ser construidas y performadas por diversos sujetos sociales.

La representación de la población negra-afromexicana en la fiesta de la Guelaguetza ha sido mínima y en las ocasiones en las que se invitó a grupos de danza, fueron grupos de Diablos los que participaron en la mayor celebración turística del estado, organizada por la región más poderosa, el Valle. A la Guelaguetza no han sido invitados otros grupos de baile negro o afromexicano, porque la delegación de la Costa son grupos de chilenas de Pinotepa Nacional o Jamiltepec.

La Danza de Los Diablos y la Danza a Obatalá fueron convertidas en un recurso político para el reconocimiento de la población negra-afromexicana y son desde principio del siglo XXI, potentes instrumentos de visibilización de dicho grupo poblacional; sin embargo, la relación que se establece con las danzas no es sólo utilitaria, dado que como señalé anteriormente, éstas tienen un fuerte arraigo

⁹⁹ “El diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista no podía atribuirse a la irrelevancia del trabajo doméstico para la acumulación capitalista ni a la supervivencia de esquemas culturales atemporales. Por el contrario, debe interpretarse como el efecto de un sistema social de producción que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socio-económica y como una fuente de acumulación del capital, y en cambio, la mistifica como recurso natural o un servicio persona, al tiempo que saca provecho de la condición no asalariada del trabajo involucrado” (Federici,2013:19).

en la cultura y la construcción de comunidad en la mayoría de los pueblos negro-afromexicanos.

Además de la recursividad política y comunitaria de ambas danzas, los sujetos que las performan tienen un lugar diferenciado respecto a las formas de hacer política de participar de la movilización social: literalmente, tanto Los Diablos como las jóvenes de Obatalá ponen el cuerpo para descentrar e intentar reescribir las narraciones y prácticas de lo mexicano al incrustar primero, una danza (Diablos) que no cumple con los estereotipos preciosistas sobre el folclor nacional, que desafía los roles de género mediante actos de travestismo (la minga); de su lado, la Danza a Obatalá inserta a través de cuerpos jóvenes femeninos las diferentes discusiones sobre el origen y la ancestralidad, y también interroga a los propios activistas sobre el papel de las mujeres más jóvenes en el proceso de etnogénesis.

Las narraciones y los cuerpos de los y las danzantes de Diablos y Obatalá son tan importantes como las de los activistas de las diferentes organizaciones que habitan lo político desde lugares de enunciación ambiguos y hasta contradictorios, desafiando así discursos sobre cómo deben actuar los movimientos sociales y étnicos para ser reconocidos por las instituciones del Estado-nación.

3.10 El cuerpo negro- afromexicano

Achille Mbembe en *Crítica de la razón negra* reelabora la idea de Fanon de que el negro no existe por sí mismo como un sujeto de raza dado sino que es una construcción social que data de la institución de la esclavitud o como él señala, de la institución de la plantación en el Caribe que *inventa* al negro como alteridad en América; en México esta producción del sujeto negro inicia en la época colonial. Lo negro, como una marca racializada de los cuerpos de africanos esclavizados durante el periodo colonial se construye a través de clasificaciones hechas en el mundo europeo y que son resignificadas en el Nuevo Mundo, cuando las alteridades indígena y africana conviven en espacios diferenciados.

Pero todos estos argumentos movilizan simultáneamente el significante racial. A decir verdad, éste nunca fue considerado como un factor subsidiario. En la argumentación colonial, la raza aparece siempre a la vez como una matriz material, una institución simbólica y un componente psíquico de la política y de la conciencia imperial. En la defensa y en la industrialización de la colonización, ninguna justificación escapa a priori al discurso general sobre lo que se designa por ese entonces como las cualidades de la raza (Mbembe, 2016:120).

El cuerpo negro en México tendrá diversas representaciones que se plasman desde una mirada hegemónica en los cuadros de castas y después relacionados a lo erótico y salvaje para después ser una borradura en la historia nacional del siglo XX, que entonces convertirá a ese cuerpo en un signo de lo extraño, lo extranjero y lo lúdico-erótico.

Fanon dice en *Piel negra, máscaras blancas*:

Sartre empieza así su Orfeo negro; “¿Qué esperabais, pues, cuando retirasteis la mordaza que cerraba esas bocas negras? ¿Qué iban a entonarnos sus alabanzas? En esas cabezas que nuestros padres doblegaron hasta el suelo por la fuerza ¿pensabais leer la adoración en sus ojos cuando se levantarán?”. No sé yo, pero sí digo que quien busque en mis ojos otra cosa que un perpetuo interrogante tendrá que perder la vista: ni reconocimiento ni odio. Y si grito con fuerza, no será para nada un grito *negro*. No, en la perspectiva que aquí adoptamos, no hay problema negro. O al menos, si lo hay, a los blancos no les interesa sino por azar. Es una historia que transcurre en la oscuridad y hará falta que el sol que yo trashumo aclare los rincones más mínimos” (Fanon, 2009 [1952]:57).

El problema de la racialización en México está mediado, contenido por el concepto de mestizaje, dado que en esa categoría amplía los diferentes cuerpos pueden ser tomados como mestizos pero el marcaje puede darse por región de origen, tono de voz, color de piel, forma de vestir... en el caso de los pueblos negros-afromexicanos, el tema del cuerpo y el color se presenta en relación con la población indígena y blanca de la zona de la costa, al definirse por color/origen, como asienta Mbembe.

Ese mismo cuerpo negro –afromexicano, busca además de performar lo político a través de la danza, ser nombrado como tal, a partir de la construcción de una categoría política que traiga su historia, su acción y su permanente construcción al mundo del lenguaje.

3.11 Formas de nombrar: espacios de inclusión/exclusión de la población de origen africano en la Costa Chica mexicana

El problema de la denominación al interior del movimiento negro-afromexicano¹⁰⁰ no es sólo una cuestión de posturas o alianzas políticas, sino que es parte del entendimiento y posicionamiento de los sujetos negros afromexicanos respecto a la administración estatal de su diferencia y un diálogo con las concepciones locales, nacionales y globales sobre raza, racismo y racialización que están en el centro del debate político de su movilización.

Se abordan aquí diversas formas de utilización de la lengua dentro del actual proceso de identificación de la población negra-afromexicana¹⁰¹ en la Costa Chica de Oaxaca. La idea central de este apartado es mirar, a partir de viñetas observadas y reconstruidas durante el trabajo de campo, cómo y por qué se utilizan ciertas formas para nombrar, cuáles son los deslizamientos o “errores” para referirse a una persona del pueblo negro-afromexicano y cómo se resignifican las historias nacionales y locales respecto a la memoria; memoria que a su vez, es un espacio de disputa por las formas de narrar la historia del pueblo negro-afromexicano.

Esa disputa que está imbricada en la narración y las diversas maneras en las cuales se performa la nación¹⁰² – en el sentido de la nación no sólo como

¹⁰⁰ Sobre el movimiento de la población negra-afromexicana o afrodescendiente en la Costa Chica se han realizado trabajos académicos que dan cuenta de las organizaciones y el origen así como los reclamos de éstas, sino su propia historicidad como son los trabajos de Gloria Lara (2010, 2012), Odile Hoffman (2006), Citlali Quecha (2011) y Cristina Masferrer León (2014), Israel Reyes, José Francisco Ziga y Nemesio Rodríguez (2009) Mariana Miranda (2012) entre otros investigadores que han dado cuenta del proceso político que actualmente continúa en la Costa pacífica del sur de México.

¹⁰¹ Utilizo el binomio “pueblo negro-afromexicano” para nombrar a la población de origen africano que actualmente participa en la movilización política por el reconocimiento de la misma. Considero necesario el uso de estas dos formas a lo largo del texto para dar cabida a las dos formas de autonombrarse- en términos políticos- que he escuchado durante las diferentes estancias de trabajo de campo en la región citada.

¹⁰² Performar la nación refiere a una discusión relativamente reciente en las ciencias sociales que argumenta que el Estado-nación homogéneo atravesó por una crisis de sentido, así “podríamos objetar también su formación histórica de ciudadanía parcializada que amalgama elitismos de clase, normativas de género y formaciones regionales de raza, todo lo cual genera prácticas cotidianas de exclusión... lo que intentaremos retratar es de qué manera la nación es un significante que opera en usos cotidianos de los mundos de la

abstracción sino como prácticas y efectos- interroga tanto a los sujetos que pugnan por el reconocimiento del pueblo negro- afromexicano, a la comunidad académica y política que piensa, investiga y administra las alteridades al interior de México.

3.11.1 Deslizamientos de sentido

Al terminar una entrevista con un activista-investigador quien es parte integral del proceso político¹⁰³ de los pueblos negros-afromexicanos, la cocinera de la oficina estatal donde nos encontrábamos en Jamiltepec, Oaxaca, una mujer de unos 40 años –quien escuchó toda la charla- se acerca para dar su palabra sobre dicha población:

“Antes, cuando yo era pequeña los *afrodisiacos* ponían un bote con agua debajo de la tarima y luego, bailaban artesa en la plaza del pueblo; de eso, tiene ya mucho tiempo...”. (Entrevista personal, Jamiltepec, noviembre 2014).

Es evidente que la mujer se refiere a la población afromexicana, sin embargo para ella, el término *afrodisiaco* tiene el sentido de identificación de la población morena que habita la costa. Afrodisiaco, una palabra que es utilizada por la señora para mediar su conocimiento de la introducción de una nueva forma de nombrar a la población negra-afromexicana y que adquiere, en ese contexto, un significado muy diferente al que podemos encontrar en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española¹⁰⁴.

Con esta pequeña nota sobre una de tantas anécdotas de esas que suceden durante el trabajo de campo, inicio una disquisición y me pregunto ¿cuál

vida: como fundamento de disidencia con los poderes del Estado, como forma de aglutinación política que desborda un sentido colectivo y también como estrategia hegemónica de los poderes centrales (Rufer, 2013:11-12)

¹⁰³ Por movimiento político me refiero a “la identidad en acción, como asunción política de la identidad” (Bartolomé, 2006: 64). En este caso específico me centro en las acciones y organizaciones que se dan en torno a las políticas de reconocimiento étnico en México, en la movilización política de ciertos sujetos que abanderan sus actividades y discursos partiendo de la idea de la alteridad nacional.

¹⁰⁴ Adjetivo: Que excita o estimula el apetito sexual, fuente www.dle.rae.es. Última consulta 19 de julio de 2016.

es la importancia respecto a cómo denominamos, marcamos, llamamos, señalamos o decimos a los sujetos otros, en este caso a las personas que se identifican como negros, morenos, afromexicanos, afromestizos, afrodescendientes, etcétera?.

No pretendo, a lo largo de esta reflexión, fincar un acuerdo sobre la forma en la cual *deben* ser llamados o quieren ser llamados los sujetos que políticamente se asumen como parte de la población de origen africano en México, lo que busco es observar, mediante herramientas de signo y comunicación, cómo esos nombres están cargados de significados políticos y cuáles son las dinámicas mediante las que el lenguaje modifica/construye/resignifica las subjetividades de los participantes en el proceso político negro/afromexicano en la Costa Chica de Oaxaca.

A partir de una reflexión situada en los linderos de los estudios de la comunicación, pienso en la denominación como uno más de los espacios de disputa por dotar de significado a lo “negro-afromexicano” en el horizonte político que inicia en la Costa Chica, continúa en los gabinetes de universidades, pasa por las instituciones encargadas de administrar la diferencia y termina en las salas de representantes políticos locales, estatales y nacionales.

