



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**DIFERENTES FORMAS
CONTEMPORÁNEAS DE SER NEGRO
EN LA COSTA CHICA.
PARADOJAS DEL DISCURSO.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ROCÍO RUIZ LAGIER

DIRECTORA DE TESIS: DRA. FRIDA VILLAVICENCIO

MEXICO, D.F.

ABRIL DE 2006

INDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	7
. Diferentes aproximaciones.....	9
La negritud.....	9
La Tercera Raíz.....	10
Los negros ¿hoy?.....	10
Definiendo el objeto de estudio.....	12
Planteamiento del proyecto.....	14
El Lugar.....	15
Hipótesis.....	16
Objetivos.....	15
Metodología.....	16
Justificación.....	21
1. Marco Teórico.....	22
1.1 Filones Teóricos.....	22
1.1.1 Ideología.....	23
1.1.2 Identidad.....	29
1.1.3 Discurso.....	32
2. Los Contextos.....	36
2.1 La negra historia negra.....	36
2.2 La Costa Chica.....	39
2.2.1 Cuaji.....	43
2.2.2 Pinotepa Nacional.....	47
2.3 ¿Desde dónde se habla?.....	49
2.3.1 Lo negro de los momentos y lugares negros.....	50
2.3.2 Las negras asociaciones civiles.....	59
2.3.3 La Iglesia.....	68
2.3.4 La Academia.....	73
2.3.5 El Internet.....	75
2.4 Los actores.....	76
3. Las voces.....	90

3.1 La relación con el otro, pero...cuál de todas.....	91
3.1.1 ¿negros o morenos?.....	91
3.1.2 Nosotros y los otros.....	95
3.1.3 ¿etnia o región?.....	99
3.2 Armando el rompecabezas, o de los tópicos.....	102
3.2.1 Ser negro, los atributos.....	103
3.2.2 Los rasgos, o la argumentación.....	110
4. Conclusiones.....	119
4.1 Reconocimiento institucional.....	120
4.2 Reivindicaciones.....	124
Anexo I.....	135
Bibliografía.....	139

Agradecimientos

Este trabajo no hubiese sido posible sin la presencia de numerosas personas que con su ayuda, confianza y paciencia me apoyaron para llegar hasta aquí. A ellas quiero agradecer.

En primer lugar quiero que ofrecer toda mi gratitud a la Dra. Frida Villavicencio, no sólo por la inigualable dirección que recibí, sino por la gran disposición y paciencia con la que tomó la dirección de este trabajo desde un inicio. Frida apareció en mi proceso de elaboración de tesis como un ángel guardián, me permitió confiar en mi trabajo y sacarlo adelante. Sin duda, conocerla fue una de las sorpresas más agradables que tuve en este trayecto, no sólo por el ser inteligente y admirable que es, sino por la persona noble y cariñosa que fue conmigo.

Esta historia no hubiese sido posible sin la presencia siempre atinada de la Dra. Teresa Carbó. A ella quiero agradecerle, desde luego, haberme encaminado con mi directora de tesis, pero también la agudeza de sus comentarios en clase, su claridad y, cómo no decirlo, su sentido del humor.

A la Dra. Eva Salgado le doy gracias por haberme escuchado y apoyado en momentos difíciles de este proceso. Como profesora, lectora y coordinadora del posgrado ha mostrado siempre una gran capacidad metodológica y de trabajo que admiro y agradezco.

Conocer a la Dra. Rebeca Barriga ha sido un gran placer, su sencillez es equiparable con su excelencia y brillantez. Desde el momento en que aceptó ser mi lectora estuvo al pendiente de mi trabajo y mostró un interés que le agradezco.

Igualmente quiero agradecer a la Dra. María Elisa Velásquez por haber aceptado ser mi lectora. Ella es conocedora del tema y proporcionó para este trabajo comentarios de gran utilidad.

No puedo dejar de mencionar a aquellas personas que en la Costa Chica amablemente accedieron a platicar conmigo, convivir y darme sus puntos de vista. En especial quiero agradecer a Eduardo Añorve y su madre Doña Hortensia Zapata la

hospitalidad; al padre Glynn y Sergio Peñaloza la información proporcionada; a Baltazar Velasco y su esposa la ayuda brindada.

Al CONACYT le agradezco el apoyo recibido para la realización de los estudios de maestría (2001-2003).

Los cariños y las amistades muestran su fortaleza en procesos como este. Uno piensa que en algún momento se cansarán de escuchar sobre el mismo tema y la etapa en la que uno se encuentra, pero ellos siguen ahí.

Por eso quiero agradecer en primer lugar a Adriana Aguayo quien en estos años no sólo me ha dado su cariño de manera incondicional, sino que me ha sorprendido en numerosas ocasiones con su presencia y apoyo.

También agradezco a Ivonne Chávez por darme la oportunidad estar cerca de ella y construir una linda amistad.

No puedo dejar de mencionar a la familia Rodríguez Gutiérrez quien me aceptó como hija y hermana en su familia, a los tres gracias por todo el cariño.

A mi padre por que desde niña ha sido un ejemplo de disciplina y trabajo.

Finalmente, quiero dedicar este trabajo a mis grandes amores, esos con los que los corazones y manos se entrelazan para quedar siempre muy amarraditos.

A mi hermana Verónica. No conozco persona con su nobleza y entrega, sabe ser solidaria y estar presente para todo el que la necesite. No puedo agradecerle ser mi hermana, pero sí el ser mi mejor amiga. Su corazón es un cobijo siempre.

A Gerardo Rodríguez, mi amore, quien con su risa, sabiduría y comprensión me hace feliz cada día. Sin su apoyo y confianza no sólo no hubiese logrado este trabajo, sino la plenitud que abrazo cada mañana. Gracias por compartir la vida conmigo.

A mi madre quien supo darme en sus caricias y abrazos toda la confianza y amor que podía necesitar. Siempre fue un ejemplo de valentía, de perseverancia y sobre todo de amor; me enseñó a querer, a dar y a luchar. Sé que se sentiría contenta y emocionada con este trabajo, así que va para ella todo mi amor.

A mi madre, mi gran querer.

A Gerardo, por tanto y tanto amor.

A Emilio por el milagro de existir.

Diferentes formas contemporáneas de ser negro en la Costa Chica, o paradojas del discurso.

Introducción

En México, en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca hay pueblos negros... Esta afirmación hecha por compañeros de la Escuela de Antropología me dio vueltas en la cabeza durante mucho tiempo, y provocó mi acercamiento al tema de la población negra en México. Mi primera aproximación se dio a través de la información existente sobre el programa de “tercera raíz”, este interés se fue haciendo cada vez más grande y, al mismo tiempo, contradictorio. Por un lado, el descubrimiento de un grupo de académicos cuyo tema de estudio es la población de origen africano en México provocó en mí sorpresa y cierta curiosidad; dicho interés fue motivado al constatar el silencio absoluto en torno a los pueblos negros en la historia oficial mexicana. De hecho, esta ausencia histórica es una de las más fuertes protestas que los afromexicanistas plantean. Sin duda, el reclamo de olvido no es infundado, me atrevería a afirmar que en el imaginario colectivo de los mexicanos – si es que hay algo que pueda definirse como tal—, dentro del cual se define qué es lo mexicano y quiénes son los mexicanos, los negros no han tenido cabida. De tal modo que la costa parece estar poblada por “morenos” o “costeños” –ambas construcciones históricas-, pero nunca por negros, por lo menos hasta el día de hoy.

Por otro lado, las narraciones de conocidos míos –estudiantes de antropología y etnomusicología- que habían tenido distintas estadías en la Costa Chica aumentaban mi atracción hacia la zona y el tema. Algunas anécdotas me marcaron definitivamente, por ejemplo la explicación que los niños le otorgaban a una amiga sobre el origen de sus ancestros. Ella se encontraba realizando talleres artísticos en la región y decidieron hacer uno de música para niños. Al sentirse interesada por la autoadscripción que tenían los pequeños decidió preguntarles por su origen, a lo cual los niños respondieron que descendían de los mayas; sin duda, el asombro que esto le ocasionó fue notable, ya que parecía que un cuestionamiento sobre la presencia de rasgos físicos negros

nunca se había llevado a cabo. Sin embargo, debo aclarar que durante mi estancia en campo nunca me tocó escuchar una explicación semejante en la que se hiciese referencia a algún grupo indígena ubicándolos como ancestros, al contrario, puedo decir que encontré una suerte de leyenda mítica sobre la llegada de un barco a la Costa Chica que traía negros y que dio origen a esta población, que si bien no explica en realidad la presencia de ésta en la zona, es a su vez una historia muy asimilada por la gente de la región.

Todo lo anterior me condujo a un primer acercamiento, casi militante a los estudios de los pueblos negros en México. Esto debido a que los trabajos académicos que se han realizado sobre el tema son, en su mayoría, de carácter histórico, por lo que se han centrado en señalar la importancia y el papel relevante que jugó la población negra desde su llegada al país.¹ De tal forma que cuando uno se comienza a leerlos y va hilando, poco a poco, cómo fue esta llegada, qué clase de trabajo realizaban (su labor en las minas, en la ganadería), en qué condiciones (la lucha de los cimarrones), etc., uno acaba efectuando una suerte de reivindicación histórica que, al final, parece más una apología que otra cosa.

Por supuesto que la investigación histórica ha sido y es de gran importancia, además de que ha abierto muchas líneas de investigación; sin embargo, nos hemos conformado con este tipo de estudio de la etapa colonial, sin plantearnos la necesidad de definir qué es –hoy en día- ser negro en México. Esta pregunta, combinada con anécdotas, lecturas y dudas se condensaron en un trabajo de campo de cuatro meses que me mostró cómo el tema era mucho más complejo y contradictorio que una pretensión histórica en construcción.

No obstante, sería muy arbitrario dejar de mencionar que actualmente se realizan trabajos antropológicos sobre las comunidades con población negra en

¹ No obstante, existen trabajos antropológicos relevantes como los realizados por Luis Campos, Odile Hoffmann, Cristina Díaz y Amaranta Arcadia.

México en distintas instituciones², y si bien la mayoría han tenido un carácter meramente etnográfico, cada vez más se problematiza y profundiza en el tema.

Diferentes aproximaciones

La negritud

Si bien la negritud es un concepto que no tuvo resonancia en nuestro país, por lo que no ha sido utilizado por historiadores y antropólogos en México, me parece importante señalar brevemente cómo surgió un movimiento de reivindicación de la población de origen africano.

La negritud surgió en primer instante como un movimiento literario, siendo dos de sus exponentes más relevantes Leopold Sedar Senghor, quien fue presidente de Senegal, y el poeta martiniqués Aimé Césaire; sin embargo, actualmente ha rebasado los límites de la literatura para plasmarse en reivindicaciones sociales y culturales.³ Uno de los postulados de dicho movimiento es que las naciones -africanas y americanas- en las que los negros son mayoría o constituyen un porcentaje considerable de la población, componen un inmenso contingente humano de la raza negra entrelazado -aun con las debidas e importantes excepciones- por denominadores comunes no solo raciales, sino sobre todo religiosos, históricos, artísticos, literarios, musicales, políticos, sociales.

Uno de los autores que ha intentado definir la negritud es Luis María Anson, quien señala que “las expresiones culturales de la raza negra en todas sus manifestaciones pasadas y presentes, en los varios centenares de grupos étnicos negroafricanos y en las comunidades negroamericanas, constituyen

² La E.N.A.H. tiene un taller permanente sobre Afromexicanos, en tanto que en la DEAS se desarrolla un Seminario Permanente sobre Población de Origen Africano coordinado por la Dra. María Elisa Velázquez.

³ A decir de Durand, fue en París donde Senghor acuñó la palabra negritud. Él y Césaire fundaron, después de 1929, la revista *El estudiante negro*, en ella apareció por primera vez la palabra negritud, misma que defenía como “...el conjunto de valores culturales del mundo negro, tal y como se manifiestan en la vida, las instituciones y las obras de los negros: Para nosotros, nuestra preocupación ha sido la de afirmar, viviéndola, esa negritud y, habiéndola vivido, profundizar su sentido. Y después ofrecerla al mundo como clave de la edificación de la Civilización de lo Universal, que será la obra común de todas las razas, de todas las diferentes civilizaciones- o que de lo contrario no será nada.” Después, siendo Senghor presidente de Senegal en 1974, se efectuó en Dakar un coloquio sobre la Negritud y América Latina. En éste se plantea que “en la elaboración y la vida de la civilización latinoamericana se habrá de estudiar las aportaciones del África negra, cuyos valores de civilización se resumen en la palabra negritud”.

una forma de cultura con rasgos comunes”, a la que él llama negritud. “La negritud es, pues, una forma de cultura con rasgos y personalidad propios[...siendo su] característica más distintiva la omnipotencia del ritmo.” (Anson 1971: 19)

Un cronista de Cuajinicuilapa, Guerrero comenta:

e- en 81, 81-82 por ahí debo de tener algún folleto, o tal vez después, llegaron los [curas] oblatos, ahí a hacerse cargo de la iglesia[...] hicimos algunos folletitos de ahora precisamente *esta cuestión de la negritud*. No así con claridad como ahora, pero sí ya hablábamos de ellos. También anduvo en 77-78 Moedano.

La Tercera Raíz

Los diferentes discursos que reivindican el origen africano de la población negra en México fueron acogidos bajo la bandera de la “Tercera Raíz”. Afromexicanistas, antropólogos, historiadores, museógrafos e instituciones empezaron un trabajo de estudio y recuperación de lo que constituía un tercer origen de la población mexicana. La Dirección General de Culturas Populares del CONACULTA creó en 1990 el Programa “Nuestra Tercera Raíz”, mismo que señalaba la africanía como una de las partes constitutivas de la cultura de nuestro país. Los que postulan la existencia de la Tercera Raíz proponen que México está compuesto de tres razas fundamentales: la española, la india y la africana. De tal suerte que los descendientes de raza africana conforman la tercera, dándoles el nombre de culturas o pueblos afro americanos. Sin duda, este programa daría pie a gran parte del trabajo que hoy en día se lleva a cabo sobre el tema.

Los negros ¿hoy?

El debate académico que en la última década se ha generado en torno a la negritud, ha provocado un cuestionamiento sobre las implicaciones y significaciones de la presencia negra en México. Pero esta discusión no ha llegado a los debates centrales de la antropología actual, como las discusiones sobre las identidades múltiples, los flujos migratorios, las políticas locales, regionales y nacionales -tanto económicas como culturales-, etc.; más bien han atendido cuestiones, como las ya señaladas, que aluden al olvido histórico de la presencia negra en el país, así como a su historia colonial. Sin embargo, en

esta discusión no se ha planteado la necesidad de analizar qué tipo de procesos de (re)construcción identitaria está llevando a cabo la población negra del país y en qué contextos político y sociales.

La diversidad étnico-cultural en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca es amplia, pues grupos como los amuzgos, tlalpanecos, mixtecos y mestizos interactúan en ella día a día. Por lo anterior, la zona presenta características peculiares que se reflejan en relaciones interétnicas y procesos identitarios complejos. De este mosaico cultural sólo consideraré a aquellos miembros de la población que han sido nombrados por académicos, intelectuales y/o población de la región con la que conviven cotidianamente como *negros*, *morenos*, *costeños*, *mulatos*, *afromestizos* y *afrodescendientes*, todos éstos -excepto en el caso de *costeño*- calificativos que hacen alusión a la presencia de rasgos físicos negros.

Esta población se ha visto inmersa en la producción de discursos referente a su historia, cultura y, desde luego, a su identidad. Dichos discursos manifiestan o aluden a una posición teórico-política relacionada con el desarrollo histórico de esta población. Intentando realizar una suerte de agrupación por corrientes, podría señalar que hay autores que se autodesignan como *afromexicanistas*, *afromestizos*, *afrodescendientes* y/o reivindicadores de la *Tercera Raíz*; en los siguientes capítulos expondré estas distintas denominaciones y sus implicaciones. En general, todos los autores, intelectuales y/o líderes que se adscriben a una de estas nominaciones tienen en común su interés por postular el origen africano de la población “morena”³ del país.

Por lo anterior, el principal interés de mi investigación es comparar los diferentes discursos producidos por habitantes de la zona de estudio, referentes a los miembros de la población de la Costa Chica que han sido (auto)nombrados como *negros*, *morenos*, *costeños*, *mulatos*, *afromestizos* o *afrodescendientes*, a los que me referiré de ahora en adelante como población

³ El término de “moreno” es utilizado de manera generalizada en la zona. Laura Lewis ha realizado un trabajo interesante en la zona (San Nicolás, Gro.) en el que hace un planteamiento sobre la utilización del “moreno” para distinguir a la gente negra.

negra, y analizar las categorías identitarias e ideológicas que dichos discursos presentan.

Definiendo el objeto de estudio

La principal dificultad con la que me he encontrado al realizar la investigación documental sobre el tema de la población negra en México, fue la ausencia de una categoría que definiera o delimitara quiénes son “negros” en México. La denominación, por parte de intelectuales y académicos, de un sector de la población mexicana como *negra*, es decir, la afirmación de que un porcentaje de la población mexicana (grande o pequeño, significativo o no) es negro, ha evidenciado la complejidad de la realidad étnica del país, tanto como el vacío existente para la determinación de ésta. ¿Cómo se define quiénes conforman un grupo étnico, qué elementos reconoce la academia y cuáles el Estado? ¿quién hace uso de la categoría de lo étnico? ¿quiénes pueden reivindicar un sector de la población como grupo étnico? son algunas de las preguntas que están en el tintero. No se ha hecho un trabajo profundo de caracterización de los rasgos culturales actuales (si es que los hay) de la población negra, sino que se ha estudiado mayoritariamente la historia colonial. Así pues, la falta de categorías para referirme a este sector de la población y la multiplicidad de significados que, tanto por parte de académicos e intelectuales como por los propios individuos llamados “negros” y los grupos étnicos con los que éstos conviven diariamente, se asignan al ser negro es uno de los intereses de mi trabajo y de las dificultades con las que me enfrento.

Como mencioné anteriormente, la población negra se ha visto inmersa en una (*auto*)producción de discursos. Sobre éstos, me parece interesante retomar los discursos elaborados desde los pueblos negros y no sólo aquellos producidos desde fuera del grupo; por lo tanto, mi objeto de estudio lo constituyen las prácticas discursivas⁴ cotidianas, en las cuales se plasman la visión de mundo que los diferentes actores poseen, enunciando valores y significaciones concernientes al carácter negro de la población. Si bien, el material que se

⁴ Por *Prácticas Discursivas Cotidianas* entiendo todas aquellas manifestaciones del lenguaje que se llevan a cabo diariamente en ámbitos no formales (por ejemplo, las conversaciones cotidianas cara a cara) que son necesarias para la *reconstrucción* y *reproducción* de un discurso.

analiza son las respuestas que recibí a preguntas en situación de entrevista abierta.

Pretendo analizar la forma en que actores sociales de la Costa Chica han ido construyendo los discursos sobre la negritud y de qué manera éstos han repercutido en las prácticas cotidianas de los habitantes del lugar. Es decir, cómo un discurso que es elaborado por actores sociales específicos es apropiado o no por otros y cómo se plasma en su vida diaria.

Sin duda, las prácticas discursivas forman parte del conjunto de acciones en las que se *(re)*construyen las identidades de los individuos. Considero que éstos poseen ámbitos de identificación de distinta índole, tales como el generacional, étnico, regional, clase, género, etc.; de este modo, intentaré vislumbrar las referencias o prácticas que aludan, principalmente, a una identificación referente a un origen histórico común o a una identificación de los negros costeños como grupo étnico.

Partiendo del hecho de que la producción de un discurso está inmersa en una red de interacciones sociales, resulta evidente que el análisis del contexto social en que éste se produce es fundamental. Sobre todo, considerando que la identificación de un grupo étnico y/o racial no descansa solamente sobre características físicas o culturales que los definan de antemano, sino en la utilización de esas particularidades para asignar a los individuos a ciertos grupos. Es decir, las relaciones étnicas y raciales no son clases especiales de relaciones objetivas o naturalmente dadas, sino relaciones construidas históricamente.⁵

El intento de crear una suerte de cultura afromexicana se realiza, en gran parte, por grupos o individuos no oriundos de la región, o tal vez por grupos heterogéneos conformados por individuos que serían catalogados como “blancos” o mestizos. Las diferencias físicas y culturales han sido utilizadas, mediante procesos de exclusión o de inclusión, para crear categorías que

⁵ Banton Michael, 1983 en Giménez.

distingan a los diferentes sectores de la población entre sí. Por lo que me parece sobresaliente que individuos pertenecientes a grupos culturales diferentes al que se pretende definir, en este caso a la población negra, sean quienes intenten delimitar y caracterizarla; sobre todo porque los discursos reivindicadores de la afrodescendencia presentan argumentos raciales, cuando no racistas, que resultan contradictorios.

Planteamiento del proyecto

En esta parte incluiré el planteamiento del proyecto para que en el desarrollo de los capítulos siguientes puedan verse las coincidencias y, sobre todo, las contradicciones que se encontraron a lo largo de la investigación.

Como ya mencioné anteriormente, las prácticas discursivas deben ser entendidas también como acciones en las que diariamente se (*re*)producen las identidades de los individuos y grupos. Por lo tanto, analicé las referencias o prácticas que indicaban, principalmente, una identificación o reconocimiento de un origen común – el africano-, o que apuntaban a una identificación de los negros costeños como grupo étnico.

La creación de una “cultura” afromexicana parece elaborarse, entonces, por grupos y/o actores, en su mayoría, externos a los pueblos negros de la Costa Chica. El lenguaje reviste aquí un estado de particular relevancia, pues es una herramienta de poder que permite interpretar, censurar o afirmar condiciones socioculturales y políticas, así como las proyecciones ideológicas e identitarias. El sistema de creencias y la autoimagen que los grupos se forman de sí mismos son factores básicos en las relaciones entre grupos con intereses en competencia (indígenas/negros, mestizos/indígenas), como lo son las relaciones raciales.

Así, para entender el fenómeno de construcción, retención o persistencia de los rasgos culturales africanos en la Costa Chica, intenté distinguir la estructura del grupo social de mi interés, tratando de advertir el sistema de interrelaciones de memorias individuales que se da dentro del grupo. Lo anterior lo hice

intentando reconocer en las prácticas discursivas cotidianas aquellos elementos que funcionan como evocadores o constructores de una memoria y origen común grupal.

Con esto quiero señalar que en la elaboración de discursos identitarios se mezclan relaciones políticas, sociales y étnicas que complejizan la claridad de los límites de adscripción, ya que muestran orientaciones o prácticas ideológicas muchas veces contradictorias.

El lugar

Las preguntas que sirvieron como guía en esta investigación son las siguientes: ¿Dónde y en qué ámbitos se han originado los discursos de la negritud en México? ¿Por quiénes han sido creados estos discursos de reivindicación de la negritud? ¿Cuáles es el objetivo(s) de dichos discursos? ¿Cuáles son las condiciones en las que se producen éstos?

Para responderme lo anterior establecí las siguientes hipótesis y objetivos:

Hipótesis:

1. Los discursos sobre la negritud no deben ser considerados discursos originados en y desde la población negra.
2. Los discursos de reivindicación de la negritud han sido creados, por un lado por intelectuales y académicos (principalmente historiadores y antropólogos) y, por otro lado, por líderes morales y sociales.
3. Los discursos de reivindicación de la negritud buscan el reconocimiento de los pueblos negros como un grupo característico poseedor de un origen común.
4. El discurso de la negritud funciona como estrategia política.
5. La caracterización de un individuo como negro se lleva a cabo o en circunstancias políticas formales (discursos políticos, encuentros, congresos, actas de asociaciones) o para dirigirse cotidianamente hacia una persona, grupo social y/o pueblo de forma peyorativa.

Objetivos

1. Objetivo General

Analizar el fenómeno de reivindicación de la negritud a partir del análisis de prácticas discursivas de distintos actores en los pueblos negros de la Costa Chica.

2. Objetivos específicos

1. Identificar si los discursos de reivindicación de la negritud han sido retomados y utilizados en la esfera política.
2. Distinguir en qué momento, por quiénes y con cuáles objetivos surgen los discursos de la negritud en los pueblos de la Costa Chica.

Metodología

Método y técnicas de análisis

Considero que *discurso* es una categoría que engloba múltiples situaciones y manifestaciones verbales y no verbales. En tanto que la noción de *prácticas discursivas* alude a procesos más específicos de construcción del discurso.

El análisis del discurso se concentra en la construcción social de los significados en, o a través de, el discurso. Esto significa que el conocimiento sobre acontecimientos específicos se construye y se proyecta en expresiones lingüísticas. Efectivamente, “los significados del discurso o del lenguaje en uso son contextuales y situados, y dependen de (la interpretación de) los participantes” (Van Dijk 1998). Pero no podemos dejar de lado el hecho de también el investigador juega un importante papel en la interpretación de la información, ya que los significados habitualmente son inferidos por el analista, dado que los discursos se sustentan en implicaciones.

Partiendo del hecho de que todo discurso es producto de una operación de descarte, en la que a veces como miembros de una comunidad, otras como académicos, unas más como líderes, decidimos qué es lo que se elimina y qué permanece como parte relevante para la elaboración del discurso, me propuse llevar a cabo una recolección de prácticas discursivas que, después de su análisis, me permitieran reconocer desde dónde se producen algunos de los

discursos de la negritud. El uso del discurso –en singular- como universo de análisis implica un principio de unicidad y homogeneidad que no expresa la diversidad y la complejidad de las manifestaciones discursivas que se llevan a cabo; por lo que la noción de prácticas discursivas resulta más útil.

En un inicio, pensé realizar la adquisición de datos en dos comunidades de la Costa Chica; por un lado, en una comunidad que se adscribiera al movimiento de reivindicación de la negritud, y, por otro, en una comunidad ajena o distante a este movimiento. Esto con el fin de elegir una comunidad representativa de ambas posturas. Sin embargo, durante la estancia de trabajo de campo pude percatarme que no existía tal distinción, es decir, no había comunidades que se identificaran o fueran reconocidas por otras como reivindicadoras de la afrodescendencia; más bien, existen grupos o una suerte de red social que involucra a individuos interesados en el tema.

La obtención de material involucra la realización de entrevistas en torno a tópicos definidos, la observación de prácticas discursivas cotidianas, así como la recopilación de material escrito. En el caso de las entrevistas debo señalar que éstas se aplicaron a actores sociales de la región pertenecientes a una red social que desarrolla trabajo de reivindicación en torno a la población negra; éstas se efectuaron a partir de un guión establecido con tópicos definidos, aunque con un formato libre o abierto⁵. Las frases y/o párrafos presentados como testimonios son extractos de las entrevistas realizadas, la tipografía se utilizará a lo largo del trabajo para indicar que se trata de un testimonio; las iniciales señalan que actor está hablando⁶.

El modelo que apliqué para la obtención del corpus se conformó por tres niveles, mismos que determinaron las especificidades de cada uno, que son:

- a) discurso político o de líderes sociales locales.
- b) discurso cotidiano o de los miembros de la comunidad.
- c) discurso externo (involucra actores ajenos a la comunidad, pero inmersos en el tema, por ejemplo académicos o estudiantes)

⁵ En el anexo I presento una entrevista realizada a uno de los actores clave para este trabajo.

⁶ La descripción de los actores se detalla en el capítulo 2.

Lo que me propuse hacer fue un trabajo de confrontación entre dichos discursos, es decir, una investigación con un enfoque comparativo, que me permitiera distinguir, al mismo tiempo, a los diferentes actores que ejecutan diversas prácticas discursivas, así como la posición y acción socio-política que éstos tienen en cada una de las comunidades. Ya que los discursos son producidos por actores que ocupan un lugar específico en la escena, esta correlación de actores y discursos me habilitaría para establecer cómo y qué plantea el discurso de los grupos, organizaciones e instituciones; cómo y cuándo éste convierte a los líderes, representantes y/o miembros de las comunidades llamadas “negras” en objeto de estudio; además de permitirme reconocer si es que éstos hacen uso de esa situación y de qué manera. Asimismo, intentaría confrontar el discurso “oficial” (sea de intelectuales o de líderes políticos) y el discurso cotidiano de la gente que no es copartícipe de una postura reivindicatoria de la negritud.

Como era de esperarse, a lo largo de la investigación fueron presentándose contradicciones y dudas, pues si bien, como señalé antes, el investigador suele inferir casi intuitivamente el significado de las relaciones y condiciones sociales, no es sino hasta que uno está en el lugar cuando se puede confrontar y relacionar la información previa u obtenida ahí mismo.

El sistema de creencias y la autopercepción que los grupos se forman de sí mismos son factores básicos en las relaciones entre grupos con intereses en competencia (indígenas/negros, mestizos/indígenas). Así, para entender el fenómeno de construcción, invención o persistencia de las culturas africanas en la Costa Chica, intentaría distinguir la estructura del grupo social de mi interés, tratando de rescatar el sistema de interrelaciones de memorias individuales que se da dentro del grupo. Lo anterior lo haría intentando reconocer en las prácticas discursivas cotidianas aquellos elementos que funcionan como evocadores o constructores de una memoria y origen común grupal.

Finalmente, y ya que en la presente investigación se asume una estrategia cualitativo- descriptiva debido a la naturaleza de su objeto de estudio y a los objetivos que persigue esta investigación, me propuse utilizar el análisis de

discurso como instrumento de análisis. Consideré que éste me permitía distinguir el nivel semántico-pragmático y llevar a cabo un análisis de tipo cualitativo, ya que “el análisis del discurso se desarrolló precisamente para dar cuenta de estructuras y estrategias que están más allá de los límites de la oración” (Van Dijk 1998).

El análisis léxico es, por lo tanto, el componente más obvio del análisis ideológico del discurso. El simple hecho de explicar todas las implicaciones de las palabras utilizadas en un discurso y contexto específicos provee, a menudo, un amplio conjunto de significados ideológicos.

La variación del estilo léxico es un importante medio de expresión ideológica discursiva. Dependiendo del contexto, los individuos seleccionan las palabras para hablar sobre las cosas, las personas y los hechos sociales. Estas opiniones son fuente de variación léxica.

Otro elemento importante lo constituyen los tópicos, ya que éstos representan el significado global del discurso. Dichos tópicos o macroestructuras semánticas representan la información dominante e importante del discurso, además de permitir a los usuarios de la lengua hacer sus discursos coherentes, anunciando a los receptores sobre qué se va a hablar.

Un factor más que está en juego en el análisis del discurso es la sintaxis. Del mismo modo que es problematizada en las oraciones, esta “sintaxis del discurso” también varía y, dependiendo de dicha configuración, se pueden establecer o deducir las posiciones ideológicas de los hablantes.

Algunas líneas de investigación han querido introducirse en el ámbito de las intenciones de los hablantes, pero me parece que éste es un terreno muy escurridizo. Sin duda, la intención del hablante puede determinar qué se dice y qué no, y estas omisiones o silencios puedan estar dotados de un gran significado; sin embargo, pienso que alcanzar el propósito real del hablante es muy difícil, sino es que imposible, y se presta más a la interpretación del investigador. No obstante, la percepción e interpretación no se realizan solamente por parte del investigador, también los sujetos o grupos estudiados perciben y llevan a cabo un juicio e interpretación del investigador. Esta

situación puede, desde luego, influir en la relación establecida y la información que se obtiene. Como ejemplo a continuación muestro algunas referencias explícitas que recibí en campo hacia mi quehacer como investigadora que creo permiten reflexionar sobre la forma en que la gente concibe al investigador y el papel que éste puede llegar a jugar.

Actor D:

Usted está más ducha en esa materia

Actor C:

Dónde empiezas tu discurso, dónde empiezas **tú como investigadora mestiza**, profesionalista en esta materia, de esta materia. Y dónde empiezo yo, **como negro** con un compromiso permanente, o diferente al compromiso que tu tienes ¿sí?, que hago mi vida aquí.

[...]El punto de partida **para ti** es diferente, al punto de partida **para mí**.

[...] no sé si mientras estás y sin que lo tomes como un compromiso que te va a desviar **nos puedes ayudar...**

[...]creo que se **van** a relacionar mejor contigo. Creo que tenemos una buena relación, soy bastante exigente con ellos, pero creo que puedes aportar algo

Actor B:

[...] Investigadores en este ramo..., usted que está dentro del área son muy pocos, son muy muy pocos .

De este modo, a lo largo del trabajo se responderá a las preguntas señaladas con anterioridad siguiendo el orden siguiente: a) Capítulo 1: en este apartado se exponen los lineamientos teóricos en los que me basé para la realización de la presente investigación; b) Capítulo 2: En este capítulo se hace un recorrido etnográfico en el que se responde cuándo, dónde y quién produce discursos sobre “lo negro” en México; para llevar a cabo esto se identifican lugares y momentos desde los que se han ido produciendo los discursos de la negritud en México, así como la clasificación y descripción de los actores.; c) Capítulo 3 y conclusiones: Finalmente, en esta última parte se hace un trabajo de análisis más detallado de los argumentos de los actores en los que exponen *para qué* y *por qué* la producción de estos discursos. El análisis de las entrevistas abordará tres niveles: a) nivel semántico; b) nivel pragmático; y c) nivel sintáctico. Para llevarlo a cabo hice una clasificación de tópicos, con base en

los conceptos clave del presente trabajo, en la que se reflexiona en torno a la selección léxica de los hablantes.

Justificación

El tema de la negritud, en México, ha sido tratado sobre todo desde una perspectiva histórica; dicho enfoque ha sido trabajado por autores como Gonzalo Aguirre Beltrán(1958), Luz María Martínez Montiel(1994), Gabriel Moedano(1996), Araceli Reynoso(2005), María Elisa Velázquez(2005), Adriana Noveda (1987) entre otros. La antropología, por su parte, ha abordado este tema para realizar, la mayor parte de las veces, monografías etnográficas o, en algunos casos, análisis de relaciones interétnicas.

No habiendo sido trabajado desde una perspectiva de estudios del lenguaje; obviamente no he encontrado trabajos que recuperen la noción de negritud en México como una producción discursiva; por lo tanto, considero que es un campo donde hay mucho que explorar.

Me parece importante realizar una investigación con esta temática por diferentes motivos: la primera es que las identidades, sus estrategias, los distintos planos o niveles que poseen, así como su recurrente negociación es hoy en día una de los principales intereses de la antropología; por otro lado, pienso que este tema colinda con temas o problemas no resueltos dentro de la disciplina tales como la noción de raza y racismo; sin embargo, no es el interés de este trabajo problematizar o profundizar en dichos temas, si bien el material obtenido puede aportar en algo para entenderlos.

1. Marco teórico

1.1 Filones teóricos

La presente investigación forma parte o pretende contribuir a las discusiones que hoy día se llevan a cabo en torno al tema de las identidades sociales, es decir, el proceso por medio del cual los individuos se definen a sí mismos diferenciándose de un “otro”, estableciéndose la dicotomía nosotros/los otros. En este trabajo los “otros” se entienden como los mestizos no negros e indígenas.

Existe una gran cantidad de estudios en torno al fenómeno identitario, desde la perspectiva sociológica, psicológica, filosófica y antropológica, entre otros. De la misma forma es notoria la proliferación en el campo de las ciencias del lenguaje de trabajos inscritos en el marco del análisis del discurso que se desarrollan desde diferentes enfoques. Sin embargo, en México, aún no se ha explorado de manera exhaustiva y constante las manifestaciones de la identidad en las prácticas discursivas. Es por ello que esta investigación se propone articular teórica y metodológicamente estos dos campos disciplinarios. El objeto de estudio de esta tesis es la presencia de la identidad sociocultural en las prácticas discursivas; para esto el análisis se centra en el reconocimiento de los elementos lingüístico-discursivos que remiten al fenómeno identitario, como parte fundamental de una de las materialidades de la práctica discursiva.

Utilizo la noción de prácticas discursivas, pues me parece que la de discurso resulta demasiado amplia y, en algunos momentos, muy abstracta, ya que puede ser aplicada en todos los contextos, tanto verbales como no verbales; mientras que el concepto de *prácticas discursivas* pone en manifiesto, desde un inicio, la intervención directa del sujeto como enunciador y no como “alguien” que el investigador debe identificar posteriormente, además de permitirme analizar diferentes géneros discursivos. De este modo, utilizo, así, la noción de prácticas discursivas como un concepto operativo, aunque debo aclarar que la recolección de dichas prácticas, elaboración de un corpus y su

posterior análisis, arroja como resultado la conformación de diferentes discursos.

1.1.1 Ideología

En la definición de ideología la evocación a Marx ⁵ fue común hasta hace poco tiempo, sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX se desarrollan nociones más inclusivas y menos peyorativas, definiendo las ideologías como “sistemas políticos o sociales de ideas, valores o preceptos de grupos u otras colectividades que tienen la función de organizar o legitimar las acciones del grupo (Van Dijk: 1998,16).

Un ejemplo de lo anterior es la utilización que K. Mannheim (fundador de la sociología del conocimiento) hace del concepto. Este autor es uno de los teóricos que intenta neutralizar las connotaciones negativas del concepto de ideología, abogando por una “concepción total” de la ideología, entendiéndola como sistemas de pensamiento que están socialmente situados y colectivamente compartidos (Woolard:1998, 8).

De este modo, teorías recientes proponen que la ideología no es necesariamente consciente, deliberada o un pensamiento organizado sistemáticamente; más bien es conductual, práctica, prerreflexiva o estructural. (Woolard:1998, 6). Estas propuestas le otorgan un papel primordial a la significación, situación que explica los límites movedizos entre conceptos como cultura, representaciones sociales o imaginarios.