Nombrar es dar vida a algo, dar vida a alguien, es para la comunidad que dedica su vida al estudio del signo, el acto primario de interpelación. La filósofa feminista Judith Butler, en su libro *Lenguaje, poder e identidad* asienta:

“ser llamado por un nombre es también una de las condiciones por las que un sujeto se constituye en el lenguaje; más aún es uno de los ejemplos que Althusser proporciona para explicar la interpelación. Pero, ¿deriva el poder del lenguaje para herir de este poder interpelativo? Y ¿cómo emerge la agencia lingüística, en caso de que lo haga, de esta escena donde uno se vuelve vulnerable?”. (Butler, 2004: 17)

En el caso de la disputa por el significado de lo negro-afromexicano en la Costa Chica están presentes no sólo las condiciones que hacen posible que negro, moreno, afrodescendiente, afromexicano se entretejan en el lenguaje que nombra, por ejemplo, la identidad nacional sino que en la disputa por nombrar

están presentes otros tiempos: el tiempo de la historia nacional que performa una manera de hacer y habitar lo nacional -mexicano, también están las luchas recientes por la supervivencia en las regiones donde se intersectan las políticas de despojo neoliberal y las políticas de seguridad paramilitar, traducidas en lo local en grupos de sicarios; están, igualmente, los propios borramientos a los que la población de origen africana ha sido sometida en la narración de la Historia pública nacional.

En la palabra negro habitan significados diversos. Habita por ejemplo, la idea de un racismo basado en el color de piel, en los estereotipos extranjerizantes, en la diferencia racial construida como efecto de políticas de conocimiento; habita también la relación de una corporalidad libre, asociada a la hipersexualización de varones y mujeres, la relación directa con los relatos sobre esclavitud, sobre potencia en los deportes, ingenio y picardía; Difícilmente asociamos a la palabra negro ideas como inteligencia y refinamiento, debido a la fuerza de las imágenes racistas que nos han sido introyectadas para vivirlas como una forma natural de la alteridad corporal y cultural.

Otro concepto que está asociado con lo negro es la raza¹⁰⁵, usando ésta noción no como categoría científica sino de forma descriptiva como propone Segato “raza es signo, trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de una desposesión” (Segato, 2007:23). Dicho concepto fue usado durante siglos para describir a la alteridad radical¹⁰⁶, en el caso de la Costa Chica y específicamente entre las personas activistas por el reconocimiento de la población negra- esa misma palabra puede usarse de otras maneras: raza como una forma de decir pueblo, colectividad, comunidad.

¹⁰⁵ Retomo aquí la noción de raza que elabora Rita Segato en *La nación y sus otros*: “raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo *otro*, sino trazo como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para constituir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo”. (Segato, 2007:23)

¹⁰⁶ Si bien la categoría raza no ha dejado de usarse en diversos ámbitos, es cierto que en el espacio académico especializado en el estudio de la etnicidad, la alteridad y la diferencia raza sí ha dejado de usarse como marcador científico de esas diversidades. Hay toda una corriente crítica –en la cual me adscribo– sobre el uso de raza como término científico o categoría en las ciencias sociales.

En otros momentos durante el trabajo de campo, he escuchado el término afroamericano como una apropiación más local de los debates del movimiento político, como una forma de nombrarse que ya no se centra sólo en el uso generalizado de la palabra negro sino que dialoga con las denominaciones propias del pueblo mixteco o ñuu savi, como una forma de apropiarse del genérico afrodescendientes o negros para amalgamar la identidad mexicana a una historia negada, como lo es la del pueblo negro- afroamericano.

Esta autodenominación escuchada tanto en los tres últimos Encuentros de Pueblos Negros como en comunidades de la Costa es una elaboración de la politicidad y el proceso de autoreconocimiento afrodescendiente en el pacífico sur mexicano. Recupera la postura académica y política que pugna por un cambio en las denominaciones consideradas racistas como negro.

3.11.2 Negro, una categoría en construcción

En otro sentido la palabra negro busca ser resignificada por otras organizaciones políticas en la Costa Chica. Por ejemplo, para dar sentido de pertenencia, para hablar de una colectividad que se contrapone a los pueblos indígenas de la Costa, el uso de la palabra negro reviste un significado diferente. También puede usarse como insulto, como una *forma cariñosa* de racismo encubierto, como una infantilización de los sujetos y en algunas organizaciones políticas, se usa incluso para destacar el *orgullo racial*; también se escucha negro como una forma de dar sentido a una colectividad, de identificarse con algunos grupos sociales específicos.

Así lo señala Juliana Acevedo:

Sigue siendo la falta de aceptación por desconocimiento, cuando conoces ya te asumes. Es cierto que en Collantes la gente ha conservado los rasgos más la gente se refiere más como *negro* o lo asumen y lo relacionan como con el color de la piel pero cuando esas personas de tez más clara conocen parte de sus raíces, de donde provienen... comienza a asumirse como tal, pero es eso, en desconocimiento que existe de la historia oficial ¿no? Que nos hace sentir aberración y luego toda esa carga negativa que se le pone a la palabra o al *ser de raza negra*, suena un poco loca pero mucha gente no se asume porque por esa discriminación existente, la gente utiliza *negro*, *moreno* cuando es una palabra ofensiva, cuando v con esa

combinación despectiva es cuando la gente reacciona y te contesta de mala manera [...] pero eso es parte de la cotidianidad, por eso la cultura ha sido muy importante en la lucha por el reconocimiento porque es lo que nos da identidad más que nada, *porque es lo único que nos queda, que nos liga con nuestro pasado* además no hay una historia oficial que nos diga de dónde provenimos, entonces las danzas, los versos, algunos mitos son los que nos dan nuestra identidad y nos han permitido ser un pueblo culturalmente diferenciado. Para mí es un orgullo *ser negra*. Mi imaginación de repente...a veces digo, a lo mejor provengo de Etiopía, de mis ancestros o del Congo, no sé de algún lugar importante, igual y de algún linaje importante no sé, porque no hay forma de llegar a ello. Pero por lo menos es bonito creerse que por lo menos fueron importantes. [...] nuestras raíces aun viene de África lo que tenemos más cercano es la esclavitud y aun cuando el termino *negro* este acuñado en la época colonial yo digo que es parte de lo que hay que reivindicar, porque el querer borrarlo es también querer borrar a esa gente que estuvo esclavizada y que dio la vida y que forjó parte de esta nación aun cuando no se quiera reconocer: se denominaban *negros ¿por qué no reivindicar a esos muertos?* No nada más en el discurso cuando te dan esos talleres los estudiosos, porque no reivindicarlo de esa manera? quitarle la carga negativa a esa palabra con los negros en memoria de esos africanos muertos. *Yo digo que estamos más cerca de la esclavitud que de África.* (Juliana, entrevista personal, noviembre de 2014).

Negro es también –funciona también como – una ofensa. Es una forma de usar el lenguaje de manera racista, de operar significados para hacer saber al otro -mediante la estructura del lenguaje- que se es otro pero en una condición subordinada, inferior. Sin embargo, para Butler esta forma de insulto tiene la posibilidad de hacer que el sujeto al cual se marca entre en el lenguaje, y con esto en la construcción de la realidad:

Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel que se dirige, que abre posibilidades. Si ser objeto de la alocución equivale a ser interpelado, entonces la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar ese lenguaje para hacer frente a este nombre ofensivo (Butler, 2004:17)

Pensemos entonces en negro como insulto y en la idea de Butler de hacer entrar así al sujeto al lenguaje -aunque con este argumento no busco despojar a la palabra negro de su efecto insultante, de su poder y efectos racistas sobre la subjetividad y sobre la colectividad- considero que la idea es útil para reflexionar sobre la construcción de la agencia de los afrodescendientes y también para comprender cuáles fueron las condiciones sociohistóricas que permitieron la emergencia de dicha colectividad política. Es en ese mismo sentido, que en el

caso de la Costa Chica la palabra negro tiene usos y efectos ambiguos, dependiendo de la posición del sujeto en la enunciación de la misma.

El problema de la denominación entonces, no termina con el uso de la palabra negro sino con otras formas de llamar a dicha población. Afromexicano, afromestizo y afrodescendiente son problemáticas en tanto que son modos “nuevos” en la Costa de señalar una especificidad étnica. En ese sentido, la viñeta con la cual inicio este documento permite dar cuenta de cuáles son las apropiaciones y traducciones de las “nuevas” nomenclaturas en el entramado del lenguaje, en el contexto de la Costa.

Afrodisiaco y agrodescendiente – y también escuché en Cerro Hermoso una nueva, *acromexicano*- son dos de las formas que, por principio, señalaríamos como traducciones incorrectas en el uso del idioma castellano para referirse a una identidad étnica o a una descripción racializada, por lo cual retomo el binomio traducción/ traición para pensar en los procesos en los cuales, la traducción es un deslizamiento del sentido, una modificación, una adecuación contextual de ciertas palabras:

El traductor al traducir traiciona. Pero la traición puede leerse según los grados de distorsión que la traducción produce de la voz del otro. El otro puede verse y escucharse, así como puede quedar totalmente excluido en la traducción. Por otra parte, la traición es muchas veces necesaria, pues si no se traiciona, la lógica de la pureza de determinados territorios como los de la nación, los de las disciplinas o los del género, bloquea el paso de visibilidad de las voces y discursos, en general, las representaciones del otro. (Belasteugoitia, 2017¹⁰⁷)

No uso el concepto de traducción de una manera neutral, lo pienso como una de las formas en las cuales el lenguaje opera en las subjetividades: al comunicar un entendimiento de mundo al otro, ese otro –desde su propia subjetividad- traduce la experiencia hablada que le ha sido comunicada para, desde su lugar, dar sentido a las ideas. Para Carmen de la Peza el acto de traducción es inherente a todo proceso comunicativo, al proceso de reordenamiento del sentido de los términos:

¹⁰⁷ Disponible en http://www.lai.fu-berlin.de/es/e-learning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/be_traduccion_traicion/contexto/index.html. Última consulta 9 de abril de 2017.

La lengua es un sistema de signos complejo que a la vez estructura el conocimiento del mundo y la experiencia de los sujetos y permite crear nuevos sentidos. En ese sentido, *todo acto de comunicación es uno de traducción*. Cada vez que un sujeto recibe un discurso se produce un acontecimiento de traslación, se realiza un acto de “traslado, de transferencia de sentido” (Steiner, 1995: 13) ya sea de una lengua a otra, de un sociolecto a otro, o de un idiolecto a otros. (De la Peza, 2012: 192)

Los términos afromexicano, afromestizo y afrodescendiente son parte de la política de representación que se ha construido en la Costa desde hace más de dos décadas, son parte de la movilización etnopolítica que tiene diferentes objetivos. La introducción de estas palabras en dicha región, ha permitido que se produzcan traducciones diversas sobre esas mismas palabras, como en el caso de la señora que se menciona al iniciar este documento. No hay un juicio que califique el habla de la señora sino usos que dan cuenta de cómo los sujetos negros-afromexicanos tienen un largo camino por recorrer en la lucha por el reconocimiento constitucional, social e histórico dentro de la nación mexicana; que ese camino está construyéndose con base en esfuerzos diferentes, en representaciones varias sobre lo negro-afromexicano y también, entre diferencias políticas.

Entonces, comprender el uso de palabras que suenan parecido pero que significan diferente -es decir homófonas- es una forma de traslación de sentido. La pregunta que surge de esta *traición* al castellano es por qué, por ejemplo, la pedagogía de lo nacional mexicano ha hecho de indígena, mestizo y blanco palabras igualmente polisémicas pero que tienen asidero en común para la población del país; no así afromexicano o afrodescendiente, categoría política que para algunos sujetos no comunica lo que supondríamos de ciertas personas: que comparten una historia común, un origen étnico.

Así, el proceso de identificación que construyen tanto las organizaciones y asociaciones civiles y políticas, como los pobladores de la Costa se encuentra en un proceso de incesante concatenación de significados, de pugnas sobre qué significa ser negro-afromexicano, cuáles son los espacios en los que su cultura puede ser vivida, observada y también por una interpelación a las instituciones del

Estado-nación que doten de legitimidad una existencia común: la de pueblos negros-afromexicanos.