Algunos autores le han otorgado relevancia a la estructura mental de las ideologías, mientras que otros destacan su función en tanto práctica social. Stuart Hall, por ejemplo, define la ideología como “las estructuras mentales – los lenguajes, los conceptos, las categorías, imágenes del pensamiento y los sistemas de representación- que diferentes clases y grupos sociales despliegan para encontrarle sentido a la forma en que la sociedad funciona, explicarla y hacerla más tangible” (Hall,1996:26). Mientras que autores como Thompson proponen una noción más crítica que si bien retoma el sentido crítico, negativo,

⁵ Thompson señala cómo la utilización del término ideología en Marx no es una sola, sino más bien presenta diversos matices y usos. A éstas diferentes concepciones Thompson las nombra: *concepción polémica, concepción epifenoménica y concepción latente*.(Thompson: 1993).

o peyorativo de la ideología, discrepa de otros autores en cuanto a los criterios que otorgan dicha negatividad. Thompson señala cómo muchos de los autores contemporáneos han definido la ideología como un sistema de creencias y formas o prácticas simbólicas, pero dejando a un lado las relaciones de poder y conflicto. Un caso específico es la crítica del concepto de ideología total de Mannheim, a quien le cuestiona, precisamente, el descuido de las relaciones de poder. De modo que la propuesta thompsiana intentará, precisamente, mostrar la manera en que las formas simbólicas se entrecruzan con las relaciones de poder. Así, en esta concepción los fenómenos simbólicos son relevantes en la medida en que establecen o mantienen relaciones de dominación.

Un aspecto que quisiera resaltar es la importancia de las formas simbólicas en la reproducción y transmisión del significado del mundo social. Por lo tanto, la ideología puede entenderse como un conjunto de creencias, valores y opiniones compartidas que se plasman en prácticas sociales específicas.

Este complejo –las ideologías- puede ser definido, según Van Dijk, como la “base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo” (Van Dijk: 1998). La distinción entre representaciones sociales, ideología e imaginarios, aunque algunos autores han intentado dilucidarla, no ha quedado muy clara. Denise Jodelet, por ejemplo, propone que la noción de representaciones sociales es más apropiada que la de ideología. La teoría de las “representaciones sociales” normalmente está asociada con el trabajo de Serge Moscovici y sus seguidores, y el término suele aplicarse a conjuntos organizados de creencias socialmente compartidas (conocimientos, actitudes, ideologías, etc.).⁶ De este modo, la teoría de las representaciones sociales pretende estudiar la manera en que se construye la realidad.

⁶ Van Dijk señala que existe una crítica considerable a la noción de representación social., por ejemplo en Jahoda (1988), y que podemos analizar la réplica en Moscovici (1988). Por otro lado, me parece importante señalar la distinción que Jodelet hace entre representación y creencia: las creencias son productos culturales que tienen una organización; mientras que las representaciones pueden integrar creencias, pero utilizan a los grupos y/o sujetos sociales de los que se valen para construir la interpretación del objeto del cual están tratando.

Para Van Dijk “las ideologías serían entonces una clase específica de representaciones mentales (básicas) compartidas por los miembros de grupos” (Van Dijk,1998: 71). Este autor hace hincapié en que esto no significa que sean un producto meramente individual o solamente mental, al contrario, las ideologías se definen como tales en tanto que son compartidas por un grupo social, pero utilizadas individualmente por los miembros del mismo. Parecería entonces que la relación entre ideología y representación, más que ser dialógica, es incluyente. Si bien para autores con Van Dijk, la ideología no es sino un tipo de representación mental, para Jodelet es la representación la que incluye elementos de la ideología.

Al hablar de representaciones mentales y no sociales se plantean las ideologías como la base cognitiva de un grupo social, sin olvidar nunca que ésta se encuentra socialmente compartida. Dicha base tendría la función de crear, controlar y reproducir tanto las opiniones o actitudes del grupo como el conocimiento que éste posee; es decir, transmitir los valores, creencias y opiniones de la vida cotidiana. De esta manera, “estudios contemporáneos de las ideologías tienden a enfatizar la naturaleza implícita, dada-por-sentada, de sentido común, de las ideologías como “experiencias vividas” cotidianamente por los grupos y sus miembros” (Van Dijk: 1998,134).

Precisamente, la introducción de la noción de representaciones sociales, por parte de Moscovici y la psicología social francesa, enfatiza el reconocimiento de lo “popular”, así como su incorporación, en las teorías científicas. De tal suerte que la noción de “sentido común” se añade como otro término más para denominar un conjunto de creencias sociales.

No obstante, si consideramos que las ideologías son utilizadas por los actores sociales en prácticas sociales específicas (frecuentemente discursivas), entonces debemos observarlas en su funcionamiento, es decir, en dichas prácticas sociales. Una de esas prácticas que me interesa retomar es la producción discursiva. A decir de Denise Jodelet, las representaciones sociales circulan en el discurso, siendo transportadas a través de las palabras y cristalizadas en conductas específicas.

Estas prácticas poseen su dimensión grupal, es decir social, aunque no habría que perder de vista que “si bien todas las ideologías están basadas en el grupo, no todos los grupos necesitan desarrollar una ideología subyacente”. (Van Dijk 1998:183). Esto no significa que los grupos estén tan sólo conformados por representaciones sociales, ya que también se caracterizan y determinan por su acceso, o falta, de recursos materiales o simbólicos, lo mismo que por su acción colectiva, sus discursos y demás prácticas sociales.⁷ Más bien, queda claro que las categorías sociales generales resultan demasiado amplias como para formar grupos. Hace falta compartir las representaciones sociales que dan un significado colectivo a las circunstancias sociales.

Otro criterio que puede considerarse crucial para la definición de un grupo social es el *conflicto social*; esta consideración nos recuerda la propuesta de ideología crítica de Thompson en la que las relaciones de poder o dominación son determinantes. Ahora bien, “si las ideologías representan intereses de grupo, y si los intereses en conflicto también implican conflictos sociales de diversos tipos, parece lógico suponer que, por definición, las ideologías implican conflicto” (Van Dijk; 1998,214). En mi opinión es la lucha de intereses, sean por recursos materiales y/o por recursos simbólicos, lo que nos permite definir un grupo social.

Ciertamente, dependiendo de la situación se puede llevar a cabo una elección (identitaria o ideológica) estratégica para manejar los intereses en conflicto. Esta decisión, generalmente, se ve plasmada en prácticas discursivas, de

⁷ “Según Merton, se entiende por grupo *un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas*. Por lo tanto, una aldea, un vecindario, una comunidad barrial, una asociación deportiva y cualquier otra socialización definida por la frecuencia de interacciones en espacios próximos serían “grupos”. Las colectividades, en cambio, serían conjuntos de individuos que, aún en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad *porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsan a responder como es debida a las expectativas ligadas a ciertos roles sociales*. (Merton citado en: Giménez Gilberto, “*Materiales para una teoría de las identidades sociales*”, apuntes del Seminario del Instituto de Investigaciones Sociales, 2004).

“Un criterio para la idea de grupo puede ser que las colectividades de personas deben tener alguna *continuidad* más allá de un acontecimiento [...] De manera que un conjunto de personas constituye un grupo si y sólo si, como colectividad, comparten *representaciones sociales*. [...] Podemos concluir que las ideologías y la condición de grupo parecen definirse mutuamente: sólo los grupos pueden desarrollar ideologías, y la definición de grupo, a su vez, presupone no sólo condiciones, experiencias o acciones socialmente compartidas, sino también y, en especial, representaciones sociales compartidas, incluyendo ideologías” (Van Dijk, 1998, 181-183).

forma que “el ocultamiento, la legitimación, la manipulación y otras nociones relacionadas que se consideran como las funciones primordiales de las ideologías en la sociedad son, sobre todo, prácticas sociales discursivas (o semióticas, en un sentido más amplio)” (Van Dijk, 1998; 18).

Este momento en el que advertimos el vínculo existente entre lenguaje y representaciones sociales, damos paso a la llamada ideología del lenguaje. A pesar de no haber un consenso sobre los límites de esta disciplina, e incluso existiendo divergencias en cuanto a la nominación correcta, ya que algunos autores hablan de ideología lingüística, mientras que otros prefieren hacerlo en plural llamándolas ideologías del lenguaje, es una rama de la lingüística que se desarrolla cada vez más y plantea nuevas líneas de investigación.

Ideologías lingüísticas

Una definición sobre el ámbito de estudio de las ideologías lingüísticas incluirá los conceptos que hemos venido señalando. Así por ejemplo, Woolard apunta que “las representaciones, explícitas o no, que construyen la “intersección” del lenguaje y el ser humano en un mundo social, son aquello que llamamos “language ideology” (Woolard:1998,3). Esto implicaría que nuestra visión de mundo, el sentido común y nuestras prácticas sociales (desde actitudes, opiniones o acciones) debe ser entendido como ideológico.

La misma autora hace un recuento de los diferentes sentidos que se le han dado a la definición *de Ideología del lenguaje*. Señala que Heath la ha definido como “ideas y objetivos propios y evidentes que un grupo tiene, concernientes a los roles del lenguaje en las experiencias sociales de los miembros, tal como éstos contribuyen a la expresión del grupo” (Woolard: 1998,4); el énfasis de esta concepción presenta un gran interés en lo social. Otra es la propuesta de Alvin Gouldner quien otorga la mayor atención a la comunicación. En esta concepción las ideologías son presentadas como discursivas, señalando que los discursos no son sino informes racionalistas acerca del mundo. Mientras que para autores como J.B. Thompson e Irving existe un reconocimiento a la expresión lingüística de las relaciones sociales en conflicto; así para el primero es “la parte de la conciencia que puede ser dicha”. (Thompson:1984, 85 en Woolard: 1998,6), mientras que para el segundo es un “sistema cultural de

ideas acerca de las relaciones lingüísticas y sociales unido a su carga de intereses políticos y morales (Irving 1989: 225 en Woolard: 1998, 6). Finalmente, lo que los diferentes autores están proponiendo es analizar las expresiones discursivas de los sujetos sociales con relación a su percepción y representación del mundo, dándole énfasis al sesgo ideológico de tales manifestaciones. Lo que es importante señalar es que la ideología no sólo se manifiesta en el discurso, sino que también se constituye en él.

Las discusiones académicas en torno a las ideologías lingüísticas han traído como consecuencia la diferenciación en tradiciones separadas, las principales son: ideología lingüística, ideología del lenguaje e ideologías del lenguaje.

1) La primera surge como una rama de investigación de la antropología lingüística y su principal interés se encuentra en la relación de la ideología lingüística con las estructuras lingüísticas. Esta línea de investigación retoma el concepto de metapragmática de M. Silverstein. 2) La segunda analiza el contacto entre distintos lenguajes o las variedades del mismo; en esta propuesta han estado interesados, principalmente, los sociólogos del lenguaje, educadores, lingüistas y antropólogos que, a su vez, han hecho consideraciones sobre esta concepción.⁸ 3) Finalmente, estudios historiográficos, de autores como Joseph y Taylor(1990), sobre los discursos públicos han puesto una especial atención en las ideologías del lenguaje (Woolard:1998 ,4).

La corriente de las ideologías del lenguaje me parece ser la más funcional para este trabajo, no sólo por la ventaja que significa tener un amplio modelo de contraste o relación entre prácticas discursivas y sus expresiones ideológicas; sino por el interés que esta línea de investigación presenta en productos lingüísticos como los discursos públicos.

En opinión de Woolard, la ideología se manifiesta de diversas maneras en las prácticas lingüísticas; por un lado está presente de manera explícita en el discurso metalingüístico o metapragmático, y, por otro, se expresa implícitamente en la reglamentación estricta del uso del lenguaje.

⁸ Woolard señala los estudios realizados por Heath (1989), así como la propuesta de ideología purista de Jane Hill (Hill 1985, Hill and Hill 1980,1986) y las ideologías de estandarización (Milroy y Milroy, 1985).

La metapragmática implícita se define como la “señalización lingüística que es parte de una corriente sobre el uso del lenguaje en proceso y que simultáneamente indica cómo interpretar ese uso del lenguaje”. Es necesario señalar la observación que hace Irvine en relación al tratamiento diferenciado que debe darse a la ideología, y no considerarla necesariamente implícita o descubrible en la estructura y práctica lingüística (Woolard: 1998, 9). De este modo, el debate giraría en torno a la aceptación o no de la manifestación implícita de la ideología en las expresiones discursivas.

Asimismo, la polémica se relaciona con la concepción de la ideología, no tanto como ideas o representaciones mentales, sino como práctica social construida. En este sentido las prácticas lingüísticas ideológicas se entenderían como resultante de los procesos sociales, si bien no siempre derivadas o coherentes con lo que sus practicantes podrían prever.

1.1.2. Identidad

La identidad de un grupo social se teje en la vida cotidiana, en su quehacer diario y, sin duda, las prácticas discursivas forman parte del conjunto de acciones en las que se (*re*)construyen las identidades de los individuos. Hablar de identidad implica analizar la forma en que un grupo social se reconoce, definiéndose en contraste con los otros, es decir, estableciendo quién *no* es. Esto implica un proceso de identificación y reconocimiento dinámico que se va transformando y reelaborando continuamente.⁹

Dichas identificaciones sociales se forman en un ámbito cultural específico, a partir del cual los sujetos reconocen sus semejanzas con los miembros de su grupo, al tiempo que se distinguen de los integrantes de otros grupos. “Los procesos de identificación social son *procesos ideológicos*; es decir, se realizan en prácticas sociales. Las identificaciones se constituyen en evidencias sociales al ser apropiadas grupalmente y en este proceso se convierten en parte constitutiva de la ideología y la cultura.”¹⁰

⁹“La posibilidad de distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”[...]Nadie puede construir su identidad independientemente de las identificaciones con otro.” (Melucci, 1982, p.3, en Portal p. 52)

¹⁰ Portal, María Ana, 1997, p.54.

El concepto de identificación también supone mecanismos o procesos de resistencia o negociación por parte del sujeto. Este planteamiento propone un sujeto activo capaz de producir una respuesta que no se adscriba forzosamente a la generalidad (Hall: 2002,12). Esto significa que si bien “la pertenencia puede construirse como la representación mental de las relaciones que tienen los individuos con los grupos o las categorías sociales” (Van Dijk1998:193) no está determinada de manera absoluta, ni debe ser vista como una relación estática con el grupo social.

Los trabajos sobre identidad o sobre los múltiples procesos identitarios son numerosos y han sido tratados por diferentes disciplinas, así que trataré de señalar los aportes o tendencias más representativos.

Desde la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann, en su obra *La construcción social de la realidad* (1986), proponen que “la identidad constituye por supuesto un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal se halla en una relación dialéctica con la sociedad”. Otra mirada interesante es la de Habermas quien plantea que la identidad puede ser tanto individual como colectiva, pero en cualquiera de los casos se genera y se adquiere en y a través de las interacciones comunicativas mediadas por el lenguaje. De este modo, para llevar a cabo este tipo de análisis es necesario conocer la perspectiva interna de los sujetos participantes en el proceso de comunicación. También señala que los individuos se autoidentifican a través de su participación en acciones comunicativas, y esto es posible en la medida que esa autoidentificación es reconocida intersubjetivamente. Así, Habermas establece una relación intrínseca entre identidad y acción comunicativa (Habermas:1981).

Ahora bien, desde la antropología existen numerosos debates y propuestas que van desde la relación de la identidad con la etnicidad, hasta el estudio de identidad en contextos urbanos. Mencionaré sólo algunas propuestas, por ejemplo la de Figueroa quien en su obra *Por la tierra y por los santos* (1994) señala que toda identidad se constituye como tal en un contexto específico de relaciones sociales, el cual es producto de una historia compartida del grupo y

se expresa como la subjetividad de los actores, refiriéndose tanto a cuestiones de sentimientos, de afectos y de lazos primordiales, como a las de cálculo de interés, no siempre racional; se trata de un fenómeno relacional, se constituye dentro de un sistema de relaciones y requiere del reconocimiento recíproco de los otros ya que se establece en una relación intersubjetiva en la que debe estar presente un “otro”.

El carácter relacional de la identidad significa que ésta no puede definirse sino en función de un otro con el que resulta preciso marcar la diferencia; sin embargo, dicha característica relacional no siempre corresponde de manera equitativa, ya que están presentes relaciones de dominación o dependencia. Sobre el carácter relacional de la identidad, el autor señala “que el fenómeno identitario puede ser abordado sólo a partir de que sea delimitado como parte de un sistema en el cual se presentan distintos niveles de pertenencia (Figueroa1994:333).

Por su parte, Miguel Bartolomé en *Gente de costumbre y Gente de razón* (1997) señala que la identidad es un concepto polisémico, ya que alude a fenómenos múltiples. En este sentido, representa un fenómeno procesual y cambiante por lo que la identidad debe ser vista, entonces, más que como una propiedad, como un proceso. Este autor también retoma la noción de representaciones, y señala que cualquier aproximación que se hace de la realidad debe incluir la representación mental que la sociedad genera sobre ella. De este modo, lleva a cabo un reconocimiento del individuo, pues apunta que si bien los individuos poseen una representación *individual* de la realidad, éstas posibilitan y contribuyen en la configuración de las representaciones colectivas. Los conceptos de etnicidad y de afectividad están igualmente presentes en su propuesta.

Finalmente, un planteamiento que me parece importante y útil para este trabajo es el que lleva a cabo Gilberto Giménez, para quien “la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y

socialmente estructurado” (Giménez 2000:54). Para este autor el “lugar” de la identidad es la misma relación social; en este sentido, se definiría, nuevamente como un fenómeno relacional, dinámico que orienta las representaciones y acciones de los miembros de un grupo.

En conclusión, podemos presumir que la identidad social se conforma del conjunto de representaciones sociales que los miembros consideran específicas de su grupo. Las prácticas sociales, los símbolos, lugares o formas de organización típicas del un grupo social –elementos todos con los cuales los miembros se identifican- serían entonces manifestaciones identitarias que varían dependiendo el contexto y que le otorgan sentido y/o significado a la identidad social. Ahora bien, dicha identidad se funde también con la ideología de grupo, “esa ideología define al mismo tiempo la base para la identidad del grupo” (Van Dijk: 1998).

Considerando que son distintos los niveles o planos de identificación (generacional, étnico, género, regional, clase, nacional, etc.) que poseen los miembros de un grupo social, intentaré vislumbrar en los diferentes discursos (el académico, el cotidiano y el político) las referencias o prácticas que aludan a una identificación en cuanto a un origen común, o la identificación de los negros costeños como grupo étnico. Al tiempo que distinga que manifestaciones ideológicas se derivan de tales producciones discursivas.

1.1.3 Discurso

El “discurso” es una noción tan compleja y llena ambigüedad que en algunas ocasiones se vuelve escurridiza. Sin embargo, los estudios del discurso han constituido un campo de investigación desde hace varias décadas, y hoy en día han dado paso a la multidisciplinariedad estando presentes con gran fuerza en otras disciplinas como la psicología, la antropología o la comunicación.

“El significado principal del término “discurso” [...] es el de un *evento comunicativo* específico” (Van Dijk 1998:246). En este evento comunicativo están involucrados actores sociales que juegan básicamente dos roles: el de hablante/escritor y el de oyente/lector, no obstante existen otros roles como el

de observador o escucha. Estos actores intervienen en actos comunicativos de situaciones específicas determinados también por otras características del contexto.

También es utilizado con frecuencia un significado más limitado de “discurso para referirse al “producto” [oral o escrito] logrado o en desarrollo del acto comunicativo”. También se llega a utilizar “discurso” para referirse a productos más abstractos que designan conversaciones, historias o crónicas en general. (Van Dijk: 1998).

Evidentemente, problemas de delimitación se hacen presentes, pues no siempre es fácil delinear dónde termina un discurso y dónde comienza el siguiente. Probablemente, distinguirlo de un diálogo es más fácil, ya que éste tiene continuidad más clara - un principio y un fin marcados-, además de presentar los mismos participantes a lo largo de su duración. Pero, cuáles serían entonces los elementos que permitan la distinción del discurso. “Para el discurso tanto oral como escrito, requeriremos, además, que sean globalmente coherentes, esto es, que formen una unidad de significado y no tan sólo una unidad física de expresión continua”. (Van Dijk, 1998: 248)

Sin embargo, me parece que hay una utilización más de discurso que para el presente trabajo resulta muy útil. Me refiero a su uso para referirse a géneros específicos que, generalmente, son adjetivizados con el fin de delimitar su área de estudio, tal es el caso del discurso político, discurso cotidiano o discurso académico.

Para Van Dijk, sin embargo, el discurso “no es simplemente un género específico [...] sino más bien un conjunto socialmente constituido de tales géneros, asociados con un dominio social” (Van Dijk: 1998,249).

Lo anterior tiene relación con el hecho de que la producción de un discurso está inmersa en una red de interacciones sociales; resulta evidente que el análisis del contexto social en que se produce es fundamental. De este modo, la filosofía del lenguaje y las ciencias sociales han agregado una importante dimensión de estudio en el discurso y en su concepción: la acción.

Si partimos de la afirmación de que “emitir palabras y oraciones en el texto y la conversación, en una situación específica, es también, y al mismo tiempo, la realización de una gran cantidad de acciones sociales” (Van Dijk: 1998:263), entonces debemos entender el discurso como una acción que expresa las representaciones sociales del mundo.

En tanto acción, el discurso está determinado por las condiciones socioculturales del contexto y representa, asimismo, el sistema cultural del hablante. Este sistema incluye los conocimientos, las creencias, los intereses, los objetivos, las actitudes, las normas y los valores de los usuarios de la lengua. Van Dijk señala que “siempre será muy superficial [decir] que un texto con estas o aquellas propiedades ha “causado” que un oyente actuara de una manera particular [pues] para comprender el procesamiento cognoscitivo más complejo es necesario, primero, subrayar que todos estos procesos dependen de los sistemas de *conocimientos* y *creencias* del individuo”(van Dijk 1998:100).

Los discursos no son las únicas prácticas sociales de manifestación ideológica, sin embargo, son fundamentales en la formulación y, por tanto, en la reproducción social de la ideología. De tal manera, que el análisis de las manifestaciones discursivas nos permite conocer cómo se crean, cambian y reproducen las ideologías. No obstante, si bien los discursos y el uso del lenguaje desempeñan un papel especial en los procesos de reproducción ideológica, no puedo dejar de señalar que las ideologías también se expresan y reproducen mediante otras prácticas sociales que van más allá del texto y la conversación; es decir, que a pesar de que el discurso es fundamental en la expresión y reproducción de las ideologías, no es el medio único ni suficiente para su reproducción. No debemos olvidar que el discurso se combina con otras interacciones no verbales, así que, sin duda, cuando los individuos perciben dichas prácticas (no verbales) pueden inferir o interpretar opiniones de los otros actores.

El discurso de/sobre la población negra

Ahora bien, ya he mencionado que el discurso tiene un estatus especial, o tal vez una forma más explícita, en la reproducción de las ideologías, pues permite

expresar creencias ideológicas. Me parece importante retomar otra de las condiciones que posee el discurso, ésta es su difusión o control. “Controlando el acceso al discurso público, sólo pueden expresarse y circular formas específicas de conocimiento y opinión, y éstas pueden conducir persuasivamente a modelos mentales y representaciones sociales que sirven a los intereses de los poderosos” (Van Dijk: 1998,207).

Todas las distintas expresiones del discurso sobre la población negra (Tercera Raíz, ‘afroamericanistas’, ‘afrodescendientes’, ‘afromestizos’, ‘afromixtecos’ y ‘afromexicanos’) proponen, fundamentalmente, una “recuperación” del origen africano¹¹. El control discursivo y manejo ideológico que se ha llevado a cabo en torno los pueblos negros en México ha producido y legitimado, en mi opinión, una postura si no única, sí homogénea y poco crítica sobre éstos. El control discursivo manifiesta las relaciones de poder y dominación presentes en determinado contexto y/o comunidad; la información, el conocimiento y el acceso a los medios de comunicación y al discurso público son recursos esenciales para el control social. Se puede afirmar que el poder es persuasivo, y esto es así porque, en gran parte, es discursivo. Pareciera que los grupos dominantes mantienen su posición de dominio no sólo por el uso de la fuerza, sino valiéndose de sistemas discursivos ideológicos que hacen que muchos de los miembros de los grupos dominados justifiquen o acepten la situación como natural.

En este trabajo me interesa no sólo la expresión directa y explícita de las ideologías plasmadas en el discurso, sino las consecuencias sociales de dichas manifestaciones discursivas, a saber, la adquisición, el cambio o confirmación de posturas ideológicas e identitarias.

¹¹ Debo puntualizar que no pretendo hablar de la herencia cultural africana como si fuese un conjunto de rasgos homogéneos único o total, pues considero que la atribución del origen, como único objetivo, implica encaminarse a una problemática poco fructífera que responderá más a lo que el investigador desea escuchar que a un trabajo que arroje nuevas líneas de investigación.

2. Los contextos

En este capítulo señalaré, brevemente, los diferentes contextos que pude distinguir e ir analizando a lo largo de mi permanencia en trabajo de campo. En primera instancia haré una acotación relativa a lo que se ha dicho sobre la población negra en México desde la historia; no está de más volver a señalar que es precisamente en esta disciplina –la historia- en donde se ha centrado la investigación de los pueblos negros en México, siendo en su mayoría estudios de la época colonial. Más adelante describiré los pueblos a los que hago referencia a lo largo de este trabajo y en los que actúan los diversos grupos sociales y culturales que desarrollan distintas labores en la zona, y que eran fundamentales para mi investigación. Y finalmente ubicaré los lugares y momentos –instituciones, organizaciones, programas, etc.- desde donde se enunciaron los diferentes discursos.

2.1 La negra Historia negra

Negros... ¿en México? (antecedentes)

Para realizar una discusión sobre la población negra en México es importante señalar la importancia cuantitativa de la población negra esclava en la época colonial. Equivocadamente se piensa que si hoy existe una reducida presencia de población negra, siempre fue así. Sin embargo, estudios como el de Aguirre Beltrán (1946), quien sin duda fue el pionero en el tema, plantean datos demográficos interesantes. El trabajo pesado en los obrajes, ingenios y minas fue mermando tanto a la población indígena como la negra, un ejemplo de esto son los datos que el autor retoma del estudio demográfico hecho por Rosenblat; en éste se señala que para 1570 la población indígena se había reducido, en tan sólo 50 años, de 4 500 000 habitantes a 3 336 860 indígenas y, para ese mismo año, se plantea que la población negra llegó a ser 20 569 habitantes, mientras que la población española ascendía a 6 664. Lo anterior significa que la población negra comprendía un .6% de la población total, la indígena un 99.1% y la española sólo un .19%.

Casi un siglo después, en 1646, el estudio señala que la población negra se había incrementado al 2.66% (35 089 negros), mientras que la población

indígena descendía a un 96.2% con 1 269 607 de indígenas, y 13 780 españoles que representaban el 1%; sin embargo, un siglo más tarde, el porcentaje de población negra descendió al 1.28%. Probablemente uno de los datos más relevantes para entender ese siglo es el concerniente a la población mestiza -mezclada con europeos, africanos e indígenas- que, según el censo de Latorre en el que para ese año se basó Aguirre Beltrán, llegó a ser una tercera parte de la población total. Lo anterior me parece relevante pues el mestizaje se convertiría, más adelante, no sólo en una teoría, sino incluso en un proyecto de nación.

El mestizaje recibió variadas denominaciones dependiendo de los grupos étnicos que se entremezclaban. Las clasificaciones más generales fueron mulatos y mestizos, aunque, como sabemos, el racismo de la época llevó a crear clasificaciones tan específicas como numerosas, lo que ha hecho arduo el camino de reconstrucción y relectura de datos. Aquí sólo indico una comparación muy general, para poder dimensionar el papel histórico, social y cultural que desempeñó la población negra en nuestro país.

Según el museo de Culturas Afromestizas, ubicado en Cuajinicuilapa, Gro., los lugares de procedencia de esta población fueron Sudán Occidental -Cabo Verde, Sierra Leona y las Costas de Marfil-, el Congo, Angola y Mozambique. Distintos trabajos proponen que estos primeros negros llegados a la Costa Sur de México en 1521¹, eran capataces de las cuadrillas de indios esclavos dedicadas a la explotación. A fines del XVI y comienzos del XVII eran introducidos por distintos puertos del país, podían ser adquiridos como esclavos en la ciudad de México. Las condiciones de esclavitud en la que gran parte de ellos vivía en los ingenios y los obrajes provocó que se trasladarán a vivir hacia terrenos llanos. Dos condiciones favorecieron el establecimiento de los negros en esta zona: la proliferación del ganado y el resecaimiento del medio. Para los asentamientos retomaron sitios de pueblos abandonados o desalojaron población indígena.

¹ Aguirre Beltrán considera que fueron seis los primeros negros en llegar a México y que éstos tomaron parte en la conquista. Uno de los más nombrados, dice el autor, es Juan Cortés, un esclavo que acompañaba a Hernán Cortés.

Más tarde llegaron a ser siervos de los encomenderos, además de trabajar como trapicheros, pescadores, arrieros y vaqueros. De todos estos oficios quienes tuvieron mayor importancia demográfica fueron los vaqueros y los cimarrones.²

Actualmente son estas dos últimas categorías las que prevalecen en el imaginario colectivo. En general, se imagina al negro como un cimarrón huyendo de la esclavitud, revelándose ante la injusticia y creando su propia comunidad; o se alude al negro que manejaba ganado y era capataz de los indios³. Ambas circunstancias se desarrollaron y tienen sustento histórico, aunque –quizá- el caso de los cimarrones esté menos documentado. Sin duda, el caso del cimarrón Yanga es el más difundido; no obstante, Aguirre Beltrán (1972: 207) apunta que tanto en Pachuca, como Guanajuato, Alvarado, Coatzacoalcos, Huatulco, Tlacotalpan, Zongolica, Medellín y Cuernavaca las autoridades tenían enfrentamientos con negros en rebeldía.

La presencia de la población africana en México, a decir de algunos autores como Luz María Martínez Montiel (1995), Álvaro Ochoa (1997) y Gabriel Moedano (1976), contribuyó a la construcción del país. En opinión de estos autores, se pueden encontrar huellas de africanía en diversas manifestaciones culturales como la música, la danza, los rituales, algunas creencias, la medicina tradicional, etc.; sin embargo, hasta ahora, tales manifestaciones -exceptuando la música-, no han sido estudiadas a profundidad. No está de más puntualizar que dentro de los rasgos culturales no se ha hecho ninguna señalización especial sobre la lengua, probablemente por la precaria presencia de palabras que podrían identificarse como de origen africano.

² Una recopilación interesante es *Presencia africana en México*, CONACULTA, 1995, realizada por Luz María Martínez Montiel. En ésta se encuentran trabajos que revisan la situación de la población negra en la época colonial en estados como Colima, Puebla, Michoacán, Guanajuato, Tamaulipas, Nuevo León y Tabasco. Estos estudios advierten que hubo presencia negra en zonas que hoy en día no son consideradas como “esencialmente” negras.

³ La condición del negro como capataz del indio puede ser un elemento más que ayude a explicar la jerarquización social que aún prevalece en la región de la Costa Chica, en la que el indígena ocupa el estrato inferior. No obstante, llama la atención la carencia de una imagen compartida del negro en las minas, pues según los estudios realizados hubo una fuerte presencia de éstos en zonas mineras.

De tal modo que la investigación que en la última década se ha generado en torno a la negritud ha atendido cuestiones que aluden al olvido histórico de la presencia negra en el país y, principalmente, a su historia colonial.⁴

2.2 La Costa Chica

La Costa Chica es una región con un número “significativo” de comunidades reconocidas por la población de la zona como negras. A pesar de la nombrada presencia de cimarrones en Veracruz son pocos los trabajos que recuperen la presencia negra actual en esta zona, y están enfocados –la mayoría de ellos- a estudios etnomusicales. Algunos rasgos, primordialmente físicos, señalados como de origen africano son fácilmente identificables en zonas de Veracruz, Guerrero y/o Oaxaca, quizá porque resultan más evidentes. Sin embargo, la generalización de afirmaciones poco fundamentadas, así como el gran peso que se le otorga a lo fenotípico propone un debate interesante. El color de la piel es, sin duda, el rasgo distintivo por excelencia, ya que es lo primero a lo que recurren –tanto pobladores como estudiosos, aunque éstos últimos de manera más velada-, además del cabello rizado, para caracterizar a alguien como negro; me parece que de esta manera, es decir, presentando el fenotipo como el más inmediato de los rasgos de distinción, se reduce un proceso identitario a la reproducción de prácticas racistas. Este punto me parece importante, ya que un replanteamiento en torno a conceptos como raza y racismo se vuelve pertinente.

Ahora bien, la llamada Costa Chica tiene una extensión de 200-millas de longitud, que comienza desde la región de la costa sureste de Acapulco, Gro. y termina cerca del poblado de Puerto Ángel en Oaxaca. Una superficie como ésta presenta una diversidad cultural que permea las relaciones entre los distintos grupos étnicos de la región. Parecería entonces que la unidad como región se debe más a una identificación geográfica que a una unidad cultural, no obstante, la identificación cultural de la población mestiza sí está presente a lo largo de la región. No es extraño que personas tanto de Guerrero como de

⁴ Algunos de estos trabajos se encuentran en las recopilaciones de los Encuentros de Afromexicanistas o en compilaciones como la ya antes mencionada de Luz María Martínez Montiel a través de CONACULTA. Dicha compilación de 3 tomos dedica un número a la *Presencia africana en México*; otro a la *Presencia africana en Centroamérica*; y una última sobre la *Presencia africana en Sudamérica*

Oaxaca se identifiquen como costeñas o como originarias de la Costa Chica; asimismo, manifestaciones culturales como las danzas y la música se aparecen a lo largo de la región, las chilenas son, sin duda, una de las expresiones más distintivas de la Costa Chica.

Así, aunque la Costa Chica concentra población de origen negro, también cuenta con la presencia de varios grupos indígenas. Dos de los grupos étnicos más grandes son los amuzgos y los mixtecos. En el caso de Guerrero el INEGI considera que los hablantes de mixteco representan el 28.1% de los hablantes indígenas del estado (el primer grupo son los hablantes de náhuatl con un 37.2%), en tanto que los amuzgos suponen el 9.4% de los hablantes indígenas. En Oaxaca los hablantes de zapoteco representan un 31%, los de mixteco un 21% y hablantes de amuzgo no aparecen.

No es difícil suponer que un problema fundamental para el esclarecimiento de la presencia negra en términos porcentuales en la región es la ausencia de esta categoría en los censos del INEGI. Evidentemente esto se debe a que este instituto utiliza la lengua indígena como el factor que distingue a un grupo de otro, de tal manera que al no tener el negro una lengua distinta al español, quedan censados dentro de la población mestiza. Sin embargo, la interacción entre negros e indígenas, sobre todo en términos de mestizaje, parece ser mínima, esto podría explicarse como consecuencia de una relación histórica de conflictos y desigualdad; a pesar de que hoy día no se percibe una hostilidad abierta, los estereotipos negativos por parte de ambos grupos permanecen. Así, la convivencia parece definirse en gran parte en términos comerciales o laborales, por ejemplo, los domingos en Cuaji se instala un tianguis que está formado primordialmente por indígenas, lo mismo sucede en el mercado de Pinotepa Nacional.

En tanto a los pueblos que son reconocidos como “negros” por la misma población no suele haber mayor contradicción. En el municipio de Cuajinicuilpa, Gro., la gente señala a Cuajinicuilapa –la cabecera-, San Nicolás Tolentino y Punta Maldonado como pueblos mayoritariamente negros.⁵ En dicha identificación se plantea una ambivalencia que se mueve entre el

⁵ Otros poblados del estado son Marquelia o Playa Ventura más cercanos a la zona de Acapulco.

reconocimiento de ser los negros originarios, y la valoración negativa o peyorativa de ser negro.

Por su lado, en el municipio de Pinotepa Nacional, Oax. se reconocen como pueblos negros originarios El Ciruelo, Collantes y Cerro de la Esperanza⁶. Este planteamiento sobre un lugar de “origen” pareciera buscar la autenticidad y legitimidad basadas en un reconocimiento de ancestralidad. El linaje figura como un instrumento más que posibilita dicho reconocimiento, es decir, la herencia negra mirada como una herencia genealógica, familias identificadas como “tradicionalmente”negras; sin embargo ser señalado como tal no es necesariamente un estereotipo positivo o negativo. Más bien existe un tránsito continuo, un ir y venir de un estereotipo al otro, que puede estar determinado por el lugar desde donde se habla, por quien enuncia o por el contexto.

Para este trabajo me centré en algunos poblados de dos municipios, principalmente uno de Oaxaca –Pinotepa Nacional- y otro en Guerrero –Cuajinicuilpa- (ver mapa 1). Los poblados en los que me instalé y desde donde me trasladaba a otras comunidades fueron las cabeceras municipales de ambos que llevan el mismo nombre. Me pareció interesante moverme entre estos dos municipios, ya que son fronterizos, de tal forma que son paso obligado para la gente que se mueve entre ambos estados, pero sobre todo porque los actores que son primordiales en este trabajo, también se mueven entre estos dos lugares. Además, ya que la categoría de Costa Chica involucra a los dos estados, y fue una clasificación que apareció en las pláticas y entrevistas reiteradamente, pues era importante tratar de encontrar semejanzas, diferencias y vínculos sociales y culturales entre estos municipios.

⁶ Otras agencias identificadas con presencia de población negra pertenecientes a otros municipios son Sto. Domingo, Corralero, Santa María Cortijos, Santiago Tapextla y Chacahua.