Partiendo de la utilización que se da en algunos pueblos de la Costa Chica a la palabra negro, en términos generales que *el uso depende de la posición del sujeto respecto a la interpelación*, del contexto en el cual dicha nominación se da así como las condiciones de decibilidad ¹⁰⁸ de otros nombres como afromexicano, afromestizo y afrodescendiente.

En los últimos 20 años, el espacio de decibilidad en el ámbito nacional se ha abierto a la posibilidad de nombrar lo negro-afromexicano, permitiendo de esa forma que la identidad mexicana dejará de nombrarse a través del binomio mestizo/indígena. Otras voces, otras denominaciones generan un maderamen en el cual las alteridades existen en tanto son nombradas; o como planteara Bajtin respecto a la “teoría polifónica del lenguaje, según la cual cada acto de comunicación discursiva es un entramado de voces. El sujeto construye el sentido a partir del juego entre la palabra de todos, o sistema de la lengua, la palabra del otro y la propia palabra”. (De la Peza, 2012:192).

Así, observemos, por ejemplo el uso de *afromexicanos* en el contexto del XVI Encuentro de Pueblos Negros realizado en El Azufre, Oaxaca donde la mayoría de las personas se referían a sí mismas como afromexicanos, lo cual da cuenta de cómo las denominaciones son utilizadas de diversas maneras dependiendo el trabajo político de las asociaciones en las diferentes zonas que componen el espacio político de la Costa Chica en Oaxaca.

Las formas de nombrar no obedecen a casualidades, responden al trabajo realizado por las organizaciones sociales que impulsan no únicamente el reconocimiento político y jurídico de la población negra-afromexicana, sino una pedagogía sobre qué significa pertenecer a un pueblo étnicamente diferenciado, la

¹⁰⁸ Por condiciones de decibilidad me refiero específicamente a las formas en las cuales en lenguaje se concatena para permitir que “nuevos” signos sean admitidos en ciertas posibilidades de aquello que puede decirse, que está permitido o aquello que tiene significado; en ese sentido cabe pensar en los silencios dentro del discurso.

generación de una *comunidad imaginada* que, en un doble movimiento, se contrapone a la identidad indígena pero al mismo tiempo tiende puentes de comunicación intercultural, política y económica.

Por ejemplo en términos generales y sin resumir aquí décadas de trabajo y discusión política, para la asociación civil México Negro el acento debe ponerse en la denominación de afromexicanos, ya que se considera que esa nominación es la forma en la cual se reconoce que en la república mexicana, la ciudadanía no está compuesta únicamente por personas autoreconocidas como mestizas e indígenas, sino que existe la alteridad *afro*.

En otro sentido, para la organización civil África, denominarse *negro* es recuperar la denominación popular y usarla en un sentido político inverso: lo que se conoce históricamente como un insulto es resignificado y politizado con el término de pueblos negros, categoría política relacionada con la idea de los derechos colectivos para pueblos originarios en todo el continente.

3.11.3 Escuchar los silencios

Michel Rolph Trouillot, historiador de origen haitiano asegura que “las narrativas históricas producen, necesariamente, silencios significativos” (Trouillot, 2001:35). ¿Cuáles son los silencios del lenguaje y la narración de la historia nacional respecto a la población negra-afromexicana? ¿Cómo esos silencios habitados por el aporte de este grupo poblacional se encuentran en la narración de lo nacional-mexicano?. Tal vez la respuesta a estas preguntas reside en los espacios liminales que se generan entre la movilización política del pueblo negro-afromexicano y los estudios académicos.

A partir de la idea de que las luchas por existir y ser nombrados – como en el caso de los negros-afromexicanos- está aún en el ámbito del silencio, podremos habilitar procesos de memoria que permitan decir hoy, cuáles son los episodios de esa historia nacional que quieren ser reelaborados, reinsertados en la cadena de significación de una nueva historia nacional en tiempos de crisis; el

entrecruzamiento de las disputas por los nombres y las narrativas históricas es eminentemente político y es también el punto de encuentro entre la comunidad académica y las comunidades negra-afromexicanas.

En 2008, Israel Reyes Larrea -del entonces Colectivo África, hoy convertido en asociación civil- me dijo en una entrevista exploratoria para mi investigación de maestría, que el objetivo central del movimiento negro-afromexicano, en el cual milita, era que esos silencios pudieran escucharse. Esta figura del lenguaje, el oxímoron¹⁰⁹, la implicación que hay en el lenguaje para decir que esos silencios deben escucharse, también da cuenta de las formas de organización al interior de la movilización política del pueblo negro-afromexicano.

Trabajando durante más de dos décadas en el silencio que las articulaciones políticas nacionales imponen a los esfuerzos políticos locales, la movilización negra-afromexicana, irrumpe en el espectro político estatal y nacional exigiendo un reconocimiento constitucional como parte de las medidas de justicia y reparación que el Estado deberá tener con poblaciones históricamente silenciadas e invisibilizadas.

Como señalé al inicio de este texto, las disputas político-ideológicas en el campo de la acción del movimiento negro-afromexicano no pasan sólo por los espacios de representación política, en todo caso, lo hacen también por la vía en la cual cada organización considera que debe ser nombrada la población de origen africano y, en un segundo momento -y siempre en relación con el lenguaje- de las formas en las cuales pretenden que sea contada su historia respecto a los grandes hitos de la historia nacional.

Entonces el énfasis estará puesto en desarticular los campos semánticos que el mestizaje construyó durante todo el siglo XX entre la población mexicana y

¹⁰⁹ Oxímoron es una figura retórica que consiste en combinar dos expresiones de significado opuesto en una misma estructura para generar un nuevo sentido.

sigue construyendo en las diferentes alteridades que hay dentro de la identidad mexicana¹¹⁰. La ideología del mestizaje se basó de manera central, en la idea de una mezcla de caracteres biológicos y culturales de diversos grupos poblaciones, como el indígena, el español y el negro. Así, para los ideólogos del mestizaje, éste sería un vehículo de control poblacional que impediría observar la diversidad al interior de México; incluso los relatos históricos se sirven de esta idea para borrar a la población de origen africano y cuando ésta aparece, sólo será imaginada en la comunidad nacional como una *tachadura* en la escritura de la historia.

3.11.4 ¡Nunca más un México sin afromexicanos!

En noviembre de 2014, en la plenaria del XV Encuentro de Pueblos Negros una de las activistas más visibles por el reconocimiento de los pueblos afromexicanos repetía una frase: ¡Nunca más un México sin afromexicanos!. Esta declaración retoma una consigna utilizada a finales de la década de los 90 del siglo XX por la comandancia general del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) durante su visita y toma simbólica del estrado de uno de los recintos legislativos federales. Con el grito de *¡Nunca más un México sin nosotros!* El Congreso Nacional Indígena y el EZLN condensaron en esas seis palabras cuál era la lucha de los pueblos indígenas frente al nuevo milenio y frente a la reestructuración de la identidad mexicana.

Esas palabras resonaron fuerte no sólo en la movilización social, sino en las instituciones encargadas de administrar la diferencia como son la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI), la Secretaría de Gobernación, Conaculta y otras muchas que desde décadas anteriores acompañaban a los pueblos indígenas en el largo camino por su reconocimiento como sujetos políticos. Como señala la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, los zapatistas dejarían el lugar del *indio de museo* pero al mismo tiempo desafían la

¹¹⁰ En este punto me refiero específicamente a la construcción del siglo XX sobre la identidad nacional mexicana como homogénea, que se modificará de manera gradual a partir de los usos de los discursos multiculturalistas que hace hincapié en la necesidad de representar a la alteridad radical, que en el caso mexicano en el siglo XXI sería el indígena, la mujer, la comunidad sexodiversa y, los afromexicanos.

construcción neoliberal del *indio permitido*¹¹¹ para retomar la idea de sujetos colectivos de derecho y de un indígena que no termina en los marcos de lo estatal-nacional, sino que está presente en el mundo, como agente de su propia construcción política-identitaria.

Años después y sin estar en ningún espacio político federal, los pueblos negros-afromexicanos retoman la idea de reclamar ese lugar en la política y la historia de México. Emprenden el objetivo de estar –que su historia esté- de los libros de historia y convertirse en una etnicidad que a partir de la acción política, trabaja en los espacios liminares del “negro permitido” y/o el pueblo negro-afromexicano, como sujetos que desafían una forma de narrar y performar la nación.

Es decir, la discusión sobre las formas de nombrar, la descripción de las mismas dan cuenta también del proceso político en la Costa, aluden a la discusión académica sobre si es posible que el subalterno hable. ¿Son estos sujetos negros-afromexicanos quienes han aprendido a habitar los espacios político institucionales y académicos? Si es así, desde qué lugar pero sobre todo ¿cuáles son las formas discursivas que dan cuenta de la historia, presencia, aportes, policidad y subjetividad de la alteridad afrodescendiente en el México contemporáneo?.

Cuando escuchamos ¡*Nunca más un México sin afromexicanos!* No sólo estamos frente a las dinámicas políticas del movimiento negro-afromexicano, sino que nos hallamos ante la posibilidad de nombrarse y situarse políticamente, de interpelar al Estado nacional y a cierta sociedad civil. En ese sentido, es posible pensar el *lenguaje como acción*:

La palabra no existe más que en acto y como tal nace valorada en y por la comunidad de hablantes. Clases sociales, grupos de edad, género, diferentes entre sí, usan la misma lengua y

Como resultado, en cada signo ideológico se intersecan acentos con distintas orientaciones. El signo se convierte en la arena de la lucha de clases” (Voloshinov, 1976: 36). La comunicación discursiva es uno de los espacios de la lucha social y de clases. Los sujetos hablan y piensan desde lugares sociohistóricamente situados y las posibilidades de decir y ser escuchados son resultado de relaciones de poder/ saber socialmente determinadas (Foucault, 1970; Bourdieu, 1985).(De la Peza, 2012: 191).

3.11.5 Las resignificaciones y deslocalizaciones de la historia: 12 años esclavo

Durante el XV Encuentro de Pueblos Negros realizado en 2014 en Cuajiniculapa, Guerrero, un grupo de estudiantes de la secundaria de ese municipio, dirigido por su profesora –quien es hermana de Sergio Peñaloza, presidente de la organización México Negro- representó “*12 años esclavo*”, una variación teatral basada en la película estadounidense con el mismo nombre y la cual fue ganadora del Oscar en 2013. Esta cinta tiene como argumento central la vida de un negro libre norteamericano que en 1814 es engañado y vendido como esclavo para ser enviado a Nueva Orleans a trabajar en diversas plantaciones.

La representación se llevó a cabo en el centro de Cuajiniculapa y formó parte de la programación cultural del Encuentro, entre la que también hubo exhibición de diferentes grupos de la Danza de Los Diablos, de los apaches y el grupo de danza compuesto por mujeres jóvenes del pueblo de Collantes, Obatalá.

Alrededor de 15 estudiantes de secundaria, tanto varones como mujeres reelaboraron algunas escenas de la película. Ataviados con calzones blancos de manta, simulaban la ropa del esclavo “Solomon”, quien fue raptado por esclavistas cuando él era un hombre libre. El joven negro-afromexicano que representaba a Solomon, estaba vestido completamente de blanco, era el más alto de sus compañeros y sabía casi todos los diálogos que habían recogido de la película.

Los otros personajes, desde los dueños de esclavos hasta otros esclavos, también fueron representados por compañeros de la secundaria. La chica que representó a la esposa de Solomón, estaba vestida con faldas típicas de la región, las mismas que se arreglan para bailar las famosas chilenas, uno de los bailes de

la Costa Chica. También llevaban consigo rebozos de diferentes colores. La escena final, fue la misma que en la película: Solomón de vuelta a casa con su familia, conociendo a su descendencia.

La trama de la película fue reproducida sólo en parte por los jóvenes, quienes dieron importancia al rapto de Solomon efectuado por esclavistas, la vida de éste durante su cautiverio en haciendas de trabajo forzado, la ayuda que le proporciona un sujeto externo a dicho espacio y finalmente, el regreso del héroe a la casa familiar.

Pero ¿cuál es la relación entre las formas de nombrarse y la representación teatral? Siguiendo la idea de actos de comunicación como actos de traducción y, finalmente como formas de apropiación de narraciones, está claro que la puesta en escena de *12 años esclavo* en el marco del programa cultural del Encuentro de Pueblos Negros responde a una cuestión de reinención y reappropriación de una memoria externa. En otras palabras, la reelaboración de la *esclavitud* como signo común entre los afroamericanos y los afromexicanos es parte de las traducciones, traslaciones y traslapes de la cultura global en entornos locales.

Por otro lado, parece importante recalcar en esta entrada el hecho concreto de que en México, las narraciones sobre el arribo de la población de origen africano así como sus aportes y actos de vida cotidiana están escasamente trabajados fuera del ámbito de la historia y la antropología; esto es, en México no existen narrativas en la *cultura popular* que den cuenta de la vida de los pueblos negros-afromexicanos. Ante la falta de elementos populares que presenten una visión cotidiana de dichos pueblos, ante la falta de una *historia pública*¹¹² de la población negra-afromexicana, es que este tipo de productos comunicativos son reelaborados en los espacios de participación política en la Costa Chica.

Como en el caso de la mujer que asegura que los *afrodisíacos* bailaban artesa en el centro de Jamiltepec, en esta representación y reelaboración de un

¹¹² Por historia pública (Rufer, 2010) entiendo aquellas narraciones sobre el pasado que son parte de la pedagogía de lo nacional y que permiten a los sujetos realizar actos performáticos para habitar la nación, como son las ceremonias semanales a los símbolos patrios, las fiestas patrias de cada septiembre, la entonación (casi siempre de manera formal) del himno nacional, así como otro tipo de actos.

producto comunicacional como una película de cine, multipremiada y por ende, multiexhibida en diferentes contextos, existe una reapropiación de los discursos mediatizados que pretenden narrar la historia. El espacio político que representa el Encuentro de Pueblos Negros tiene diferentes usos entre la población de la región, así como entre los asistentes externos —en su mayoría activistas de otras causas, músicos, antropólogos y estudiantes— dado que por su trayectoria política, es el espacio de encuentro de diversos colectivos negros-afromexicanos.

En este caso específico podemos observar cómo la construcción de discursos sobre el pasado, la memoria y *la ancestralidad*¹¹³ están mediados por el poco o nulo interés de las instituciones del Estado por proveer de información adecuada y contextualizada sobre la historia nacional. Y de lado de las organizaciones, es también una muestra de cuáles son los discursos que integran en la construcción y en la resignificación de la categoría etnopolítica “negro-afromexicano”: muchos de los contenidos de ancestralidad y origen responden a las descripciones que la historiografía mexicana ha relatado sobre las poblaciones de origen africano en el territorio nacional, aunque también están presentes elementos de la cultura popular tanto nacional como global.

Las formas de nombrar y nombrarse en el espacio político de la Costa Chica aparecen como espacios de inclusión y exclusión de una población que históricamente fue borrada, tachada o ignorada por la narración nacional hegemónica; es en este momento histórico y en particular en el espacio que se vive en la política entre asociaciones y organizaciones negras-afromexicanas que considero central *pensar la denominación como un campo de lucha* que da cuenta del propio proceso de identificación/emergencia étnica, de sus pugnas internas y externas así como de su representación frente a las instituciones del Estado-nación al cual están interpelando. Desde mi perspectiva no hay una forma correcta

¹¹³ La ancestralidad, en el caso de los pueblos negros-afromexicanos, me ha sido relatada en diferentes entrevistas como origen de la diferencia entre éstos pueblos, los mestizo y los indígenas. Una parte importante del discurso de los activistas negros-afromexicanos está relacionada con la posibilidad de *construir y reconstruir* una ancestralidad negada o invisibilizada en la historia nacional.

para llamar a dicha población, sino que hay una disputa por dotar de significado a cada una de las denominaciones que se generan al interior de la movilización.

La traducción/ traición de ciertos conceptos e historias en la Costa Chica son formas de apropiación de los argumentos de la movilización política que aún no se encuentra naturalizada o concatenada a las significaciones que se performan en la vida cotidiana de las poblaciones costeñas. Así, este análisis sobre las apropiaciones de categorías políticas, nos permiten observar el proceso de identificación más allá de las miradas que aseveran que existe una distancia extrema entre los líderes, las organizaciones y la población costeña.

Es importante pensar en las diversas formas de politicidad que se observan en el proceso de identificación afrodescendiente, mismas que van desde las formas de nombrar, la participación política estructurada a partir de la militancia activa y por último, la de las formas de participación política en las danzas, en las obras de teatro, en la reelaboración de memoria colectiva respecto a una *ancestralidad africana* y por último, en la inserción de nuevos signos: desde lo corporal como lo es la Danza a Obatalá de lo que se pretende fijar como el sentido de lo negro-afromexicano hasta las propuestas legislativas de reconocimiento jurídico de la población mencionada.

El proceso político de la población afrodescendiente en Costa Chica continúa generando nuevos encadenamientos de discursos presentes en la región. En los espacios liminales, es decir en zonas fronterizas, es que podemos observar si dichos discursos, si los encadenamientos están presentes en la imaginación de los sujetos negros-afromexicanos: por eso, tanto las palabras de la señora al nombrar a los *afrodisiacos* como la reelaboración de los discursos sobre las narraciones de la historia son parte integral y explicativa del proceso político que centra en lo étnico una demanda de reivindicación de grupos subalternos en la construcción identitaria mexicana.

En ese sentido, me parece importante observar como desde las autodenominaciones se busca cambiar el sentido peyorativo y racista que las palabras *negro* o *moreno* tienen en la sociedad mexicana, no sólo por considerarlos radicalmente diferentes a la identidad mexicana sino por la marca de clase que se impone a través del color de piel y la región de origen. También considero central comprender que la inserción y utilización de nuevas denominaciones en la Costa son parte de una práctica política que a través del orgullo étnico busca una valoración positiva fuera de la región costa; esto es, al nombrarse como pueblo negro, afromexicanos o afrodescendientes la plataforma por el reconocimiento constitucional de este sector poblacional busca mostrarse ante el Estado-nación como una alteridad reconocible por las instituciones mexicanas, con el objetivo de combatir el racismo y el olvido al que históricamente han estado sometidos.

3.12 Procesos de vida, muerte e invención reencantada en la Costa Chica

Mama Geña, la última partera de Morelos fue enterrada con una mortaja de santa. El pueblo la despidió como se recibe la vida: de forma colectiva, con comida, trago y procesiones. El encantamiento de lo político en la Costa Chica pasa porque tanto los entierros, los días de muertos y las nuevas danzas que recogen la experiencia de una generación nacida y crecida en la intersección del borramiento de lo negro y la exponencial vitrina a la que han sido expuestos, danza a Obatalá, una deidad afrocubana que no reivindican pero que sí transporta a las jóvenes a África, la tierra lejana de donde vinieron sus ancestros.

¿A quién le danzan los Diablos y a quién las Obatalá?, ¿cómo interpretar los movimientos corporales, la imaginación y la experiencia de los danzantes? Hacer más denso un análisis de las danzas implicaría recortar la experiencia en la Costa Chica a un trabajo de campo que buscó cruzar teoría con “campo” y lo que pasó en el tiempo que viví la Costa fue que mi experiencia académica se descentró y se reorganizó a través de los afectos, a través de la sensación de que participar en las danzas no era convertirlas simplemente en *repertorio* sino que a cabalidad las

epifanías en Morelos, Collantes, La Boquilla, Lagunillas, El Azufre me llevaron a cuestionar la construcción de mi mirada.

Rita Segato señala

El lugar en esta reconexión, antes ocupado por el ritual, ahora es ocupado por la interpretación, por el periplo racional que desarticula la experiencia. Surge así el modo eminentemente desritualizador de la comprensión iluminista. Llega a pareernos que sólo quien “comprende” a la manera iluminista coloca la experiencia en su contexto preciso, y que solamente a través del sentido la experiencia cumple su destino.

Vemos ejemplos de este vaciamiento de la experiencia en nuestra vida cotidiana. El alumno de ciencias que, enfrentado al desafío de defender su tesis, encoge los hombros y dice, para alentarse o tranquilizarse, “es un ritual de pasaje”, me deja pensando. Él quiere decir “es *solamente* un ritual de pasaje” o “es nada más que otro ritual de pasaje”, mientras que ningún auténtico nativo de cultura alguna diría o pensaría nada parecido, so pena de dejar inmediatamente de serlo. El entrenamiento científico al que este alumno ha sido sometido le ha dado acceso a una categoría por medio de la cual “comprende” o mejor, se distancia de las propias circunstancias por las que atraviesa. Lo que él hace con esta categoría es interponerla como escudo entre sí y su experiencia vivida. De hecho, este alumno ya no conseguirá acceso al ritual de pasaje que le corresponde, no cruzará el umbral que lo separa de otra vida, y estará condenado a vivir en un mundo achatado, siempre igual a sí mismo. El significado se ha interpuesto entre él y la experiencia. Hay algo profundamente mortífero en esta modalidad de comprensión... A no ser que el modo del ritual, por una vía enigmática, consiga esperarlo y sorprenderlo en un punto del camino en que su intelecto se encuentre precisamente desprevenido. Permanentemente realizamos esta operación desacralizadora” (Segato, 2016: 49)

Desde el entierro de Mama Geña hasta el Encuentro de Pueblos Negros 2016, la relación establecida con los activistas y no activistas de la región estudiada ha estado llena de momentos particularmente especiales, de un profundo aprendizaje de otras formas de habitar el mundo y de hacer política: a través de los juegos, a través de la palabra, la estrategia, la confrontación, el afecto pero siempre apostando por una forma en la cual la vida no sea únicamente racional y explicativa.

Por esas razones, mi “interpretación” de las danzas y de lo que los jóvenes “sienten” cuando performan están puestas siempre en términos de la relación que dichas danzas establecen con el movimiento político. Las jóvenes de Obatalá

conquistaron un espacio de participación política a través de dejarse encantar por el mito de aquello que viene de África; los Diablos se encargan de bailar cada día de muertos para participar de un juego comunitario, para recordar a sus difuntos.

Mi lectura reorganiza estas experiencias en relación con la construcción de una identidad étnica pero no busca significados mágicos, atávicos, ancestrales dado que la magia de estas danzas reside en la performatividad misma de los sujetos que las realizan para dar cuenta de su propia existencia en un contexto nacional de violencia, despojo y extractivismo de su cultura.

4.- Conclusiones

El proceso de movilización política de la población negra-afromexicana en la Costa Chica de Guerrero continúa generando diversos y acalorados debates tanto en el ámbito académico como en el activismo¹¹⁴; como señalé en las páginas anteriores estos dos espacios se vinculan de maneras diferentes y hasta contradictorias al movimiento político y son, actores centrales del proceso de etnogénesis que se vive en la zona desde finales de la década de los 90 del siglo XX.

La tesis central de esta investigación sobre la cultura como recurso en la movilización así como la constitución de una cultura del pasado permitieron una mirada compleja sobre el proceso que permitió la construcción de una estrategia metodológica y teórica sobre el proceso político que da cuenta no solamente de manera descriptiva del movimiento político sino que identifica cuáles son las apuestas colectivas de los pueblos negros-afromexicanos frente a los cambios que el Estado-nación en México registra respecto a su relación con las alteridades nacionales.