Mapa1. Zona de Estudio



2.2.1 Cuaji

La fascinación que provoca Cuaji no es infundada. Cualquiera que esté interesado en el tema de la negritud en México y llegué ahí, se sorprenderá de encontrar un Museo de Culturas Afromestizas, así como de la fuerte presencia de rasgos fenotípicos negros en la población. En lo personal, Cuajinicuilpa me pareció interesante por esta evidente presencia. La pregunta que surgía desde un inicio era si estos rasgos se verían reflejados en prácticas culturales. Además siendo ahí donde Aguirre Beltrán inició las investigaciones sobre la población negra mexicana, se ha convertido en una suerte de lugar legítimo de lo negro para los estudiosos del tema. No en vano fue ahí, principalmente, donde Culturas Populares aplicó el programa de Tercera Raíz en la década de los 90's y donde se estableció el Museo de Culturas Afromestizas, ambos escenarios en el marco del rescate y reivindicación de la herencia africana. De manera que se fue desarrollando un reconocimiento oficial de un lugar de población negra que, desde la esfera gubernamental, llamarían afromestiza.

Cuajinicuilpa es un municipio que limita al norte con el municipio de Ometepec, Gro., al oeste con el estado de Oaxaca, al sur con el Pacífico y al este con el municipio de Azoyú, Gro (ver mapa 2). Tiene una extensión de 728 kms. y una población de 25, 057 habitantes. Según el INEGI hay población amuzga, mixteca y algunos hablantes de tlapaneco y otras (no especificadas) que no rebasan los 5 individuos hablantes. En la cabecera municipal la población asciende a 8,547 habitantes, aunque la constante migración hacia los Estados Unidos seguramente modifica esta cifra considerablemente.

Cabe señalar que cuenta con todo tipo de servicios, las calles principales están pavimentadas, hay un mercado local; el servicio de transporte se compone por microbuses, taxis, combis y autobuses que llegan a poblados cercanos, cruzan la región o incluso autobuses que van hacia el Distrito Federal diariamente. A nivel educativo la oferta llega hasta nivel preparatoria y en cuanto la iglesia juega un papel preponderante en la zona, pues los párrocos de la cabecera deben atender eventos de los poblados más chicos de alrededor.

Cuando se llevó a cabo el trabajo de campo -2002- el municipio era gobernado por el PRI, teniendo como precedente un gobierno perredista que, como se verá más adelante, resultó trascendental en la creación del Museo de Culturas Afromestizas de Cuaji.

Si bien este municipio y su cabecera no son ni los más grandes del estado, ni los más importantes económicamente, sí es relevante en tanto espacio geográfico que concentra gran parte de su población con rasgos fenotípicos negros. Asimismo, características como las antes mencionadas –por ejemplo, su carácter fronterizo- colocan en un lugar preponderante esta cabecera.

Ya mencioné antes la existencia del programa de la Tercera Raíz desarrollado en esta zona. Sin embargo, mi percepción durante trabajo de campo era que la relación con Luz María Martínez Montiel (coordinadora del programa de Tercera Raíz)⁷ y el interés del presidente municipal de aquel entonces por albergar dicho programa, no podían ser considerados el punto de partida. Si bien era cierto que el papel que las instituciones pudiesen haber tenido en esta construcción de lo negro fuese primordial, el eco que habrían tenido que encontrar en un grupo de activistas políticos y culturales debía haber sido, en mi opinión, fundamental.

En Cuaji, uno de los lugares a los acude cualquiera en busca de información sobre el Museo de Culturas Afromestizas o sobre el papel -¿fugaz o perenne?- del programa de la Tercera Raíz en la Costa Chica, es el Restaurante El Porvenir ubicado en la avenida principal. Ahí, platicando con la dueña del local, uno logra ubicarse en dónde está parado, o por lo menos conocer una de las partes de esta historia fragmentada.

Asimismo, no se puede dejar de señalar el museo como una suerte de sello distintivo –en términos de reivindicación de la afroascendencia- de Cuaji; la celebración de su creación que año con año han venido realizando y el

⁷ Luz María Martínez Montiel ha sido de las principales impulsoras de los estudios de la afrodescendencia en México. Además de realizar la compilación a la que he hecho referencia, debo señalar que fue la coordinadora del Programa de la Tercera Raíz a cargo de Culturas Populares. De tal forma que su presencia en la Costa Chica resultó fundamental para la elaboración del museo y el desarrollo del programa de la Tercera Raíz. No hubo una plática y/o entrevista que sostuviera con los iniciadores del museo que no indicaran a Luz María Martínez Montiel como la pieza clave para la realización del mismo.

Encuentro de Diablos que en día de muertos se realiza en la explanada del museo también son parte de las actividades distintivas del lugar.⁸ De tal modo que pueden ser vistos como lugares y acciones en las que se materializa, se vive y se reproduce lo negro.

Por todo lo anterior, no es disparatado pensar que Cuaji se convierte en una suerte de lugar de confluencia de actores sociales, mismos que han contribuido poco a poco a la elaboración de los discursos que se han ido produciendo sobre la negritud en México.

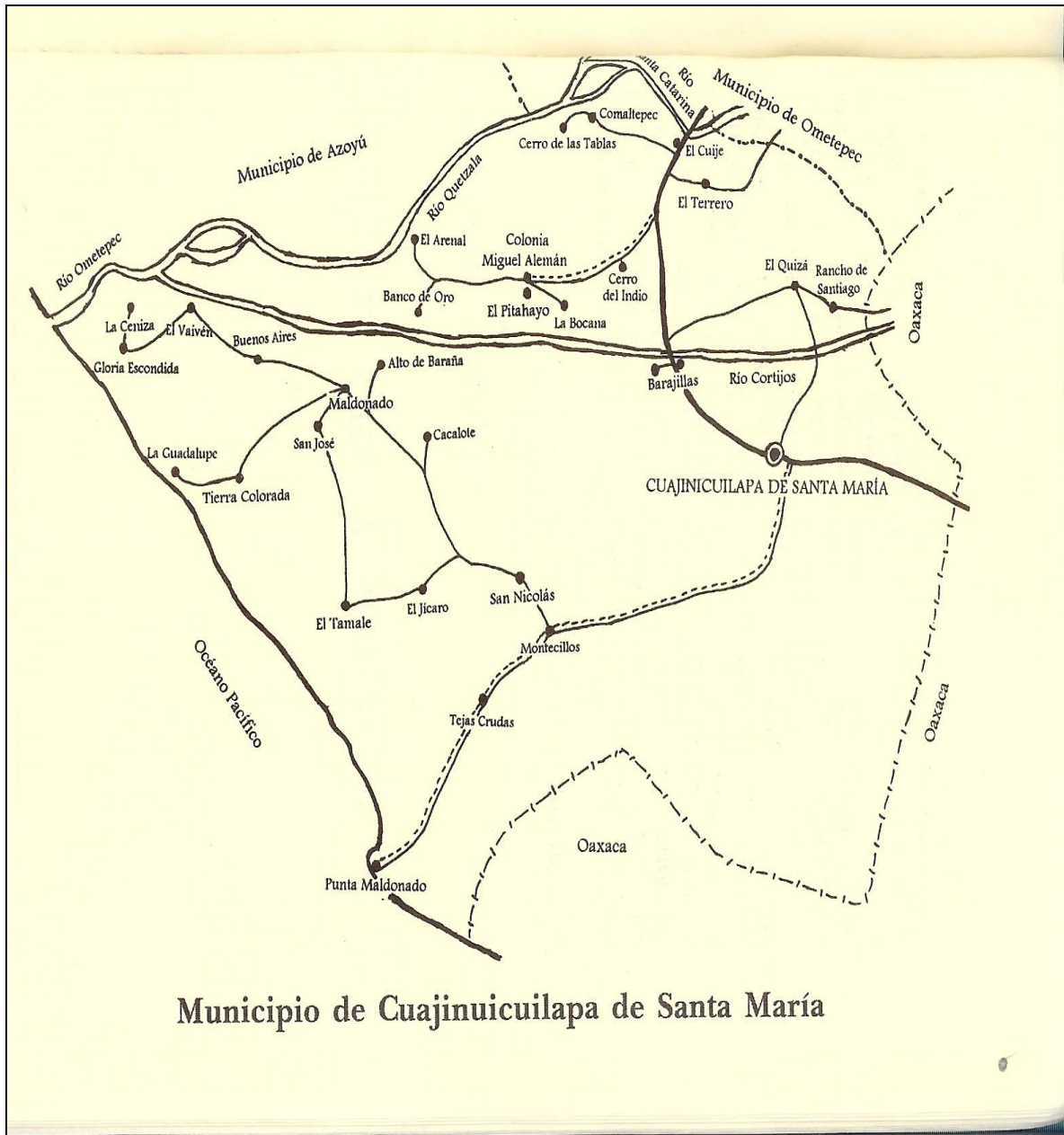
Hoy en día parece muy común que lleguen antropólogos a la Costa Chica – y a cualquier lado-, incluso ha ido gente de otros países, sobre todo de los E.U., interesada en el tema⁹. Una de las cosas que más llamó mi atención al llegar a Cuaji fue la presencia tan asimilada que tienen de los antropólogos; no sólo era frecuente que me preguntaran si era antropóloga, sino que a su vez, al afirmarlo yo, la pregunta –más bien en forma de afirmación- era: ah, viene a ver lo de los negros. No considero que esa situación fuese irrelevante, ya que el papel que uno juega en cualquier comunidad –grande o chica-, la forma en que el investigador es percibido y aquello que los pobladores creen que uno quiere escuchar modifica y determina de alguna manera los discursos. En este caso, la gente pensaba que yo sólo quería investigar sobre las danzas y sobre los grupos que realizan algún tipo de reivindicación sobre los pueblos negros. Los discursos, en un inicio, eran muy semejantes; más adelante se evidenciarían las diferencias dependiendo del lugar y momento en que fueran enunciados. En ese sentido, lo que a mí me interesó fueron los discursos que la misma gente elaboraba en torno al negro y a la negritud, lo cual ha sido –hasta ahora- poco estudiado.

⁸ La danza de los diablos es hoy en día, al igual que el baile de artesana, uno de las danzas más difundidas. En esta danza, que es interpretada sólo por hombres, los rostros de los danzantes son cubiertos por máscaras de papel o cuero con cabello y barba que simulan bestias; bailan “ruidosamente al golpear los pies en el suelo y con fuertes gemidos que raspan las cuerdas bucales; los brazos van sueltos a los costados alternándose hacia delante y atrás según la música de la charrasca, el bote, la “flauta” (armónica), el violín y la guitarra. Derroche de ritmo y energía acompasado de *chimisco* [aguardiente] y más *chimisco*, y juego, y diversión y humor: encabezados y acicateados por el Diablo Viejo y por la Minga, zapatean al ritmo del *golpe* que marca la música...” (Añorve Zapata Eduardo, Cuaji. Monografía, Ed. Artesa, México, 1998).

⁹ La Escuela Nacional de Antropología e Historia cuenta con un taller permanente sobre estudios afroamericanos; asimismo, la DEAS realiza un seminario sobre el tema.

Mapa 2:

Cujinicuilpa. Tomado de la Monografía de Eduardo Añorve Zapata sobre Cuaji.



2.2.2 Pinotepa Nacional

El otro lugar en el que dividí mis estancias de trabajo de campo fue Pinotepa Nacional, Oax. (ver mapa 3), ubicado a tan sólo una hora en autobús de Cuajinicuilpa, esta ciudad despliega una realidad étnica muy distinta a la de Cuaji, pues la presencia del mestizo -no negro- es más numerosa. Así pues, podría decir que mientras Cuaji puede caracterizarse como una cabecera municipal negra, Pinotepa representa una cabecera mestiza.

Consideré apropiado permanecer un tiempo en Pinotepa Nacional, por dos motivos. Por un lado, pude percibir que distintos pueblos -llamados agencias- que dependen de esta cabecera municipal son reconocidos, por la misma gente de la zona, como negros. Algunos de esos pueblos, como El Chivo o Collantes, realizan actividades culturales que son presentadas como reivindicadoras de lo negro; motivo por el cual me pareció interesante pasar un tiempo ahí. Asimismo, la presencia de la asociación México Negro –de la que hablaré más adelante-, su trabajo en El Ciruelo, poblado en el que vive el líder moral, fundador de la asociación, y que forma parte de la cabecera de Pinotepa, así como en otros poblados del municipio me hicieron pensar que Oaxaca podría presentar un escenario distinto a Guerrero, y no me equivoqué.

Mapa 3: Pinotepa Nacional, Oax.



A lo largo de mi estancia en la zona, de enero a abril del 2003, pude asistir a distintos eventos culturales y sociales, debido a lo que veía en estos eventos supe que el puente social –cultural- entre Guerrero y Oaxaca podría arrojar datos interesantes. Después pude darme cuenta que las fronteras aunque política y administrativamente estén bien definidas, culturalmente son relativas; por ejemplo la asociación México Negro ha trabajado tanto en Guerrero como en Oaxaca, asimismo percibí que la aprobación o crítica hacia ésta se encuentran presentes en ambos lugares y que, más bien, existe una especie de red cultural que se desarrolla a lo largo de la región.

Sin duda, la música y las danzas son los dos elementos más frecuentemente señalados como la muestra clara de la permanencia de rasgos negros en la región. Así que el aparato institucional parece empezar a hacer uso de lo oficialmente reconocido como negro, ya que, por un lado la Casa de Cultura de Pinotepa realiza presentaciones de danzas negras, al tiempo que el municipio establece la elección de la Reina negra en las Fiestas Patrias. Parece entonces que las danzas y los rasgos físicos son ahora las manifestaciones negras por excelencia. Por otro lado, grupos culturales se relacionan entre sí presentando lo “negro” como un rasgo propio de la región, un ejemplo de esto es el Colectivo Costa Chica que lleva a cabo la edición de la revista *Fandango*, donde el tema de lo negro o afro mestizo es recurrente; la relación con el INI y el apoyo de Culturas Populares con programas como PACMYC (Programa de apoyo comunitario y municipal) también contribuyen a la realización de eventos como el encuentro de pueblos negros, talleres artísticos y recolección de historia oral.

A pesar de la mezcla étnica que a primera instancia uno observa en Pinotepa, la población del municipio identifica tanto poblados indígenas, negros, como mestizos. En mis recorridos hacia el poblado de El Ciruelo solía platicar con los choferes y escuchar conversaciones, frecuentemente las personas hacían una correlación entre el lugar de origen de la gente y su condición étnica y de clase; de tal manera que no es lo mismo ser de Jamiltepec que cuenta con una presencia indígena fuerte, de Pinotepa con aspecto mestizo, o de Collantes identificado con la gente negra.

Sin embargo, el acercamiento que tuve a los distintos grupos culturales y sociales de la zona me permitió plantear que no era necesario contrastar dos comunidades distantes o con posturas opuestas, ya que tal ambigüedad, contradicción o multiplicidad de discursos se encuentran no sólo en la misma comunidad, sino en la misma persona. Es decir, los distintos discursos sobre los negros no poseen una localización meramente geográfica, sino que están esparcidos y circulan por la región, trascendiendo de esa manera lo local. Debido a lo anterior, lo que me propuse fue identificar la red social y cultural de la región que actualmente nombra y/o presenta lo negro en sus discursos, contrastándolos a la vez con sus discursos cotidianos.

2.3 ¿Desde dónde se habla?

En esta sección señalaré los lugares y los momentos desde los que se produjeron y/o producen discursos concernientes a la población negra. Dichos discursos corresponden a espacios y a tiempos precisos, que tienen como consecuencia acciones concretas. Tales situaciones y lugares resultan entonces substanciales para entender las semejanzas, diferencias y/o contradicciones que se plasman en los discursos. Es claro que no está dotado del mismo sentido, ni percibido de la misma forma, un discurso expresado desde una instancia oficial, una asociación civil, un evento cultural o a título personal.

Más adelante, cuando se analicen los textos, mostraré cómo en un mismo discurso se mezclan diferentes escenarios, desvaneciendo muchas veces los “límites” que aparentemente tendrían cada uno de los lugares y momentos. Asimismo, no es posible restringir los discursos a aquellos elaborados desde las instituciones, ya que éstos rebasan o abarcan más allá del ámbito institucional, el cual además puede ser modificado tanto por los actores como por el contexto social, cultural y político; un ejemplo de esto son los discursos que se transmiten en internet, mismos que debido a las características en que se propagan –anonimato, desde un espacio virtual, etc.- no pueden ser considerados de la misma manera. Por lo anterior, he preferido hablar tanto de lugares o espacios como de momentos o tiempos.

2.3.1 Lo negro de los momentos y lugares negros

La Tercera Raíz

Sin duda, la Dirección General de Culturas Populares, organismo gubernamental perteneciente al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), jugó un papel fundamental en el proceso de reivindicación de la afrodescendencia, ya que este organismo fue el creador del programa de “Nuestra Tercera Raíz” en 1990 y, también, el encargado de difundirlo en la década de los 90’s. Hoy en día el programa ya no existe.

La definición de tercera raíz que el programa propuso y/o introdujo es la siguiente: “La Tercera Raíz es el término que se ha venido utilizando para señalar la africanía como una de las partes constitutivas en lo genético y lo cultural de los países en que la población y las culturas autóctonas siguen vigentes, aun después del embate del colonialismo.”⁹ De manera que la tarea principal de éste sería el rescate y la difusión de elementos africanos presentes en las culturas regionales.

La aprobación del programa se dio con miras a la conmemoración del V Centenario, cuando el Lic. José M. del Val estaba a cargo de la Dirección General de Culturas Populares, quien dio la coordinación del programa a la historiadora Luz María Martínez Montiel. No obstante, debemos señalar como antecedente de éste, el trabajo realizado por Guillermo Bonfil Batalla, quien estando en Culturas Populares en 1988, asignó a la Unidad Regional de Guerrero un proyecto enfocado en la población “afromestiza” de la zona de Guerrero. Éste tenía “la finalidad de dar atención a los afromestizos o afromexicanos y sacar a la luz el aporte de este grupo a nuestra identidad étnica y cultural, en el marco de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América [...De manera que] la Unidad Regional desarrolló el proyecto “Vigencia de la Cultura Afromestiza en la Costa chica de Guerrero”,

⁹ Esta definición está tomada del folleto de inauguración-difusión del Museo de Culturas Afromestizas, ya que no encontré información precisa en CONACULTA, pues argumentaban que el programa no era vigente y no tenían la información. En el Centro de Documentación de Culturas Populares se me informó que toda la información sobre el programa estaba catalogada como archivo muerto y no era posible consultarla, ya que lo único que quedaba para consulta eran las publicaciones. Mientras que en la página de internet de CONACULTA, la única información que aparece relacionada con el programa es, precisamente, la publicación de los libros sobre la Presencia Africana.

seleccionando tres comunidades: San Nicolás, Punta Maldonado y Huehuetan.¹⁰

En 1991, estando en marcha ya el programa, se llevó a cabo una serie de 32 programas de radio en acuerdo con Radio Educación que se llamó “La Tercera Raíz: los negros en México”. Sin embargo, fue en 1992, precisamente, cuando se realizaron numerosas actividades entre las que podemos destacar las siguientes:

-El III Encuentro de Afromexicanistas (realizado en el marco de las actividades del Festival Internacional Afroamericano).