Frente a las políticas multiculturalistas o frente a las propuestas autonomistas respecto a la identidad en el México contemporáneo, el ejercicio de las plataformas de organización en la Costa Chica es buscar un camino propio que tome en cuenta las diferencias en términos de construcción histórica y cultural de raza, clase y origen. El uso de la Danza de Diablos para fines políticos es una de las diferentes formas en las cuales dichos colectivos retoman, por ejemplo, los usos que se hicieron históricamente de las danzas para generar una identidad nacional, estatal o regional durante el periodo posrevolucionario. El uso de la Danza de los Diablos como una marca indeleble sobre la identidad negra-

¹¹⁴ En el ámbito del activismo negro-afromexicano en la Costa Chica asiento una vez más que desde mi perspectiva, éste no sólo se compone por los participantes de las diferentes organizaciones y asociaciones civiles que trabajan para el reconocimiento constitucional, sino que aquí están incluidos las formas de participación política diferenciada entre la logística de los diferentes encuentros políticos sobre lo negro-afromexicano en la Costa, los danzantes, los gestores culturales, los participantes del entramado político de lo que se practica en la región como negro-afromexicano o afrodescendiente.

afromexicana es uno de los elementos centrales de la política de corte cultural que sostiene las prácticas políticas de los afrodescendientes mexicanos, permitiendo ensanchar los propios derroteros de la movilización política.

El uso pedagógico y performativo de Los Diablos en los entornos extracomunitarios es también una de las formas en las cuales las plataformas políticas costeñas le dan sentido identitario a las demandas de reconocimiento político para la población negra-afromexicana, a través de la exhibición de una cultura y unas tradiciones diferenciadas respecto a lo “indígena” y lo “mestizo”, se genera una identidad novedosa respecto a las matrices étnicas, raciales (pensadas desde una perspectiva racializada que evitó utilizar un lenguaje racista) y culturales fincadas en el siglo XX y, que predominan aún entre los diversos sectores sociales mexicanos.

Una danza que produce una diferencia étnica a través de su exhibición en circuitos políticos específicos, el movimiento negro-afromexicano logra la visibilización de su existencia y también, genera un proceso de *nominación* en el cual no sólo están las organizaciones sino el gran espectro de actores del movimiento afromexicano: en esas luchas por nombrarse, ser nombrados reside la potencialidad de las diversas discusiones políticas e incluso, el proyecto que se construye sobre lo negro-afromexicano más allá de los lindes de la Costa Chica.

Otro de los elementos centrales de esta movilización es la *constitución de una cultura del pasado*, basada en la construcción de narraciones y discursos sobre la ancestría y el origen vinculado a África. En este ejercicio de ancestralidad no relacionada con los discursos sobre pueblos originarios, pueblos primeros, observé que el movimiento negro-afromexicano inició una discusión respecto a la diferencia basada en argumentos raciales, es decir, que la primera característica que se necesitaba para ser parte del pueblo negro-afromexicano era el color de la piel. Con el paso del tiempo, la proliferación de discursos y prácticas, las organizaciones registraron cambios importantes en la definición y características de lo negro-afromexicano. Entre algunas que distingo, es atender las prácticas cotidianas en términos de religiosidad, comercio, fiesta, parentesco, territorio ya

que allí se pudo observar que la presencia de “lo indígena” (ñuu saavi en el caso de los pueblos en los cuales realicé trabajo de campo) es parte de la propia identidad afromexicana, en el caso de la Costa Chica.

Así, las diferentes organizaciones y asociaciones fueron dejando de lado las cuestiones relacionadas con el color de la piel, para decantarse por una perspectiva cercana a las prácticas culturales híbridas que hoy se dan en los pueblos costeños. Asimismo, el tema del origen africano sigue presente como el argumento central de la afrodescendencia, pero incluso se generaron nuevas prácticas que dan cuenta del cosmopolitismo de la movilización: la Danza a Obatalá no es significada sólo como una tradición inventada en los términos de Hobsbawn también da cuenta de los procesos de transnacionalización de los discursos afrodescendientes, específicamente de aquellos que se encuentran en las postrimerías del siglo XX en América Latina frente a otro tipo de discursos, como el de la población afroamericana de los Estados Unidos.

La lucha por el reconocimiento de la población negra-afromexicana no es una emergencia en el vacío. Este proceso político está acompañado de diversos elementos endógenos y exógenos que responden a ciertas presencias, ausencias, silencios y discursos estructurados que funcionalizan la etnicidad y la diferencia como mecanismos de conexión y modernización de la Costa Chica. La migración, el Estado multicultural, las rupturas respecto a la identidad nacional homogénea son, entre otros esos mecanismos de conexión y modernización que permite el funcionamiento del engranaje por parte de las instituciones del Estado, que encarna las políticas del Estado-nación mexicano en la región.

Sin embargo, esos mecanismos no se reducen en su relación con la población al binomio de opresión-resistencia tan presente en ciertas lecturas sobre disputas políticas, sino que son posibles de habitar de diversas formas por la gente costeña en este caso, o en otras palabras la relación que se establece con dichos mecanismos está siempre mediada por la fuerza-acción performativa de los sujetos nacionales en contextos locales.

La memoria o el pasado, no sólo referirán a la esclavitud, ya que en muchos sentidos la movilización que hoy busca espacio como étnica, antes estuvo relacionada directamente con la confrontación por la tenencia de los recursos naturales (tierra) así como por el poder económico y político en la región.

Los usos políticos del pasado en la concreción de un repertorio negro-afromexicano pueden observarse nítidamente en las formas de performar la Danza de Los Diablos y en la Danza a Obatalá. Con diferentes recursos, estas dos coreografías o juegos dan cuenta de las disputas y construcciones de un pasado esclavista o cimarrón, juegan con el binomio de *originario o descendiente*, de una modernidad de otro modo, construida a través de las pistas sobre la diferencia en su color, la estigmatización mediante la que históricamente-junto con los indígenas- han sido alterizados a través de la enunciación de ciertas virtudes (la fuerza, la seducción, la hipersexualización) así como de sus defectos (violencia, pereza).

En el ámbito de la academia continúan los debates sobre las formas en las cuales se debe nombrar al negro vivo: afromexicano o afrodescendiente, para dar cuenta de una sociedad que no discrimina al utilizar el término negro. Las organizaciones, de su lado, se implican en el debate a partir de usos diferenciados y accesos a recursos además del acercamiento a las formas de narrar la historia.

Las investigaciones históricas siguen buscando a los negros-afromexicanos en los archivos a través de las nominaciones sobre calidad/color; la comunidad antropológica dejó de buscar huellas de africanía y observa cómo los afromexicanos se insertan en los procesos políticos- culturales de la región.

De su lado, las instituciones del Estado encargadas de administrar la diferencia y la emergencias poscoloniales, contribuyen al debate a través de la elaboración y publicación de libros como *El pasado de Ana*, un cuento para infantes que narra la historia de discriminación de una mujer afromexicana en la capital del país. A través del cuento, se conoce su historia y la historia de *su gente*; los congresos de los estados, buscan incluir a la población negra-afrodescendiente en las constituciones locales y mediante la creación de espacios

burocráticos que son una cuota a los activistas de las organizaciones, introduciendo así, diferencias y competencia en la plataforma política.

El Censo de Población y Vivienda de 2020 en México acarrea diversas preguntas importantes para la relación entre el Estado y la población afrodescendiente: la primera de ellas es la propia presencia de una pregunta que permita dar cuenta, en términos de porcentajes poblacionales, sobre la presencia de personas consideradas como negras, morenas, afromexicanas o afrodescendientes en el México actual; la segunda de las interrogantes es cómo y quién definirá los criterios de adscripción y autoadscripción de la población negra-afromexicana.

Por un lado, están las diversas plataformas políticas que tienen visiones diferentes sobre la nominación y también, se encuentra la academia en su revisada y revisitada relación con el Estado mexicano. La importancia de nombrarse como ya señalé, pasa por conocer cuáles son las disputas político-ideológicas en el movimiento afrodescendiente pero en el caso del censo poblacional también redirige la pregunta a la forma y el fondo de la política de Estado frente a la diferencia.

En medio de una crisis política institucional a niveles desconocidos para el Estado mexicano, el tema de la diferencia dejó de ser un accesorio para el diseño de políticas públicas y cumplimiento de tratados internacionales, puesto que los diferentes discursos de la alteridad dejaron de ser puestos únicamente en la etnicidad para iniciar procesos de subjetivación entre diversos sectores sociales como son los jóvenes, el movimiento LGBTTIQ+, las personas con discapacidad, las mujeres, el feminismo, las víctimas que *aparecen* en el espectro de la diferencia y la alteridad como sujetos sociales que buscan diálogo pero sobre todo, políticas de reconocimiento y reparación por haber sido dejados en el olvido y la desatención estatal.

Las personas negras-afromexicanas se encuentran cuestionando también la narrativa histórica posrevolucionaria a través del reconocimiento de su aporte a la constitución del Estado mexicano. Hasta el momento, las instituciones que han

escuchado esta demanda, son las encargadas del combate a la discriminación y a la investigación sobre el pasado y la alteridad en el país, es decir, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) sin que los contenidos educativos se hayan modificado, por ejemplo, en los libros de texto o en los discursos museísticos sobre el origen y el pasado común.

La movilización en la Costa Chica no puede ser leída sólo en términos de las políticas multiculturales o su supuesto reverso, el autonomismo; tampoco podría ser observada desde la óptica de la militancia y el activismo común o normativo en ciertas plataformas políticas, dado que las acciones propias de las personas afrodescendientes en México que están vinculadas al reconocimiento de dicha población han generado una propia agenda sobre su reconocimiento constitucional e histórico, agenda que se basa en la reelaboración, relectura y reapropiación de discursos y políticas estatales, debates académicos, formas folclorizantes de la cultura, narraciones sobre el pasado común, todas éstas puestas en escena en un momento histórico específico en México en el cual la diferencia se intenta convertir en mercancía.

Considero entonces que esta movilización buscará diversas formas mediante las cuales encausar y reimaginar su historia y su pasado. Asimismo, la población negra-afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca también se encuentra precarizada en términos de acceso a los derechos humanos básicos, ya que no es inmune a las políticas de saqueo y control securitario que impulsa el Estado-nación mexicano en diferentes regiones con riqueza biológica, cultural y económica. Por tanto, desde la perspectiva de esta investigación nuevos sujetos políticos –como las mujeres y los jóvenes, migrantes- darán a la movilización nuevas preguntas para seguir caminando y construyendo su propia identificación, su pasado, sus costumbres y sobre todo, el futuro que añoran.

5.-Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1981[1946]) La población negra de México: Estudio etnohistórico. Centro de Estudios del Agrarismo en México- Secretaría de la Reforma Agraria. México.

(1985[1958]) Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro. Fondo de Cultura Económica. México. 237 pp.

(2005). La presencia del negro en México. *Revista del CESLA*, Sin mes, 351-367.

Alcántara López, Álvaro (2016) Ombligo con ombligo... o algunas notas sobre la invención del discurso sobre “lo negro” en los sones de la tierra de la segunda mitad del siglo XVIII en La presencia africana en la música de Guerrero de Carlos Ruiz Rodríguez (coordinador). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura. Ciudad de México, México. 216 pp.

Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt lute books. San Francisco. 300p.

Arce, Yissel (2016) Interpelaciones desde los estudios culturales. Trayectorias visuales sobre raza y nación” en Estudios culturales y nación. Debates desde la poscolonialidad. UAM/ Itaca. México. 256 pp.

Araujo, Alejandro (2015) *Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación*. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla en Nación y alteridad mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional de Daniela Gleizer y Paula López Caballero, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México.

Aroch Fugellie, Paulina (2015) Promesas irrealizadas: el sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo. Universidad

Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Palabra de Clío, Siglo XXI Editores. Ciudad de México, México.