-El Foro de Discusión sobre “La proyección histórica y perspectivas en los pueblos afroamericanos” en octubre de 1992.

-La exposición “La presencia africana en los pueblos de América” realizada en el Museo de Culturas Populares.

Como señalé anteriormente, el programa se proponía impulsar el rescate de todas aquellas manifestaciones culturales que, consideraban, aún conservaban elementos de africanía. La difusión y promoción de estos resultaban primordiales para el programa, ya que presuponían que contribuiría a que “el mexicano” tomará conciencia de su identidad cultural. Como consecuencia directa de dicho interés se efectuaron, en los años subsecuentes, diversas acciones y trabajos que pueden ser rastreadas hasta el año 2000.¹¹

¹⁰ Meza Herrera, Malinali, *Jamás Fandango al Cielo, Narración Afromestiza*, Mexico, 1993. Como resultado de este proyecto se obtuvieron cancioneros, un cuaderno de versos y se llevó a cabo una exposición.

¹¹ Referiré aquellas que fueron registradas dentro de los reportes que la coordinación del programa entregaba a la Dirección de Culturas Populares.

1993: José del Val poner en manos del programa la coordinación del XIII Festival del Caribe.

1994: Coordinación del IV Encuentro de Afromexicanistas dentro de las actividades del Festival Afrocaribeño realizado en Veracruz.

1995: Edición de libros

1995: Exposición de “Africana en los pueblos de América” en el Museo de Culturas Populares.

1995: Realización del V Encuentro de Afromexicanistas en Morelia, Michoacán.

1996: Realización del VI Encuentro de Afromexicanistas en Xalapa, Veracruz.

1997: Publicación de la reseña de “La presencia africana en México” por parte de Araceli Reynoso. en la sección de libros del Boletín del Museo del Virreinato del INAH.

1998: -Publicación de “Los esclavos negros” de Luz María Martínez Montiel y de “El museo de Cuajinicuilapa” por Araceli Reynoso, en Revista Amate, Núm. 14, sept-oct.

-Realización del VII Encuentro de Afromexicanistas en Cuajinicuilapa, Guerrero.

-Exposición de “Cautiverio y Libertad” en el Museo de Culturas Populares.

-Exposición de “Afroamérica la Ruta del esclavo” patrocinada por la UNESCO.

1999: -Elaboración de carteles para el Museo.

Por supuesto que investigadores autodenominados afromexicanistas y organizaciones locales como “México Negro” abanderaron rápidamente esta postura, sin embargo, la presencia actual del programa en la región parece casi nula. De hecho, el único vestigio que da fe de la presencia del programa en la Costa Chica es la correspondencia que, algunos actores, hacen entre un evento pasado –por ejemplo la construcción del Museo de Culturas Afromestizas- y la presencia del programa.

Evidentemente, la salida de Luz María Martínez Montiel de Culturas Populares representó un resquebrajamiento en el desarrollo del programa, por lo que, a pesar de que todavía en el año 2000 el Lic. José Iturriaga de la Fuente – Director de la División General de Culturas Populares- se comprometió a difundir ampliamente la relevancia de la Tercera Raíz, no se encuentra ningún documento o testimonio que comprueben que sí hubo continuidad con el programa.

La confusión para definir qué era *La Tercera Raíz* fue frecuente durante mi trabajo de campo. En una entrevista con el director de la revista cultural *Fandango* en Pinotepa Nacional, Oax., éste me señalaba:

R- ¿Aquí tuvo algún eco el programa de Tercera Raíz?

D- Bueno, como eso fue un programa o un, cómo se le puede llamar, o una agrup asociación más que todo, una idea con la gente negra.. casi se dirigió a los pueblos afromestizos, a los pueblos negros, por estos lugares más acá, de estos pueblos casi no se manejó.

Los que hablan -ya sean académicos o agrupaciones locales- de la existencia de la Tercera Raíz proponen que México está compuesto de tres razas fundamentales: la española, la india y la africana. De tal suerte que los descendientes de raza africana conforman la tercera, dándoles el nombre de culturas o pueblos afroamericanos.

Resulta curioso que habiendo sido Tercera Raíz un programa de Culturas Populares que se desarrolló principalmente en Guerrero¹², actualmente la sede de Culturas Populares más cercana a la región se encuentre en Puerto

¹² Si bien el programa llegó a tener presencia en otros lugares, por lo menos en el D.F. a través de exposiciones en el Museo de Culturas Populares.

Escondido, Oax., y tenga, por lo tanto, una influencia mayor en la zona oaxaqueña. Aunque, quizá eso pueda explicarse ya que los programas que se desarrollan en la región no están enfocados exclusivamente a la población negra. De hecho, uno de los programas que actualmente tiene mayor presencia en la región –por lo menos en Oaxaca- es PACMYC (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y comunitarias).

Finalmente, puedo concluir que la Tercera Raíz dejó de ser un programa para convertirse en un concepto asimilado y en absoluto cuestionado por aquellos que reivindican la afroascendencia. El interés primordial de dicho programa era el reconocimiento de lo africano como elemento constitutivo de la cultura e historia mexicana y, de alguna manera, ganaron terreno en esa batalla.

El Museo de Culturas Afromestizas

Sin duda, el trabajo de Culturas Populares y del programa de la Tercera Raíz en la Costa Chica está marcado por la creación del Museo de Culturas Afromestizas en Cuajinicuilapa. En realidad, el museo puede leerse como un vestigio o una suerte de materialización de dicho programa; aunque claro, sin dejar de tomar en cuenta todos los otros factores (la organización y la exigencia ciudadana, el contexto político, etc.) que contribuyeron y que fueron fundamentales para que esto pasara. Por lo tanto, me pareció necesario presentar testimonios que narraran la experiencia de la fundación del museo. Las versiones, de manera general, coinciden, aunque como suele suceder se modifican dependiendo del papel que los actores jugaban y el lugar en el que se encontraban durante este proceso.

Como habitualmente ocurre en México, los programas sociales y/o culturales son cooptados por partidos políticos o por instituciones y líderes sociales identificados con un partido político. El caso de la Tercera Raíz no podía ser la excepción -por lo menos durante su desarrollo en Cuaji-, así que la ayuda que brindó el municipio para crear el Museo de Culturas Afromestizas no se entendería sin el interés del entonces presidente municipal Andrés Manzano Añorve del PRD. para las siguientes elecciones, en las que ganó el PRI, el apoyó desapareció.

Pero la historia no comienza ahí, sino con la creación de un primer grupo para llevar a cabo el proyecto del museo, mismo que más adelante se conformaría como la Asociación Cuaji 2000. Dicho grupo estaba integrado por ocho personas oriundas de Cuaji que, de cierta manera, habían tenido, con anterioridad, relación con algún tipo de trabajo social, cultural o político en el lugar. El antecedente de esta agrupación fueron los encuentros de diablos¹³ a principios de los noventa organizados principalmente por un cuajileño (maestro, hermano de unos de los actores principales de este trabajo –el cronista- a quien presentaré mas adelante) en colaboración con otras personas¹⁴. A partir del trabajo que se viene realizando en torno a estas danzas, reciben una invitación para asistir a un encuentro de museos comunitarios en Oaxaca. En esta reunión se empapan de las condiciones necesarias para crear un museo comunitario, hacen los contactos necesarios y arrancan el proyecto. Precisamente, el hermano –a quien he señalado como “el cronista” en este trabajo, señala:

Ellos tienen la idea de hacer **un museo** donde van a guardar **cosas viejas** [...] se construye una asociación civil y andan.. haciendo cosas. Pero, resulta que hay un encuentro en Oaxaca de museos...y van.

Con esta asociación de ideas, este actor subraya la distancia que había entre la idea primera del museo y el proyecto en que derivó. En un principio se relacionaba más con la intención de rescatar la memoria o tradición del lugar, preservando aquellos objetos antiguos que dieran prueba de esto; más adelante, en colaboración con Culturas Populares y el gobierno municipal, el proyecto se orientaría, como su propio nombre lo indica, hacia una reivindicación afro-mestiza. Un líder de México Negro apunta:

Había un grupo en Cuaji que tenía interés-----un espacio en el que venían combinando la sociedad afro, pero también indígena y también mestiza[...]Y

¹³ Estos encuentros se realizan cada año en la explanada del museo en Cuaji, y acuden grupos no sólo del municipio, sino de toda la región, por ejemplo de Colorantes, Oax. La difusión de esta danza llevó al grupo a presentarse en diversos eventos culturales de distintos estados del país; por ejemplo, estuvieron en la ENAH, también en eventos oficiales de Oaxaca capital, entre otros.

¹⁴ Estos dos actores, el cronista y su hermano, forman parte de una familia que goza de gran reconocimiento tanto en Cuaji como en la red de antropólogos que se han acercado al tema de la población negra en la Costa Chica.

las personas que andaban ahí no tampoco eran personas muy entusiastas o entusiasmadas en cuanto a la Tercera Raíz. Pero cuando llegó el momento de que **desde Culturas Populares**, estee, **cuajó ya esta idea, vinieron con la propuesta** y estaban buscando un grupo afín, un grupo autóctono, un grupo de Cuaji para colaborar, este era---Por eso este grupo tenía dificultad poner la camisa negra.

Me parece interesante resaltar que la propuesta proviene del ámbito oficial, si bien éste –en este caso Culturas Populares- tuvo la ventaja de encontrar un nicho propicio para la labor.

Sin embargo, los planes del museo se irían modificando poco a poco. Una vez creada la Asociación Cuaji 2000 -o Cuijla 2000- el debate giró alrededor del lugar idóneo donde debía situarse el museo, para lo cual era necesaria la aprobación de la población.

Resulta que hay una reunión de la comisaría ejidal, están todos los ejidatarios y se presenta la propuesta: **Los del museo** presentan la propuesta de que les obsequien ese terreno para que hagan ellos su **museito**; era un redondo, simple, y ponerle museo no sé que, poner sus **piecitas**, estar ahí. Esa era su idea.

Otra vez es el cronista quien habla. Es interesante la posición en la que se coloca con relación a “los del museo” refiriéndose a ellos en tercera persona, pues él no sólo lo ve desde afuera, sino que vuelve a minimizar el propósito con el uso del diminutivo.

Al parecer, un sector de la población de Cuaji quería construir otra secundaria en ese terreno. El debate se realizaría entre dos ejidatarios, uno en apoyo de la edificación de la escuela y el otro en defensa del proyecto del museo.

[quien defendía la propuesta del museo como]no fue a la escuela, les dijo: “ta’bien ¿no? que se haga eso de la cultura, yo me imagino que debe ser una cosa importante, **pero cómo si no sabemos leer y escribir**, vamos a saber qué es eso del museo, lo primero que debemos hacer es ir a la escuela pa que nos eduquemos.

Para hacer notar la complejidad que representaba este acontecimiento, debo señalar que el ejidatario encargado de defender la construcción de la escuela

es el papá del cronista, así como del hermano difusor de las danzas de diablos, mismo que fue al encuentro de museos comunitarios en Oaxaca.

Las redes locales son un elemento que no puede dejarse de lado en esta investigación, pues el trabajo social y cultural que éstas realizan en la zona permite una *reconstrucción* identitaria constante que produce y se basa en discursos de reivindicación negra.

La discrepancia entre los habitantes con respecto al espacio que se destinaría para la construcción del museo tuvo como resultado el cambio de lugar de éste; pero, sobre todo, puso sobre la mesa el tema del museo, permitiendo, así, reflexionar y tomar una postura sobre la reivindicación del origen e historia de la población. Sin embargo, la idea de un museo de culturas afroestizas aún no estaba presente, ésta llegaría más tarde, situación en la que sería crucial el papel de personas como Luz María Martínez Montiel.

Finalmente, en 1998 la propuesta del museo prosperó; se elaboró un decreto de creación y se designó presupuesto anual para éste. Se creaba, así, el museo de Culturas Afroestizas Vicente Guerrero Saldaña.

Lo inauguraron 2 veces este museo, fue Limón que era en ese tiempo el Secretario de Educación y prometió, lo están esperando todavía, se inauguró esa vez; incluso fue la filarmónica de Acapulco, fue el gobernador [...]

Total que lo vuelven a inaugurar [el 21 de marzo]... ya de modo informal. Se hace cargo la asociación, **pero el ayuntamiento pagaba: hay** secretaria, **hay** director, **hay** traductor cultural, **hay** gente que atiende la biblioteca, **hay** vigilante, **hay** quien hace el aseo, **hay todo un personal.**

Lo que resalta en esta declaración no sólo es la advertencia del esplendor del museo en cierta época, sino la conciencia –tristeza podríamos decir- de la distancia que existe entre lo que en un inicio era el museo y lo que es actualmente.

Evidentemente, para la elaboración del museo fueron necesarias ciertas condiciones sociales, políticas y culturales que en aquel momento propiciaron su creación; por ejemplo, la asociación México Negro ya existía en el año en

que se inaugura el museo. Por otro lado, algunos miembros de la Asociación Cuaji 2000 tenían conocimiento y contacto con personas de la Organización de los 500 años, lo cual introducía –de alguna manera, la inquietud en torno a la reivindicación identitaria. Además, Culturas Populares ya contaba con el programa de la tercera Raíz a cargo de Luz María Montiel.

En un inicio, el museo albergó otro tipo de actividades culturales que atraían a la gente (talleres de pintura, de danza, contaba con su propia artesanía), pero cuando termina el periodo del presidente municipal Andrés Manzano –de filiación perredista- la situación cambia. Los testimonios señalan las intenciones de la nueva administración por impedir que continuara el grupo a cargo del museo o simplemente cerrarlo.

...el ayuntamiento aprueba una cantidad anual para mantenimiento del museo, y obvio que se pagaba la luz, el agua, todo lo asumía el ayuntamiento. Cuando termina este presidente municipal y entra otro *que es negro*, dijo a la chingada, hay que acabarlo, quisieron madrearlo..

Cabe advertir que, al parecer, lo que se estaban jugando con la aceptación o cancelación del financiamiento del museo no es la reivindicación de *lo negro*, sino la filiación partidista; ya que el presidente municipal que suprime el subsidio es de otro partido.

Hoy en día, sólo mantiene la exposición permanente y parte de su espacio ha sido tomado para otros fines. La exposición consta de la narración gráfica de la llegada de los negros a México, un mapa señalando los principales lugares de origen de éstos, la explicación de los principales oficios en los que se desarrollaron, una muestra de objetos (principalmente musicales) señalados como de origen africano y una exposición fotográfica de rostros de oriundos de la región.

En cuanto al registro con el que cuenta el museo, diferentes personas relacionadas con el museo me informaron que no está catalogado como museo comunitario:

Bueno, la cuestión jurídica, la cuestión jurídica es distinta a todos los museos del país, o sea está cedido como dato en la administración del museo, no es un museo comunitario. El INAH no tiene nada que ver con nosotros.

No depende de Culturas Populares, o sea no lo administran [...] **sí nos llevamos con ellos**, a veces les chingamos la madre porque son unos hijos de la chingada, pero quien lo administra es la **sociedad civil**.

Este párrafo realza dos cuestiones, por un lado la independencia de los organismos gubernamentales, aunque esto se vea reflejado en la carencia de recursos. Y por otro lado, el lugar preponderante que, frente a dichas instancias, le otorga a la sociedad civil.

Imagen 1: Folleto informativo y de difusión para la inauguración del museo.

MUSEO DE LAS CULTURAS AFROMESTIZAS

A LA REALIDAD, SU CONCEPCIÓN DEL MUNDO, SU IDIOSINCRACIA, LAS FORMAS DE ESTAR Y ACEPTAR LA VIDA, LA MUERTE, EL NACIMIENTO; LAS FORMAS DE INTERPRETAR Y CREAR LA MÚSICA, LA INCLINACIÓN POR CIERTAS COMIDAS Y BEBIDAS; SU GUSTO POR LA PALABRA (DE ESPECIAL VALOR EN LAS CULTURAS AFRICANAS), SU IDIOLECTO, SU PRONUNCIACIÓN DEL CASTELLANO; SU PASIÓN POR EL RITMO, SU EXTROVERSIÓN Y UNA EMPECINADA LUCHA POR SOBREVIVIR Y POR ALCANZAR EL DERECHO A EXISTIR Y SER ACEPTADO, LA CULTURA DE LA COSTA CHICA CONFIRMA LA AFRICANIZACIÓN DEL INDIO Y LA INDIANIZACIÓN DEL AFRICANO.

PARA COMPRENDER ESTA HERENCIA EN NUESTRO ACÉRVO CULTURAL, SE EXPOstrará UNA COLECCIÓN ETNOGRÁFICA REPRESENTATIVA DE LAS CULTURAS POPULARES DE MÉXICO QUE AUN PRESERVAN LA HUELLA DE AFRICANÍA.

TRADICIONES Y CULTURA POPULAR DE LA COSTA CHICA

ESTE ESPACIO ESTARÁ DEDICADO A LOS MATERIALES ETNOGRÁFICOS QUE ILUSTRAN LAS TRADICIONES POPULARES DE LA COSTA CHICA, CON LA PARTICIPACIÓN FUNDAMENTAL DE LA COMUNIDAD; AL MISMO TIEMPO CONVOCARÁ A OTRAS REGIONES A CONTRIBUIR CON SUS APORTACIONES, PARA PRESENTAR UN PANORAMA DE LAS CULTURAS AFROMESTIZAS EN EL MÉXICO DE HOY.

MUSEOLOGÍA

EL GUIÓN CIENTÍFICO DEL MUSEO ESTÁ SUSTENTADO EN LA HISTORIA, LA ANTHROPOLOGÍA Y LA ETNOGRAFÍA, POR LO QUE SE HA PROCURADO ESTRUCTURAR UN DISCURSO MUSEOLÓGICO DIDÁCTICO, HACIENDO USO DE DIFERENTES MATERIALES VISUALES, LA AMBIENTACIÓN MUSEOGRÁFICA QUE CONTRIBUYA A LA TRANSMISIÓN DE LOS CONTENIDOS Y SU CONTEXTUALIZACIÓN: MAPAS, MAQUETAS, DIORAMAS, GRÁFICAS, TEXTOS, DIBUJOS, DOCUMENTOS, GRABADOS, FACSIMILES, FOTOGRAFÍAS, TRAJES, MÁSCARAS, INSTRUMENTOS MUSICALES, ETC.

PROGRAMA NACIONAL LA TERCERA RAÍZ
AV. REVOLUCIÓN 1866
6º PISO, COL. SAN ÁNGEL
TEL. 4 90 97 50 FAX - 4 90 97 62

AFRAMEXICO, MEXICO A.C.

CONACULTA

CUAT

2.3.2 Las negras Asociaciones Civiles

México Negro, A.C.