Augé, Marc (2004) *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Gedisa Editorial. Barcelona. 188 p.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Fondo de Cultura Económica. México. 214 pp-

Belausteguigoitia, Marisa. "Traducción/traición" February 26. En http://www.lai.fuberlin.de/es/elearning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/index.html. Alemania: 2006.

Bhabha, Homi K. (2011[1994]) *El lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires, Argentina. 308 pp.

Blázquez, Gustavo (2000) *Exercícios de apresentação: antropologia social, rituais e representações* en *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar* de *Ciro Flamaron y Jurandin Malerba*. Papirus Editora, Brasil.

(2014) *¡Bailaló!: género, raza y erotismo en el cuarteto cordobés*. Editorial Gorla, Buenos Aires, Argentina. 240 p

Butler, Judith (2004) *Lenguaje, Poder e Identidad*. Editorial Síntesis. Madrid. 271 p.

Briones, Claudia (2005) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*

(2015) *Madeiras de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina en Nación y alteridad mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* de *Daniela Gleizer y Paula López Caballero*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México.

Campos, Luis Eugenio (1999) *Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica* en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. II Mesoetnias*. INI/Conaculta/INAH. México.

Cantú, Norma y Aída Hurtado (1987). Introducción en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt lute books. San Francisco. 300p.

Castellanos, Laura (2008) *México armado 1943-1981*. Ediciones Era, Distrito Federal, México 383 pp.

Carlson, Marvin (2004) *What is performance?* En *The performance studies reader* compilado por Henry Bial. Routledge, Londres/Nueva York.

Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina. 296 pp.

Coronado, Bibiano (2007) *Entre la espada y la pader*. Programa de Difusión Cultural del Ayuntamiento de Ometepe, Guerrero. México

Cunin, Elisabet (2014) *Administrar los extranjeros: raza, mestizaje, nación. Migraciones afrobeliceñas en el territorio de Quintana Roo, 1902-1940*. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social. México. 294 pp.

(2015) *Extranjero y negro. El lugar de las poblaciones afrocaribeñas en la integración territorial de Quintana Roo* en *Nación y alteridad mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* de Daniela Gleizer y Paula López Caballero, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México.

De la Peza Cásarez, Carmen (2012) "Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal" en *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* España: Editorial Gedisa.

(2009) *Memoria (s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*. Prometeo Libros. Argentina.

Díaz Cruz, Rodrigo (2008) La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología del performance. Nueva Antropología, vol. XXI, Núm. 69, julio diciembre. 33-59. México.

Escolar, Diego (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo Libros. Argentina.

Fabian, Johannes (1983) Time and the Other. How anthropology makes its object. Columbis University Press. New York. 197 pp.

Fanon, Frantz (2009) Piel negra, máscaras blancas. Ediciones Akal, España. 328 pp.

Federici, Silvia (2013) La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común. Escuela Calpulli, México. 180 pp.

(2013) Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Pez en el árbol. México . 412 pp.

Flanet, Veronique (1977) Viviré si dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista. México.

Goldberg, T. David (2014) *Reverberaciones raciales* En Teoría del Color. Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la Universidad Nacional Autónoma de México. México DF 95 p

Gonzalbo, Pilar (2012) *La trampa de las castas*. El Colegio de México. México, DF.

Guber, Rossana (2004) *El salvaje metropolitana. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, México.

Gutiérrez Martínez, Daniel (coordinador) (2006) Multiculturalismo: perspectivas y desafíos. Programa de Posgrado en Ciencias Políticas, UNAM, El Colegio de México, Siglo XXI Editores. Ciudad de México, México. 328 pp.

Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev Clausen (coordinadores) (2008) *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI Editores, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Sonora. Ciudad de México, México. 430 pp.

Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos. Barcelona.

Hale R, Charles y Rosamel Millamán (2006) *Cultural agency and Political struggle in the Era of the Indio Permitido* en *Cultural agency in the Americas* editado por Doris Sommer. Duke University Press, Estados Unidos.

Hall, Stuart (2010) *Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador Envión Editores. Colombia-Ecuador. 622 pp.

Hartman, Saidiya (2001) *El tiempo de la esclavitud en Saurabh Dubhe*, El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad. El Colegio de México. México.

Hoffman, Odile y Gloria Lara (2012) *Reivindicación afromexicana: formas de organización de la movilización negra en México en Las poblaciones afrodescendientes de américa latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, edited by M. J. Becerra, D. Buffa, H. Noufoury and M. Ayala. Córdoba: Universidad Nacional Tres de Febrero. Consultado en <http://www.cea2.unc.edu.ar/afrika-orientemedio/libros/afrodescendientes/03Odile-Hoffmann-y-Gloria-Lara-Millan.pdf> (última revisión 25 octubre 2015) (2008) *Africanos en América*.

Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores. España.

Juárez Huet, Nahayeilli, De “negro brujo” a patrimonio cultural: circulación transnacional de la “tradición orisha” *Desacatos* [en línea] 2017, (Enero-Abril) :

[Fecha de consulta: 8 de abril de 2017] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13949642005>> ISSN 1607-050X.

Lachatañeré, Rómulo (2004) Manual de Santería. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Landers, Jane (2001) La cultura material de los cimarrones: los casos de Ecuador, La Española, México y Colombia en Rina Cáceres (comp) *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José. 487 p.

Lara, Gloria (2012) *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de Cultura y Artes de Oaxaca/ Fundación Alfredo Harp Helu. Oaxaca.

Lizama Quijano, Jesús (2006) La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (Ciesas). México DF.

Lomnitz, Claudio (1995) Salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano. Joaquín Mortiz. México.

(2006) Idea de la muerte en México. Fondo de Cultura Económica (FCE). México.

López Caballero, Paula (2015) Las políticas indigenistas y la “fábrica” de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952) en Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional, coordinado por Daniela Gleizer y Paula López Caballero. UAM Cuajimalpa y Ediciones E y C. México. 442 pp.

Lora, Claudia (2000) Los Diablos juguetones, un acercamiento al aspecto lúdico de la Danza de Los Diablos. Tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Luna, E. G. (2013). Aproximación al estudio del ritual encarnado: Los Diablos de Collantes, la Guelaguetza en Oaxaca y otros cuerpos dialógicos (Tesis de Maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico). FLACSO Sede Ecuador, Quito.

Machuca, Antonio y J. Arturo Motta (1993) La danza de los diablos en Collantes, Oaxaca". *Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 40: 24-38. México.

Mariátegui, Carlos (2007[1928]) Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela. 470 pp.

Martínez Montiel, Luz María (2008) Africanos en América. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba. 537 pp.

(1995) Presencia africana en Sudamérica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. 654 pp.

(2010) Afroamérica, la tercera raíz. Instituto Veracruzano de la Cultura, México. 127 pp.

Masferrer León, Cristina (2014) Aquí antes se llamaba Poza Verde, Conocimientos de los niños de Costa Chica sobre su pueblo y lo negro. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tesis de Maestría en Antropología. México.

Mbembe, Achile (2016) Crítica de la razón negra. Futuro Anterior Ediciones, NED Ediciones. Buenos Aires, Argentina. 288 pp.

Mezzadra, Sandro (comp)(2008) Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales. Editorial Traficantes de Sueños, Madrid.

Moedano, Gabriel (1988) "El Corrido entre la población afromestiza de la costa chica de Guerrero y Oaxaca". En *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, 119-128, Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura.

Morgan Teasdale, James (2016) *Cuerpo rebelde, raza indomable. Nativos americanos y negros africanos: construcciones raciales en la Inglaterra del siglo XVI*. La Cifra Editorial. Ciudad de México, México. 87 pp.

Moreno Figueroa, Mónica y Emiko Saldívar (2014) *Faces of mestizaje: Ethnicity and race in México* en Telles, Edward *Pigmentocracies. Ethnicity, race, and color in Latin America*. The University of North Carolina Press.

Motta Sánchez, J. Antonio (2006) "Tras la heteroidentificación. "El movimiento negro" costachiquense y la selección de marbetes étnicos". *Dimensión antropológica*, México, INAH. Volumen 38 septiembre-diciembre, año 13. Disponible en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=434>.

(2016) *La Danza de Los Diablos costachiquense y su africanía subsahariana bajo el escrutinio del tambor de fricción (bote, tigrera, ndiii) en la presencia africana en la música de Guerrero* de Carlos Ruiz Rodríguez (coordinador). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura. Ciudad de México, México. 216 pp.

Naveda, Adriana (2001) *De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609-1735* en Rina Cáceres (comp) *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José. 487 p.

Pérez Montfort, Ricardo (2007) *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. 10 ensayos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 324 pp.

Pernasetti, Cecilia (2009) *Acciones de memoria y memoria colectiva. Reflexiones sobre memoria y acción política en Memoria (s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*, coordinado por María del Carmen de la Peza. Prometeo Libros. Argentina. 288 p

Quecha Reyna, Citlali (2011) Cuando los padres se van: Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca. Tesis doctoral. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

(2015) “La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial” pp. 101-148 en Anales de Antropología, volumen 49-II, julio-diciembre de 2015. Universidad Nacional Autónoma de México.

Quijano, Anibal (200) “¿Qué tal raza?” en Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales 2000. Vol. 6 Número (enero-abril del 2000) 37-45. Caracas, Venezuela.

Restrepo, Eduardo (2004) Políticas del conocimiento y alteridad étnica. Universidad de la Ciudad de México.

Reyes Larrea, Israel (2008) Costumbres y tradiciones de los pueblos negros de la Costa Chica de Oaxaca. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; gobierno del estado de Oaxaca. México. 67 pp.

Rojas Sánchez, Alejandro Leoncio (2007) Antecedentes históricos de la Danza de los Diablos de Collantes compilado por Leoncio Alejandro Rojas Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (Pacmyc) de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta). México.

Rufer, Mario (2010) La Nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales. El Colegio de México. México.

(2010a) La Nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales. México: El Colegio de México.

(2012) El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial en Berkin, Sarah y Olaf Kaltmeier En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales. Gedisa.

(2012a) *Silencio y secreto Raza, mirada y colonialidad en el interior argentino* en Grewe, David; Grebe, Marc-André (eds). Movilizando Etnicidad. Políticas de identidad en contienda en las Américas. Pasado y Presente, Vuervert-Verlag, Berlin.

(2013) Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales. Conacyt, Itaca. México. 301 p.

(2016) *Introducción: estudios culturales, nación y crítica poscolonial* en Rufer, Mario y Carmen De la Peza Estudios culturales y nación. Debates desde la poscolonialidad. UAM/ Itaca. México.

Ruiz Rodríguez, Carlos (coordinador) (2016) La presencia africana en la música de Guerrero. Estudios regionales y antecedentes históricos-culturales. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). México. 216 pp.

Said, Edward (1996[1989]) Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología en Beatriz González Stephan (comp) Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico. Nubes y Tierra, Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela.

Schechner, Richard (2012) *Estudios de la representación*. Fondo de Cultura Económica, México DF. 529 p.

Segato, Rita (2007) La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Argentina: Prometeo Libros.

(2016) Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a los sagrado en Frida Gorbach y Mario Rufer, (in)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura. Universidad Autónoma Metropolitana y Siglo XXI Editores. México.

Soley Beltrán, Patricia y Leticia Sabsay (2012) Judith Butler. Lecturas sobre la performatividad. Editorial Egales. Barcelona, España.

Spivak, Gayatri (2003) ¿Puede hablar el subalterno? Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia

Tamagnani, María Lucia (2010) Performance y políticas culturales en la inauguración del Museo Superior de Bellas Artes “Evita Palacio Ferreyra”. Trabajo final de licenciatura. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Taylor, Diana y Marcela A. Fuentes (2011) *Estudios avanzados del performance* /ed. e intro. general de Diana Taylor, ed. e introd. de cada capítulo de Marcela A. Fuentes ; trad. de Ricardo Rubio, Alcira Bixio, Ma. Antonieta Cancino y Silvia Peláez—México : FCE, IHPP, TSA, NYU.

Tibon, Gutierre (2014[1961]) *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triquis*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Telles, Edward (2014) Pigmentocracies. Ethnicity, race, and color in Latin America. The University of North Carolina Press, Estados Unidos.

Trouillot, Michel Rolph (2011) Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno. Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.

(2011a) *Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje* en Tabula Rasa, número 14, enero – junio 2001. Páginas 79-97.

Ugalde, Israel (2011) *La insurgencia de Morelos en la Costa Chica de Oaxaca, 1810-1815*. Tesis de maestría en Historia del programa de posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Urías Horcasitas, Beatriz (2007) *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Editorial Tusquets, México.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2006) Mujeres de origen africano en la capital novohispana siglos XVI y XVII. Instituto Nacional de Antropología en

Historia- Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México; México.

(2011). Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente. *Cuicuilco*, Mayo-Agosto, páginas 11-22.

(2016) Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. En *Anales de Antropología*. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, vol 50, II. México.

Vinson&Vaughn (2004) *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Centro de Investigación y Docencia Económicas/ Fondo de Cultura Económica. México.

Wieviorka, Michel (2003) *La diferencia*. Plural Ediciones. La Paz, Bolivia. 2008 pp.

Yúdice, George (2008), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. España, Gedisa.

Anexo

Organizaciones políticas de la Costa Chica mexicana

México Negro, la primera organización civil en la Costa Chica de Guerrero que empezó el trabajo activista por la construcción de una subjetividad negra-afromexicana inició talleres desde la perspectiva de la cultura y el arte, como señala Iván¹¹⁵, pintor de Collantes:

Bueno yo tenía 18 o 19 años cuando comencé [a asistir a los talleres de pintura] con Mario González, encargado del taller El Cimarrón. Yo iba a trabajar a la papaya pero regresé como lo una o dos de la tarde y estaban ellos dando talleres, me les quedé viendo y me preguntaron ¿quieres pintar? me dieron un papel y pinturas; ya termine se los doy ya la semana se van a ellos ya regresan este... Mario llegó buscándome a la casa, yo estaba trabajando y me dice mi mamá:

-Iván creo que te vinieron a buscar

-¿Quién?

-Un pintor dice, que si quieres ir a acompañarlos a un campamento de pintura, si dice que les gusta el trabajo que les hiciste que les gustó mucho; te están invitando pues, nos están invitando una semana todo pagado; bueno pues, ¡vámonos le digo! y llegué comencé en el lugar que se llaman este el azufre de este lado que desde y comencé con maestros de bellas artes de Oaxaca.

El Centro Cultural El Cimarrón continúa generando talleres de arte para la juventud en la Costa Chica; de su lado México Negro, la asociación civil con más trayectoria en el tiempo de la movilización se posicionado como la más visible de las organizaciones.

Con el objetivo específico de comprender los diferentes movimientos que se han dado en los últimos cinco años en torno a la etnicización de la población negra-afromexicana propongo pensar en tres olas o tres temporalidades y discursividades en la constitución de asociaciones civiles, políticas, organizaciones

¹¹⁵ Entrevista con Iván Hernández Pisa, un joven de 30 años, quien está inmerso y participa del proceso político negro-afromexicano a través de la realización de diferentes lienzos sobre la vida cotidiana en la Costa Chica, además de ser fundador del taller y centro cultural El Cimarrón¹¹⁵—con sede en el pueblo de El Ciruelo— que empezó a trabajar con arte e identidad desde 1995 y que cuenta con el apoyo del pintor Francisco Toledo, uno de los intelectuales con mayor prestigio en Oaxaca y en México, en general.

no gubernamentales o colectivos que trabajan en relación a lo afro en la región costa.

La primera ola de movilización está marcada por la construcción de un discurso de rescate de la identidad negra-afromexicana, la cual –según los propios activistas- estaría perdida, negada, borrada o escondida tanto en la historia local como en la historia nacional, como señala Sergio Peñaloza:

Primeramente era así como que no sabíamos muy bien, no teníamos mucha claridad de lo que buscábamos, simplemente era decir con mucho orgullo “somos negros” pero creo que hasta ahí, no permitir que se nos discrimine, no sé, que no se nos agrede racialmente, hacerle claro a todos los afrodescendientes que no somos el atributo que nos dan, sino verdaderamente... a la mejor intencional o no intencionalmente se hace eso para hacernos menos visibles y se nos atribuye pues de que somos muy agresivos, matones, cochinos; que somos flojos, que no somos aptos para el estudio solamente para las actividades físicas muy rudas. O sea que nos han acomodado, nos han dado un lugar que realmente no merecemos porque yo creo que si hacemos una revisión histórica al negro no lo trajeron por flojo, ni lo trajeron a vacacionar, lo trajeron a trabajar, y a trabajo forzado. El negro hizo sus aportaciones a la cultura, a la economía. Yo creo que el negro fue un factor determinante en la economía colonial.¹¹⁶

Un apartado diferente respecto a la esquematización de las organizaciones y asociaciones son aquellas que existieron por un tiempo determinado como plataformas de incidencia política en común. Es el caso del Consejo Nacional Afrodescendiente y el Movimiento Nacional Afrodescendiente, ambos serán detallados en las siguientes páginas.

Las organizaciones de la primera generación, por ende tienen una trayectoria más larga y objetivos diferenciados respecto a otras más jóvenes e incluso a la ola de organizaciones de mujeres. Esto me permitirá dar sentido a las tesis sobre los usos de la cultura y la ancestralidad en la región; sin embargo, algunas organizaciones sólo mencionadas dado que su trabajo está relacionado con la ecología, los derechos humanos o los derechos de las mujeres, temas que son centrales para la población de la costa pero que en esta tesis no se exploran a profundidad.

¹¹⁶ (S. Peñaloza, comunicación personal, agosto de 2009)

Ecosta

Esta organización data de 1993 y el objetivo de su trabajo en 21 comunidades diferentes de la costa oaxaqueña está centrado en el manejo y conservación de los recursos naturales de la zona. Así, el trabajo de Ecosta no solamente está relacionado con la lucha por la representación de los negros-afromexicanos en diversos espacios políticos, sobre todo trabajan temas de desarrollo ecológico no invasivo para la zona. Como se señaló anteriormente, en la costa el monocultivo es una de las formas más comunes de explotación de la tierra y de empleo de la mano de obra local, sin embargo este tipo de plantación ha provocado desgaste ecológico en la zona por la práctica de deforestar para tener más espacio de cultivo de algodón, papaya o limón.

Heladio Reyes, fundador y colaborador de esta organización actualmente es presidente municipal de Villa de Tutupec Oaxaca a través del Partido Unidad Popular (PUP), instituto político independiente ligado a la histórica lucha del movimiento indígena triqui en la región noreste de Oaxaca¹¹⁷ y que actualmente es uno de los partidos políticos estatales reconocidos por el Instituto Electoral Estatal.

Entre las fundadoras y colaboradoras de esta organización se encuentran tanto la Consejera Nacional Afromexicana por Oaxaca Eva Gasga Noyola y Yolanda Camacho. Ecosta participa activamente en las actividades por el reconocimiento del pueblo negro-afromexicano junto a México Negro y Epoca.

Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas (Epoca)

Esta organización civil con sede en Pinotepa Nacional, Oaxaca y es impulsada por el ex diputado del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en

¹¹⁷ El complejo movimiento triqui en San Juan Copala tiene tres organizaciones diferentes: el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), la Unión de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort), el cual directamente es un grupo paramilitar y el MULTI. El PUP está vinculado con la segunda generación de dirigentes del MULT, según Francisco López Bárcenas más cercanos a la política estatal de Oaxaca que a las luchas indígenas en la zona triqui. Consultar San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular: de las rebeliones de Hilarion a la formación del municipio autónomo, de Francisco López Bárcenas. Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. 2009

la región costa Néstor Ruiz Hernández; Epoca ha trabajado con todos los grupos de organizaciones negras-afromexicanas tanto en Guerrero como en Oaxaca. Actualmente impulsa proyectos productivos entre mujeres negras- afromexicanas y participa también en las plataformas por el reconocimiento constitucional de los pueblos negros-afromexicanos.

Ruíz señala también que:

Trabajamos en 20 municipios de la región costa, municipio de Jamiltepec. Algunos municipios son de *raza indígena mixteca* con los cuales también estamos trabajando y en los 11 municipios que tienen población negra en el distrito de Pinotepa Nacional. Nuestro trabajo además del rescate cultural es impulsar el desarrollo social y económico de los pueblos negros que están en el olvido y en muchos casos nos hemos encontrado con que por ser negros es que viven así, por no estar reconocidos, por no tener espacios, por no tener políticas públicas.¹¹⁸

Organización Para el Desarrollo Social y Productivo de los Pueblos Indígenas y Comunidades Afrodescendientes, asociación civil (Socpinda)

Socpinda es una organización que pertenece a la segunda ola de asociaciones negras-afromexicanas, tanto en términos de tiempo como de propuestas y acción política. Si bien México Negro, África, Epoca y Ecosta tienen un largo camino recorrido, las organizaciones más jóvenes también ponen menos énfasis en cuestiones identitarias y más trabajo político en lo que llaman *bajar recursos de entidades estatales*.

En el caso de Socpinda, dichos recursos –tanto públicos como privados– sirvieron para llevar a cabo en 2015 el foro el 2º Encuentro Internacional Afrodescendiente, realizado en noviembre de 2015 contó con el apoyo de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Fundación Kellogg y Fundación Ford y la participación de funcionarios de la CDI, el COPRED y representantes diplomáticos las embajadas de Sudáfrica, Argelia y Guinea

¹¹⁸ (N. Ruiz, comunicación personal, agosto de 2009)

Ecuatoria además de líderes y representantes de organizaciones afrodescendientes de diversos países de América Latina.

Isidro Ramírez es un varón de 32 años que vive en la comunidad José María Morelos, donde está la organización África AC. Ramírez estudió filosofía en la capital de Oaxaca y a su vuelta a la región costa, este joven inició trabajos relacionados con juventud y derechos humanos a partir de la plataforma Colectivo Pinotepa, el cual funcionó de 2006 a 2011.

Para 2011 este colectivo se constituye legalmente y Ramírez busca impulsar actividades político-culturales diferentes a las de México Negro, Época y Ecosta con el Encuentro de Pueblos Negros:

Empezamos a tener una dinámica de generar foros de reflexión o foros de encuentro, algo distinto a los Encuentros de Pueblos Negros, algo distinto a los foros que se estaban dando en ese momento y decidimos armar el primer foro por el reconocimiento, la participación social y política de los afromexicanos en Oaxaca. Iniciamos una dinámica de reflexión en el tema del reconocimiento constitucional, sobre el tema de la participación social y política de los pueblos; el enfoque político del movimiento y las cuotas para el pueblo afromexicano.¹¹⁹

Ramírez también participó durante un tiempo en la organización Epoca con Néstor Ruíz y después con África en Morelos, sin embargo desde 2014 inició labores para realizar en 2015 el 2º Encuentro Internacional Afrodescendiente en Pinotepa Nacional, al cual acudieron diversos representantes de organizaciones afrolatinoamericanas.

Colectivo Nacional Afromexicano (Conafro)

Este grupo de activistas, diputados, presidentes municipales, la Universidad de los Pueblos del Sur, sede Cuajiniculapa así como académicos de Oaxaca, Guerrero y Veracruz se constituye políticamente en 2013 con el objetivo de impulsar el reconocimiento constitucional de la población negra-afromexicana así como un censo piloto por parte del Instituto Nacional de Geografía y Estadística

¹¹⁹ I. Ramírez, comunicación personal, noviembre de 2014)

(INEGI) para conocer cuántos afromexicanos habitan en el país, dónde viven y cuáles son los indicadores de salud, educación, economía, natalidad, edad.