‘México Negro’ es una asociación civil que realiza trabajos de reivindicación de la afrodescendencia en Oaxaca y Guerrero principalmente. La asociación surge en 1996 como resultado del trabajo que venía promoviendo un párroco de la región que actualmente oficia en la iglesia de El Ciruelo, Pinotepa Nacional, Oax.

“yo vi que era urgente crear un **espacio de expresión, de cuestionamiento** ¿no? y de afirmación, de algo importante, básicamente era eso.”

Desde luego, no debemos olvidar que para ese entonces el programa de Tercera Raíz todavía existía, lo cual sin duda debe haber influenciado en la creación de esta asociación.

La asociación está integrada por no más de quince habitantes –el número fluctúa- de distintos pueblos de la zona y cuenta con el cargo rotativo de presidente. No cuentan con una sede propia, no hay un calendario fijo de reuniones, ni parece haber un plan de actividades en el que estén integrados o al tanto los distintos miembros de la asociación; de hecho, no existe algún tipo de directorio u organigrama en el que se pueda consultar la lista de miembros, los cargos dentro de la asociación y las características de éstos, tales como edad, escolaridad, lugar de procedencia, etc. Según los testimonios recogidos, en un inicio la asociación estaba más cohesionada y su área de influencia era mayor, pero distintas fracturas han ido mermando su proyección y prestigio.

La primera tarea a realizar por parte de la asociación fue la organización de un Encuentro de Pueblos Negros que hasta el día de hoy se realiza cada año. El primer encuentro se efectuó, precisamente, en la comunidad de El Ciruelo, Pinotepa Nal., Oaxaca en marzo de 1997.¹⁵ Para lograrlo se pidió el apoyo de la población, de las autoridades y hasta de algunos académicos. La realización

¹⁵ El 2º encuentro se realizó en 1998 en San José Estancia Grande, Oax.; el 3º en Cuajinicuilpa, Gro. en 1999; el 4º en el 2000 en Collantes, Oax.; el 5º se celebró en Santiago Tepextla, Oax. en 2001; el 6º en San Nicolás Tolentino, Gro., en el 2002.; el 7º en Santo Domingo Armenta, Oax., en el 2003, y el último en Huehuetan, Gro. en el 2004. Todos estos poblados con población considerada negra por los propios habitantes de la región.

de un evento como éste no necesita de gran infraestructura, ya que se realiza en el salón de actos del poblado, las mujeres del lugar cocinan diariamente y los lugareños dan posada a los visitantes. En realidad, los gastos más evidentes son la comida y la realización de algunos carteles, ya que no existe ningún tipo de publicación de memorias, ni se pide cuota de recuperación.

México Negro ha tenido y mantiene contacto con diversas instancias oficiales, no gubernamentales y académicas –nacionales y extranjeras. Esto le ha permitido realizar actividades de distinta índole, si bien el trabajo no siempre está vinculado a una reivindicación identitaria.

Una de las organizaciones con la que ha tenido relación es la asociación Afroamérica 21, misma que cuenta con presencia internacional. El apoyo que brindó a México Negro fue, en un primer momento, bien recibido; aunque, al parecer, la incidencia de los E.U. sobre los otros países no ha pasado desapercibida y ha provocado el cuestionamiento o malestar en algunos miembros y en organizaciones de otros países. Otra institución con la que tuvieron relación, como es de suponerse, fue CONACULTA/Culturas Populares, a través el programa de la Tercera Raíz.

Las actividades que se han realizado en la zona con la promoción de ‘México Negro’, van desde talleres de artes plásticas, papel reciclado y literatura¹⁶, hasta la solicitud de donativos y becas para fomento educativo, casi todo esto en el pueblo El Ciruelo; además de la organización de los Encuentros de Pueblos Negros, como señalé antes.

Actualmente, los avances de los esfuerzos organizativos de México Negro se ven reflejados en la fundación de la Preparatoria Comunitaria en El Ciruelo, Oaxaca. Ésta se fundó –en palabras de un profesor de la misma- con la idea de proveer una educación comunitaria accesible y de calidad para los estudiantes que de otra manera no podrían continuar con su educación. Hoy en día, hay estudiantes inscritos, no sólo de El Ciruelo, sino que asisten algunos jóvenes

¹⁶ Se han realizado talleres de pintura, cerámica y fabricación de máscaras para niños, así como concursos de Pintura Infantil y Juvenil en colaboración con las autoridades de la Casa de Cultura de Pinotepa Nal, Oax.

de los pueblos vecinos de Corralero, Santo Domingo, La Estancia, y Callejón de Rómulo, en Oaxaca. No obstante, no es una condición de aceptación que los chicos cuenten con rasgos negros, si bien es cierto que los poblados cercanos al Ciruelo tienen población que, en su mayoría, cuentan con un fenotipo negro.

Parte de su labor para el fomento educativo se refleja en la instalación de una biblioteca en 10 comunidades oaxaqueñas (seis en el municipio de Pinotepa Nal., dos en el Mpo. de Sto. Domingo Armenta y dos en el Mpo. de Santiago Tapextla). Las bibliotecas son pequeñas, cuentan con 200 volúmenes en promedio y otorgan un servicio muy básico; debido a la falta de recursos cuatro de éstas han dejado de funcionar.

Sin embargo, el trabajo que hoy en día lleva a cabo la asociación parece estar más cerca de un trabajo comunitario de autogestión que de una propuesta de reivindicación cultural; un ejemplo de esto es la organización de cajas de ahorro popular en distintas comunidades, o la adquisición de un terreno en El Ciruelo por parte de la asociación en el 2003 para trabajarlo de manera comunitaria. De tal manera que la afrodescendencia se presenta más como un mero pretexto de organización, que como una causa común.

Otra actividad constante, por lo menos por parte del párroco, es la búsqueda de acuerdos con organizaciones, empresas o instituciones¹⁷. Un ejemplo de esto es el contacto con la Universidad de Mississippi en E.U. para intentar la conformación de un programa común:

...estamos tratando de entrar en diálogo con la gente de la Universidad de Jackson en Mississippi, algo así, **que es una universidad negra**. Y tienen interés en **establecer un programa entre ellos**, una universidad en México que puede ser o la Universidad de Guerrero o la del mar en Puerto Escondido **y nosotros como grupo**, entonces ellos van a venir...

Aquí llama la atención que, no obstante la labor de fomento educativo que México Negro está llevando a cabo no se restringe a “población negra”, la

¹⁷ En un reporte sobre el origen y las actividades de la asociación, presentado al I.N.I en 2002 y firmado por el párroco como responsable de Educación y Capacitación en México Negro, A.C., se señala que reciben apoyo de la Fundación Kellogg's para el desarrollo de proyectos en ocho poblaciones de la Costa. Algunos de estos proyectos son la cría de chivos y cerdos, la realización de viveros y la siembra de hortalizas.

mención del párroco indica que se tratará de capitalizar –de algún modo- la filiación de origen negro.

Quizá la carencia de un móvil cultural y político que en realidad unifique, la dispersión de los miembros, lo nebuloso – en opinión de los mismos habitantes- de la procedencia de los recursos o el protagonismo del líder moral de la asociación ha provocado un debilitamiento en la representación de la asociación en más poblados. Algunas de las críticas que recogí en la zona fueron expresadas por miembros de la Asociación:


“ siento ahorita que muchas cosas que hacemos, lo hacemos **sin el pueblo**, tenemos que corregir eso”.

Otras fueron expresadas por habitantes de la región, en este caso de Cuaji:

“ el gran problema de México Negro es que **no ha sabido ligarse con la gente**”.

La desvinculación entre México Negro y la comunidad no es un problema menor para la asociación, siendo ésta un factor que ha mermado directamente en su trabajo –por ejemplo en la capacidad de convocatoria para sus eventos-.

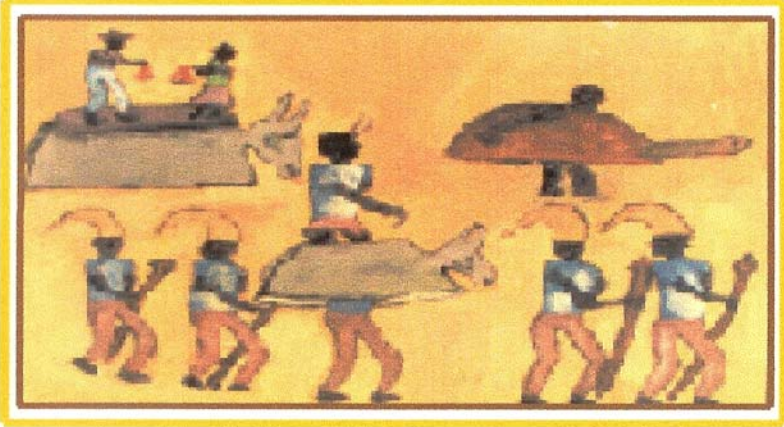
Imagen 2: Folleto informativo de la Casa de Cultura de Pinotepa Nac., Oax. sobre exposición pictórica del Taller Infantil de Artes Plásticas del Ciruelo.


CULTURA

EL H. AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL
Y LA CASA DE CULTURA DE SANTIAGO
PINOTEPA NACIONAL, OAXACA; EN
COORDINACIÓN CON EL TALLER DE
ARTES PLÁSTICAS "EL CIRUELO"

INVITAN

A LA INAUGURACIÓN DE
LA EXPOSICIÓN PICTÓRICA DE NIÑOS
DE LA COSTA



Autor: Miguel A. Vargas - Edad: 15 años - Comunidad: El Ciruelo, P. N. O.

LUGAR: EN LOS TALLERES DE LA CASA DE CULTURA
(A media cuadra de Bital)

HORA: 18:00 hrs.

FECHA: 5 de octubre de 2002.

Encuentros de Pueblos Negros

Por 88-89 ya hicimos un primer encuentro, una primera reunión de pueblos negros allá en Lagunillas, y llegaron para mi gran sorpresa como 14 pueblos.
[miembro de México Negro, A.C.]

Desde hace siete años se realiza el Encuentro de Pueblos Negros en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, a los que ha asistido gente de otros estados de la república e incluso de otros países. Dichos encuentros, como señalé antes, son organizados por la Asociación México Negro y tiene entre sus organizadores a los fundadores de la misma. Se llevan a cabo cada año, siempre en el mes de

marzo con una duración de tres días, y normalmente se efectúa un año en un poblado de Oaxaca y otro en uno de Guerrero. La manera de convocar varía, pues a las autoridades se les hace una invitación explícita, mientras que a la población se le convoca desde la iglesia, de boca en boca y, últimamente, hasta por internet, pues en el sitio de internet “*Afromexicanos*” distintos miembros enviaron un mensaje a manera de invitación.

El encuentro pretende ser un evento laico a pesar de que sea un párroco la figura principal de éste, por lo cual quienes se hacen cargo de la comida diaria y del alojamiento de los asistentes que vienen de lejos son precisamente las mujeres cercanas a la iglesia.

El más reciente de estos encuentros tuvo lugar en marzo del 2004, en Huehuetan, municipio de Cuajinicuilapan, Guerrero. Sin embargo, el encuentro del que podré puntualizar algunas cuestiones será el realizado en marzo del 2003, al que asistí como observadora.

Una ligera comparación entre los temas de análisis y reflexión del sexto y séptimo Encuentro de Pueblos Negros esboza la falta de continuidad y temática cultural. Como México Negro no cuenta con una sede, ni con memorias impresas, ni página de internet de la asociación es prácticamente imposible conseguir información pasada –excepto aquella que el padre facilite-. Sobre el encuentro del 2002 obtuve un programa general del evento de un informe entregado por México Negro al Ayuntamiento. Mientras que del encuentro realizado en 2003 pude obtener un ejemplar impreso por lo que señalaré más puntualmente el programa.

De modo que en el 2002 se conformaron cinco mesas redondas con los siguientes temas:

- 1) Antecedentes de México Negro, A. C.
- 2) Desarrollo de los encuentros de pueblos negros
- 3) El papel de la mujer negra
- 4) Los derechos de los pueblos negros
- 5) Liderazgo y desarrollo en las comunidades negras.

Participaron delegados de Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Distrito Federal, Estado de México, así como de los Estados Unidos y El Congo. No obstante,

debo resaltar que los asistentes a las mesas de trabajo y análisis –en su mayoría estudiantes de la preparatoria de Cuajinicuilapa– concluyeron que los principales problemas con que se enfrenta la asociación México Negro son: falta de compromiso y participación de sus miembros, desvinculación entre esa asociación civil y la población de las comunidades negras de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, así como la discontinuidad de los participantes en los encuentros. Asimismo, el diario guerrerense *El Sur*, en una de las crónicas sobre el encuentro, apuntaba que casi no hubo participación de la población local en las mesas de trabajo, si bien, sí acudieron a las actividades culturales programadas.

En Cuaji [...] Venía mucha gente del extranjero, venía muchísima gente.

Todavía en **Collantes** quisieron repetir la experiencia, pero fracasó. No va nadie de los pueblos, la gente común y corriente no va.

La referencia que el hablante hace sobre Collantes es porque ahí se realizó el Quinto Encuentro. Me parece interesante apuntar que el que habla es un habitante de Cuaji que no es ni organizador de los encuentros, ni miembro de México Negro; sin embargo, ha estado presente en la mayoría de éstos. Evidentemente, mantiene una postura crítica en la que evidencia la falta de base social de la asociación, razón por la cual estos eventos parecen ir de más a menos.

En cuanto al séptimo encuentro realizado en Sto. Domingo Armenta en el 2003 señalaré que el tema principal de éste fue “Desarrollo comunitario y desarrollo regional” y se dividió en los siguientes subtemas:

- a) Buscando alternativas para la inversión y el crecimiento
- b) Recursos para el desarrollo
- c) Organización comunitaria y colaboración regional
- d) Aprender para crecer: la juventud y la educación para el desarrollo.

Sin duda, uno de los datos que a primera vista llama la atención de ambos programas es que en el 2002 todavía se habla de negritud, mientras que en el 2003 ya no.

El primer día se llevó a cabo, prácticamente, sólo la inauguración a cargo del Presidente Mpal. y un programa de músicas y danzas de la región. Los siguientes días se realizaría trabajo en grupos con los siguientes temas:

a) Buscando alternativas para la inversión y el crecimiento b) Recursos para el desarrollo c) Organización comunitaria y desarrollo; y d) Aprender para crecer. También se llevó a cabo la presentación de dos propuestas de desarrollo comunitario, una por parte del Presidente Mpal. de San Pedro Tututepec, Oax. y la otra por parte de un representante de la Universidad del Mar, así como la proyección del video “Los pueblos olvidados de México”.

Aunque en apariencia es un programa muy puntual y organizado, debo decir que la manera en que se fue desarrollando el evento fue, si no caótica, sí desangelada y desinteresada. La falta de participación de la gente de la zona fue notoria; los participantes eran, en su mayoría, estudiantes de preparatoria o mujeres ya involucradas en el proyectos de la asociación. La ausencia de interés en las propuestas que se podrían llevar a cabo en el encuentro era evidente; dicha situación contrastaba con la presencia avasalladora de la población en los eventos culturales (bailes principalmente) que se realizaban por la noche.

Hay una asociación que se llama Afroamérica 21, que está en todo el continente y tiene un trabajo de organización muy cabrón, político obviamente. [...] Bueno, estos cuates de Afroamérica 21, en el encuentro anterior, en el de Collantes, hace 2 años estaban encabronadísimos, “que esto no es organización, esto es una burla”. [...] **No había nadie de ninguna comunidad**, no va nadie. Entonces los de Afroamérica 21 estaban que se los llevaba la chingada y lo iban a demandar *al padre* porque habían dado dinero, recursos, o sea ellos habían estado ayudando a gente a capacitar, una chava acababa de regresar de Detroit, el presidente fue aquí aaa__les pagaban gastos, todo para capacitar cuadros, pero no tienen, o sea nadie va.

En este testimonio se observa el descontento que se tenía con relación al desarrollo del encuentro del 2001; sin embargo, lo más desalentador es que dicha situación haya ido repitiéndose y empeorando en los encuentros subsecuentes, convirtiendo así el Encuentro en un espectáculo, en vez de ser un espacio de participación activa y propositiva.

Ahora bien, más allá de la impresión numérica, debo resaltar el hecho de que los proyectos presentados no tenían relación alguna con la reivindicación étnica o cultural; por ejemplo, uno de los proyectos que presentó un grupo de mujeres fue, precisamente, el de la creación de una 'Caja de Ahorro' que de alguna manera les permitiría ahorrar, y otro más tenía que ver con la autogestión en la producción de alimentos, es decir, lo mismo que México Negro ya reportaba como proyectos en el 2002. En estos casos la justificación identitaria que los organizadores manifestaban era que los negros tenían que organizarse para dejar de cargar con el estigma negativo con el que los han identificado: el de flojos principalmente.

Imagen 3: Cartel de difusión del Séptimo Encuentro de Pueblos Negros.



2.3.3 La Iglesia

Me parece importante distinguir el papel de la Iglesia, ya que su labor no se ha distinguido, ni siquiera había habido un interés mínimo, por particularizar la presencia negra en México (actual y/o histórica) o la afrodescendencia de la población en algunas zonas de la república mexicana. Así que el hecho de que ahora se lleven a cabo eventos específicamente eclesiásticos nos habla de algún tipo de interés que la iglesia pueda tener al acercarse a esta población. Además, el peso que tiene un discurso de reivindicación proveniente de esta institución puede marcar diferencias en los procesos de recepción y percepción del mismo.

Los eventos que se desarrollaron durante mi estancia y que me parecieron significativos, pues abanderaban la afrodescendencia, fueron cuatro y pueden ser clasificados de dos formas: por un lado los eventos explícitamente religiosos y, por otro, aquellos que podrían ser considerados como laicos, si bien habría algunos antecedentes o relaciones que -por lo menos en uno de ellos- pondrían en entredicho tal carácter de laicidad. Dentro de los primeros, es decir los de tinte religioso, se llevaron a cabo el Primer Encuentro Pastoral de Pueblos Negros (ver imagen 4) y la visita del nuncio apostólico a Cuajinicuilapa. Mientras que en los segundos encontramos la celebración del aniversario del Museo de Culturas Afromestizas y la realización del Séptimo Encuentro de Pueblos Negros (si bien éste último, como he explicado antes, es organizado por la asociación México Negro liderada por un párroco).

Estos eventos me permitieron observar cuál era la participación –muy escasa por cierto- y el interés de la población en éstos, así como la relación con organizaciones y personajes de otros poblados. Durante estos eventos asistieron personas que forman parte de grupos sociales y culturales que, desde hace por lo menos una década, han venido haciendo trabajo político y de difusión cultural en las comunidades, lo cual me permitió ir identificando la red cultural, social y política existente en torno a la reivindicación afrodescendiente en la zona.