Además de contar con la participación de líderes y lideresas de organizaciones negras-afromexicanas de Oaxaca y Guerrero, en este espacio político de incidencia se encuentran además políticos locales como la ex diputada federal del Partido de la Revolución Democrática por Guerrero Teresa Mojica Morga¹²⁰; presidentes municipales de Guerrero y Oaxaca, Sagrario Cruz Carretero, antropóloga de la Universidad de Veracruz y Bulmaro García Zavaleta, político guerrerense y ex encargado de la subsecretaría del Pueblo Afromexicano de Guerrero, dirección inscrita en la Secretaría de Asuntos Indígenas y Comunidades Afromexicanas.

Actualmente, la CONAFRO está integrada por la Diputada Federal Teresa Mojica Morga, Bulmaro García, Subsecretario de Pueblos Afromexicanos; Edgar Ramírez, Director de Cultura de la Universidad Autónoma de Guerrero; Agner Guerrero, Coordinador de Ciencia Política del Departamento de Sociología de la UAM-Iztapalapa; Fabiola Castro, Asistente de la Coord. de Ciencia Política del Departamento de Sociología de la UAM-Iztapalapa; José Romero, de la CONAPRED, Benigno Gallardo, Consejero Nacional de la CDI; Gonzalo Gallardo de Costa Verde AC; Raúl Rojas, Director de Vinculación y Concertación de Programas y Proyectos de Población; Mijane Jiménez de Movimiento Nacional Afromexicano; Sergio Peñalosa, de México Negro AC; Néstor Ruíz de Época AC (Oaxaca); Asunción Salinas, de Movimiento Nacional Afromexicano; Silvio Jiménez, de Mano Amiga de la Costa Chica AC; Pablo Vicenteño, de la UNISUR; Sagrario Cruz, Investigadora de la Universidad Veracruzana; Félix Ramírez de Mancha AC; María Elisa Velázquez, Coordinadora Nacional de Antropología del INAH y Beatriz Amaro de Oaxaca entre otros)¹²¹.

¹²⁰ Esta diputada presentó en septiembre de 2014 una iniciativa de reforma constitucional a los artículos 2, 27, 28 y 115 de la Constitución mexicana sobre reconocimiento de la población afromexicana bajo la siguiente argumentación “Reconocer a los pueblos y comunidades afromexicanas, que son aquellos cuyos ascendientes provienen de poblaciones africanas, que fueron traídos de manera forzada durante la conquista y mayormente en la colonia para sustituir la mano de obra indígena, o que arribaron a nuestro país con posterioridad y que comparten rasgos culturales y sociopolíticos con otros pueblos. Establecer que el Estado garantizará la plena participación en materia electoral de los pueblos y comunidades afromexicanas” (http://sitl.diputados.gob.mx/LXII_leg/iniciativas_por_pernplxii.php?iddipt=438&pert=9)

¹²¹ http://colectivonacionalafromexicano.blogspot.mx/2013_07_01_archive.html

Asociaciones de Mujeres de la Costa Chica

En este subapartado abordaré las organizaciones formadas por mujeres dentro del marco discursivo de la movilización política negra-afromexicana, en el cuerpo de la tesis describo y analizo las formas feminizadas¹²² de participación política por la concepción centrada en una forma específica de activismo, relacionada ésta con la elaboración de un discurso centrado en la relación con las organizaciones (sobre todo con sus oponentes políticos, quienes son otros líderes varones), el cabildeo con representantes institucionales públicos o privados, elecciones de cargos populares y de cargos de designación política. E incluso, el espacio de representación y habla durante los diversos eventos políticos en los cuales las mujeres que usan el micrófono son maestras de ceremonias, pero no existen un reconocimiento del trabajo doméstico, logístico, lúdico como parte de la producción política del movimiento negro-afromexicano.

Distinguiré entre las organizaciones de mujeres negras- afromexicanas aquellas que provienen de mujeres que han participado en otras organizaciones de la movilización política y aquellas que están marcadas por las políticas de la diferencia o las políticas del multiculturalismo, esto es, aquellas organizaciones fundadas a partir del financiamiento a partir de la lógica de la etnicidad por diversas fundaciones transnacionales, nacional y organizaciones no gubernamentales.

Para efectos de sistematización de información de campo e incluso para observar el devenir de la propia categoría de identificación fue necesario señalar la fundación de México Negro, el trabajo de la asociación de profesionistas de Cuajiniculapa así como los diversos esfuerzos organizativos campesinos en la

¹²² Para dar cuenta de cómo la política se convirtió en un asunto masculino, tomo las ideas de Taylor sobre la feminización del enemigo durante la dictadura (*Disappearing acts*) y las tesis sobre lo común de Federici, quien asienta que es necesario observar la economía de los cuidados como parte fundamental de la construcción de lo colectivo “Afirmar que las mujeres deben tomar las riendas en la colectivización del trabajo reproductivo y de la estructuración de las viviendas, no significa naturalizar el trabajo doméstico como una vocación femenina. Es mostrar el rechazo a la obliteración de las experiencias colectivas, del conocimiento y de las luchas que las mujeres han acumulado en relación al trabajo reproductivo, y cuya historia es parte esencial de nuestra resistencia al capitalismo. Hoy en día, tanto para las mujeres como para los hombres es crucial dar un paso y reconectar nuestra realidad con esta parte de la historia, para dismantelar la arquitectura generizada de nuestras vidas como comunes” (Federici, 2013: 164-165)

región, en el caso de las organizaciones de mujeres y asociaciones con perspectiva de género que actualmente reivindican lo negro-afromexicano-afrodescendiente como espacio de politicidad, es necesario conocer cuáles son los discursos que permitieron un espacio diferenciado de actividad política al interior de movimiento, para lo cual describiré a dos organizaciones que fundaron mujeres participantes en Ecosta, México Negro y Época y que han colaborado en diferentes foros de discusión, eventos políticos así como en el activismo por el reconocimiento de la población negra-afromexicana de la Costa Chica.

Asociación de Mujeres de la Costa (Amco)

Con sede en Huatulco, la Asociación de Mujeres de la Costa busca tener impacto en las políticas públicas construidas para la población de mujeres en la costa de Oaxaca y también para impulsar la participación de las mujeres así como luchar contra la violencia de género. Rosa María Castro, presidenta de esta asociación ha participado además en diversos Encuentros de Pueblos Negros. Actualmente, la AMCO además busca apoyar a las mujeres a través de oportunidades de educación.

Colectiva de la Costa Na'á Tun da

Este colectivo se funda hace tres años como grupo de medicina Añima Tzaa¹²³ y desde 2014 empieza a trabajar talleres como colectiva en la región de la costa a partir de la experiencia política de Yolanda Camacho, una de las mujeres que participa activamente en diversas asociaciones donde los líderes marcan las pautas de trabajo. La colectiva nace del proceso de análisis y reflexión de Yolanda, quien además participó de los talleres para generar lideresas

¹²³ La información sobre esta colectiva de mujeres fue proporcionada por Yolanda Camacho, fundadora del mismo y activa participante del movimiento político negro-afromexicano desde antes de que las organizaciones de mujeres fueran una realidad. La entrevista con Camacho se realizó en el marco del oro "Mujeres afromexicanas de la Costa Chica: retos y avances en la lucha por el reconocimiento de sus derechos". Realizado en la Ciudad de México el 12 de octubre de 2016 y en el que se presentó el trabajo del Fondo Semillas para "inversión en mujeres".

afromexicanas en la organización no gubernamental Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, con sede en la Ciudad de México.

Con base en el trabajo de campo realizado durante el periodo de investigación de esta tesis doctoral, las dos organizaciones anteriores son derivadas de procesos de participación de mujeres que se formaron políticamente en la movilización negra-afromexicana. A partir de diferentes experiencias que ellas reconocen como un parteaguas en su formación feminista, salieron de esos espacios para generar sus propias trincheras de participación.

En otro sentido, el ILSB fomenta desde 2015 talleres y escuelas para lo que esta asociación denomina “la población mexicana de ascendencia africana”¹²⁴, específicamente para las mujeres de estas comunidades que “sufren una triple discriminación: por género, por ser pobres y por ser afrodescendientes” por lo que Semillas, la Fundación W.K. Kellogg, la Fundación Ford y la Fundación ADO, han formado una alianza para apoyar, por primera vez en México, el trabajo de organizaciones afrodescendientes. La alianza permitirá otorgar donativos, capacitación y acompañamiento a organizaciones de base afromexicanas, para promover su fortalecimiento y ampliar el impacto de su trabajo”.

Las asociaciones que se fundaron o que fueron apoyadas por este fondo son: Alianza Cívica Pinotepa Nacional, AC; Cagunna Coldiba Huandi Asociación Civil (Oaxaca); Mujeres Pescadoras del Manglar (Oaxaca); Red de Mujeres de la Costa Chica, AC (Oaxaca); Red de Mujeres Afromexicanas,

Además de la información referente a cada una de las organizaciones y asociaciones civiles de la Costa Chica que están vinculadas con el proceso político de reconocimiento negro-afromexicano me parece central observar la dinámica en la cual dichos grupos se han formado y cuáles son las trayectorias – en términos generales- de las mismas. Por ejemplo, en julio de 2016 realicé un viaje corto a campo para observar la festividad de Santiago Apóstol en Pinotepa Nacional, Oaxaca y durante ese lapso asistí a tres reuniones políticas que me

¹²⁴ http://semillas.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=364&Itemid=165&lang=es

ayudaron a visualizar nítidamente las diferentes etapas u *olas* de la movilización política basada en la etnicidad.

Primero, porque en el caso de la organización más longeva de la Costa, es decir México Negro, los motivos, objetivos y reconocimientos están completamente apegados al reconocimiento constitucional de la población negra-afromexicana; en el caso de las organizaciones que propongo como de la *segunda ola* se buscan mecanismos de inclusión en las políticas públicas estatales a partir de una alteridad diferenciada de los indígenas, el sujeto históricamente tutelado por el Estado mexicano y en el caso de las organizaciones de mujeres, lo que se busca es tanto el reconocimiento jurídico, político e institucional de las y los negros-afromexicanos, como políticas públicas y, además que se haga notar *la triple opresión* de las mujeres afrodescendientes por su condición de género, económica y étnica¹²⁵; estas organizaciones también buscan la participación activa de las mujeres dentro del propio proceso político al denunciar que no se les ha permitido participar de la misma forma en la cual lo hacen los varones.

En los tres eventos específicos sobre participación política de las mujeres a los que asistí (el III Encuentro de la Mujer Afromexicana –impulsado por Red de Mujeres Afromexicanas (REMA)- realizado en Lo de Candela, Oaxaca el 25 de julio de 2016, el Conversatorio *Mujer afromexicana: avances y retos* organizado por Juliana Acevedo de la Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca y celebrado el 25 de julio en la Casa de la Cultura de Pinotepa Nacional, Oaxaca y por último, el Foro de Mujeres Afromexicanas organizado por el Fondo Semillas) otra de las denuncias recurrentes fue la mala atención médica hacia las mujeres así como la hipersexualización de sus cuerpos –lo cual asumen como un estereotipo- además del poco espacio de participación política; en el Conversatorio de Pinotepa, Yadira Torres de África AC, aseguró “debemos construir nuevas prácticas políticas por parte de la mujer afromexicana tanto en la escuela, en la casa como en los ámbitos institucionales”.

¹²⁵ Tanto en el Foro de Mujeres Afromexicanas organizado por el Fondo Semillas como en el III Encuentro de la Mujer Afromexicana realizado en Lo de Candela, Oaxaca