En el Encuentro Pastoral, realizado del 10 al 13 de enero del 2003 en Santa María Cortijos, Oaxaca, la gente nos miraba –a mi compañero y a mí– con curiosidad, no éramos de ahí y nos preguntaban de dónde veníamos. Ahí conocimos a gente de todo tipo, desde las mujeres encargadas de cocinar para todo aquel que llegase, hasta aquellos que cuentan con una posición económica más desahogada en el pueblo, mismos a los que se recurre para que aporten a estas celebraciones (uno de ellos resultó ser envasador de agua purificada de la zona y priísta de corazón). Lo que más parecía motivar y enorgullecer a los asistentes era la visita que haría el obispo de Acapulco y más adelante el nuncio apostólico.

Imagen 4: Credencial de participante en el Primer Encuentro Afropastoral.

1^{er} Encuentro de Parroquias y Comunidades de Población Negra, en Sta. María Cortijos Oaxaca, México del 10 al 13 de Enero de 2003.

FE Y COMUNIÓN

Nombre: Rocio Ruiz Lagler

Parroquia: México

Comunidad: México

Arquidiócesis de Oaxaca-Antequera Región Costa

“Alegría y Hermandad Frutos del Sufrimiento del Pueblo Negro”

La instancia organizadora utiliza en el lema del encuentro una dicotomía de sentimientos que presenta como inherentes a la población negra.

La dinámica de dichos eventos se repetía en cada ocasión. Por un lado se hacía uso del origen “negro” de la población para abanderar los actos, de modo que nociones como afromexicanidad o la afrodescendencia estaban presentes; y por otro lado, se llevaban a cabo actividades culturales (casi siempre al finalizar el evento, y siendo éstas a las que la población acudía en mayor porcentaje). Dichos eventos culturales presentan música y danzas primordialmente de la región; de hecho, la reivindicación del son de artesa como danza negra ha tenido mucha resonancia en la región costera, y hoy en

día existen grupos de artesanía que realizan giras nacionales, si bien no siempre están conformados por “negros”.¹⁸

Evidentemente, la categorización de las personas participantes en cada encuentro o celebración a partir de los rasgos físicos hubiese sido una tarea aparentemente fácil de hacer, aunque no por eso más útil; pues relacionar a los individuos en correspondencia con su color de piel habría reducido el trabajo a un discurso racista en esencia, dejando de lado cuestiones como la identidad grupal, el sentido de pertenencia y la memoria colectiva. Sin embargo, al ser uno de los rasgos más destacados por algunos de los participantes, no pude sino notar una paradoja que señalaba de la siguiente manera en el diario de campo:

La gente que estaba ahí [en el Encuentro] era fenotípicamente diversa, es decir, que eso no parecía bien a bien un encuentro con pueblos negros, aunque, eso sí, la palabra raza y costumbre se pronunció en numerosas ocasiones. Ahora bien, como es un evento organizado por la iglesia, hasta ahora, todo tiene un tono religioso y católico.

Las posiciones ideológicas de los grupos u organizaciones existentes en los poblados visitados se exponen, si bien muy someramente, en la revisión hecha de los actos y eventos organizados por éstos, así como de comentarios hechos por miembros de los mismos. Describiré brevemente mi percepción de uno de estos eventos, la visita del nuncio apostólico a Cuajinicuilapa.

No pude evitar despertarme al son de las bocinas de Cuaji, eran las siete de la mañana y anunciaban la hora de llegada del nuncio apostólico el día de mañana.

Eran más de la nueve de la mañana cuando salí, ya había pasado la primera hora y media de anuncios en las bocinas, así que éstas se habían silenciado. Caminé hasta la gasolinera, efectivamente es lo último de la carretera de Cuaji (aunque creo que para algunos debe ser el inicio, pues mañana van a recibir al nuncio ahí). En la funeraria que está a lado hablé un momento con un señor que me preguntó si venía al evento de Cortijos. Platiqué un rato con Alexis, quien me recomendó asistir al Encuentro de Pueblos Negros, dijo que había

¹⁸ El son de artesanía es una danza que en la región se reconoce como de origen africano. La artesanía es el instrumento de baile –la tarima– elaborado, por lo general, con la madera de la parota, mide alrededor de un metro y semeja la figura de un animal, ya que en uno de sus extremos lleva una cabeza de caballo. Los instrumentos necesarios son el violín, la caja y la guitarra. Hoy en día su promoción en eventos oficiales es muy generalizada. Incluso la difusión ha alcanzado tal magnitud que un grupo de son de artesanía de San Nicolás Tolentino, Gro., ganó el premio nacional de arte.

asistido a varios, pero no recordaba bien el orden en que éstos se habían celebrado, ni el lugar dónde se habían realizado.

Pasé por la iglesia, conocí al padre Francisco[...]Hablamos del evento de mañana y opinó que era muy importante, pues venía desde los altos mandos de la iglesia, es decir, no era un encuentro o un interés de la iglesia regional, sino de la Iglesia como institución nacional.

Dijo que nunca se ha dado algo así, y que es importante porque se están reconociendo a los pueblos negros, situación que, según él, se ha dado en el resto de Latinoamérica, pero no en México. Es más, en su opinión, es la iglesia latinoamericana la que ha presionado a la mexicana para que se de este acercamiento.

Se sorprendió al saber que había estado el sábado en Cortijos y comentó que él también había ido tan sólo ese día. Cuando mencioné que se esperaba más gente, señaló que no había habido buena difusión y comunicación, él se había enterado hace un mes y no había vuelto a saber nada. Surgió el nombre del México Negro y dijo que ese era el trabajo que estaba haciendo un párroco, y que de hecho el encuentro se había dado principalmente con comunidades de Oaxaca y con el Obispo de Oaxaca. Pero, orgulloso, señaló que mañana vendrán todos los curas de la región de la costa chica, el obispo de Oaxaca, el de Acapulco y otros más....

Aquí es interesante señalar que los únicos sacerdotes negros eran el párroco del Ciruelo y un cura oriundo de San Nicolás Tolentino, pero que oficia en Veracruz.

...Son un poco más de la nueve de la mañana y los niños de la escuela primaria esperan con banderas al nuncio en la calle. No he llegado a la gasolinera cuando veo venir la camioneta con tres hombres maduros a bordo con una sonrisa bastante ensayada, sin duda son ellos.

*Los niños agitan sus banderas y gritan consignas inventadas para la ocasión, ellos responden saludando con la mano. Llegan al zócalo de Cuaji, suben al Kiosco, y los reciben al son de **“Quiénes llegaron? ¡Llegaron los obispos!!!- y a qué vinieron? ja ver a los negritos!!...lero, lero, los obispos están güeros”**.*

Se sentaron en una mesa que estaba colocada en el kiosco, llegaron algunas personas (no más de 20) de Oaxaca, subieron sus estandartes y, después de eso, se caminó hacia la iglesia.

En la iglesia había mucha más gente esperando, sobre todo mujeres grandes. Los chicos de la secundaria y prepa se quedaron afuera en su mayoría. Dentro de la iglesia una monja (española) animaba a la gente cual programa de concursos de televisión; organizaba grupos y les hacía preguntas del tipo “cómo se llama el nuncio o el obispo”. Unos minutos después el padre Francisco anunciaba que los obispos iban a desayunar, que más tarde irían al museo, de ahí regresarían a la iglesia para officiar la eucaristía, para finalmente concluir el evento en el salón de actos donde se presentarían distintas danzas.

La visita en el museo fue rápida y con poca gente, no se hizo mayor comentario. La misa me resultó interesante, pues estaban unos 10 sacerdotes de la región, en lo alto de la iglesia se leía un letrero que decía: Cultura

afromestiza. Y desde un inicio de la misa se mencionó que este acto era el término del primer encuentro pastoral con los pueblos negros.

El obispo de Oaxaca recitaba el discurso de reivindicación de la tercera raíz claro y seguidito, habló de la raíz africana, de la presencia negra, de que estos pueblos tenían valores culturales y que ellos estaban aquí para reconocer que México era un país multicultural.

(El reconocimiento de la negritud parece darse entonces desde los no negros).

A lo largo del evento en el salón de actos, entre cada danza, una chica leía un poco sobre la historia de la llegada de los negros, de la esclavitud, los cimarrones, hasta llegar a nuestros días. Casi al finalizar un niño, creo que de San Nicolás, **recitó un poema que gustó muchísimo debido al carisma y actuación de éste**; Sin embargo, me llamó mucho la atención que **lo que resaltaba de los negros era lo renuentes que son para el trabajo, lo mujeriegos, lo pachangueros e incluso la mirada despectiva hacia los indios, lo cual resultaba bastante paradójico en un evento de esta índole.**¹⁹

Sin duda, la población negra de la zona asume, manejan y reproducen un estereotipo dado, tal como se muestra en el poema que el niño recitó.

Terminando el evento me presentaron al padre de San Nicolás Tolentino, Gro. (originario de ahí y fenotípicamente negro), pero que lleva 10 años en Veracruz; al preguntarle qué le había parecido no mostró más entusiasmo, comentó que seguramente en Ometepepec (a donde irían después el nuncio y los obispos) habría más gente, pues son más [que los negros]. También dijo que había estado mal organizado y que no había asistido al Encuentro de Pueblos Negros que se hizo en San Nicolás porque no se había enterado.

¹⁹ Transcribo extractos de la poesía de Abel Baños quien ha sido señalado como “el poeta de la negritud”. Una de las cuestiones que resaltan en este texto es el uso del léxico regional; el poeta asume un tipo de habla que lo identifique como negro, si bien puede ser señalado como un léxico local.

El Negro Chulo

Yo soy el negro maj chulo
que ha parido ejta región;
soy guapo como ninguno
chincualudo y **muy güevón**;
que el trabajo ej pa’ loj indioj
yo soy gente de razón.

...Me dicen que soy juachoso
chichirijco y hablador;
yo lo que hablo lo sostengo
puej para eso soy varón;
con ejcopeta o machete
lej demuestro lo que soy.

...Amarren a suj gallinaj
porque soy muy querendón;
si al trabajo yo le pienso
no ej así con el amor
piej blancaj, indiaj o negraj
cabén en mi corazón.

2.3.4 La academia

En este trabajo me referiré a la Academia como lugar ya que, si bien son los discursos de los actores los que presento como testimonios, el hecho de que éstos pertenezcan a instituciones educativas y/o de investigación, le da a los discursos un carácter particular. La academia, al igual que los otros lugares que he mencionado previamente, produce, rescata y/o difunde posturas específicas sobre el tema de la africanía en México y sus variantes; sin embargo, no podemos ignorar el peso que representa que sea un investigador o profesor de instituciones reconocidas quien argumente dicha posición, ya que la academia es uno de los espacios que juegan el rol de legitimador social.

En general, me encontré con dos posturas con respecto a los académicos: por un lado, se les respeta y admira, otorgándoles un lugar especial en el proceso de fortalecimiento de la conciencia de la afrodescendencia, o se experimenta un fuerte rechazo y cuestionamiento sobre su papel. Ahora bien, debo mencionar que ambas posturas las encontré en un mismo discurso, es decir, no siempre se tenía claro los límites de las ventajas o desventajas que la presencia de los académicos podía tener; y aún más, el mismo actor llegaba a tener los dos planos identitarios (ser académico y ser –considerarse- negro), lo cual solía tener como consecuencia un discurso bastante contradictorio.

Un ejemplo es el siguiente texto sustraído de una discusión vía internet de un grupo llamado Afromexicanos del que daré detalle más adelante:

Yo me encuentro interesante que **los científicos** dicen que **nosotros** (gente negra y indígena "subjecto" de estudio) manipulamos nuestra identidad segun nuestros intereses personales y realmente si no es por ellos (los científicos) que **nos dan nombres** como (Afro....) nosotros no sabemos como **llamarnos**. Este testimonio es de un participante que reside en los Estados Unidos. Me parece interesante el vínculo que hace entre académicos-sujetos de estudio (como él se considera) y manipulación identitaria. En un inicio menciona que los académicos hablan del manejo de la identidad por parte de los grupos sociales, situación que critica, pero no niega; y después, se mueve entre dos actitudes, una que culpa a éstos de dicha manipulación [*si no es por ellos...*] y otra en la que minimiza al sujeto otorgándole una actitud completamente

pasiva, en la que no puede sino asumir lo que el académico diga, pues “*nosotros no sabemos cómo llamarnos*”.

Otra posición es la transmitida por un miembro de la revista cultural *Fandango* (quien es considerado uno de los actores principales de este trabajo y a quien describiré más adelante) y quien entiende el papel de los académicos de manera distinta:

...para mí Aguirre Beltrán, de lo poquito que le he entendido, usted está más ducha en esa materia, fue uno de los que logró centrarse un poquito más, y creo que es el padre de todo esto...

más adelante señala:

...los avances en comunicación y todo eso, cambió totalmente.. la imagen que tuvo por ejemplo Aguirre Beltrán cuando vino [...] hace mucho tiempo, ahorita ya **hay un tratar de ver lo mismo que vio Aguirre Beltrán en su visita aquí, pero es muy difícil..**

En otra conversación, el mismo actor habla sobre la música de la costa y con relación a los estudios de ésta señala sobre los académicos:

.... A lo que yo me refiero es que **no acabo de asimilar de que algunos digan que es la cultura africana ¿no?...**

Aunque propone:

yo le llamo chilena afromestiza para diferenciarla de la chilena mestiza y de la chilena indígena, pero, de hecho, **los únicos que bailan la chilena de esa forma son los negros, los afromestizos**

R- ¿y la chilena afromestiza sería un término acuñado por usted?

13. B- no, el término lo acuñaron los antropólogos

...Desgraciadamente como ellos, los que vienen a investigar, no saben diferenciar lo que usted decía, cuándo es una chilena y cuándo es otro son. Ellos pum! le etiquetan a todo lo que oyen de acá de la región como chilena ¿no?

De esta manera, se puede ver el papel ambivalente que juega la academia. No es poca cosa que sea un profesor director de una revista cultural, quien descalifique la intención de los antropólogos en encontrar en la región rasgos de africanía a como dé lugar. Pero, tampoco es cuestión menor, que sea él mismo quien retome un término creado desde la academia –afromestizo- para utilizarla en sus estudios y recopilación de chilenas de la zona y que, aún más,

afirme que “los únicos que bailan la chilena de esa forma son los negros, los afroestizos”.

2.3.5 Desde el internet

Gran parte de los testimonios escritos que recabé los obtuve del grupo de discusión de internet afromexicanos@groups.msn.com. Evidentemente, sitios electrónicos como éste se están convirtiendo en objeto de estudio de las ciencias sociales, y en específico de las ciencias del lenguaje, creando de esta manera nuevos retos metodológicos y de análisis.

Descubrí este sitio en mi búsqueda por encontrar cualquier referencia que se hiciera sobre los pueblos negros en México. Mi sorpresa fue que había una página muy completa en la que aparecen fotos, noticias, artículos, reseñas históricas y una especie de “archivo” de mensajes en donde se encuentran los correos electrónicos que se han enviado entre los miembros del grupo. Esta última característica –el chateo entre participantes- arroja, a mi parecer, información de una riqueza particular, pues los miembros del grupo poseen particularidades muy distintas entre sí; al ser un sitio electrónico presenta ventajas e inconvenientes, el anonimato, por ejemplo, puede ser considerado como un rasgo polémico, ya que no sabemos si el que está enviando el mensaje es en realidad quien dice ser, sin embargo, los temas y el contenido de dichos mensajes me parecieron suficientemente relevantes como para ser tomados en cuenta.

Algunas características que describen a los participantes de este grupo es la heterogeneidad en el lugar de origen y residencia, así como de profesión u oficio. De hecho, muchos miembros son migrantes o hijos de migrantes, por lo que las conversaciones o preguntas que realizan están enfocadas a saber qué tanto ha cambiado su pueblo de origen, si alguien conoce a un familiar suyo o simplemente hacer una petición de fotos. También se desarrolla como un servicio de comunicación en el que circula información cultural, social y política de la región, ya que a través del sitio anuncia eventos a realizar (bailes, presentaciones de libros, encuentros musicales y de danzas, fiestas patronales y muchas veces manifiestan su postura política).

De manera que resulta curioso que, en su mayoría, la información intercambiada no se relacione directamente con un trabajo de reivindicación afrodescendiente. Evidentemente este tema se encuentra presente, pero pareciera que suelen ser los mismos personajes los que recurren a él e intentan llevarlo un poco más lejos reflexionando más “profundamente”. Entre tanto, los demás escriben sobre las cuestiones ya antes mencionadas, o expresan su sorpresa y curiosidad por “descubrirse” parte del llamado grupo de afromexicanos, cuando en realidad su acercamiento al sitio fue consecuencia de la añoranza de su origen, misma que los hizo buscar información sobre su pueblo o región. Ciertamente, el regionalismo es un punto a destacar, ya que el ser originario de la Costa Chica se presenta como uno de los elementos que los agrupa; de tal modo que la mayoría de los participantes son originarios -o hijos de oriundos de- la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, algunos pocos de otras regiones oaxaqueñas, extranjeros que se interesan en el tema de la reivindicación de la herencia africana o estudiantes de distintas ciudades y países interesados en el tema. Así que, de alguna manera, sí hay un eje identitario que aglutina a los participantes, aunque la identidad no se establezca sólo entorno a la afromexicanidad.

Debido a todo lo anterior considero este sitio de internet como un lugar más de (re)producción y circulación importante de discursos e torno a la negritud en México.

2.4 Los actores

La complejidad que envuelve el proceso de producción de discursos sobre la negritud se ve reflejada en la heterogeneidad de los individuos que constituyen una red social y cultural en la zona, mismos que elaboran estos discursos y que han expresado y expresan una postura sobre el tema. Debido a esto, los discursos que elaboran los actores suelen estar carentes de precisión y claridad, pues, muchas veces, pertenecen a grupos y contextos diversos que, si bien no son excluyentes entre ellos, sí presentan divergencias o francas contradicciones entre sí.

A lo largo de mi estadía, pude ir conociendo personajes que se convertirían, para esta investigación, en una suerte de actores principales. Precisamente, me parecieron de gran relevancia, ya que fue el desarrollo natural de la investigación el que me condujo a ellos y no una búsqueda intencionada o un conocimiento previo de su papel en esta red social.

Decidí trabajar con cuatro actores principales como estrategia metodológica, pues en ellos se evidencia la diversidad y la ambigüedad de los espacios que “representan” y desde los cuales se enuncian discursos substanciales en el proceso de reivindicación de la negritud en México. Como es de suponerse, durante el trabajo de campo conviví y platicué con otras personas que me proporcionaron datos y opiniones interesantes, pero que por cuestiones de delimitación del corpus, sólo los mencionaré brevemente; por lo tanto, sus discursos serán trabajados de manera tangencial. Haciendo una analogía con una puesta en escena, hablaré de actores principales y actores secundarios.

Como intentaré mostrar en seguida, dichos personajes se ubican en alguno de los espacios que describí anteriormente y/o han estado presentes en momentos clave de la elaboración de los discursos sobre la negritud.

Primer plano. Actores principales.

Los de Cuaji:

A) El cronista

La decisión por reconocer a este personaje como cronista se debe a que él mismo se identificó de esta manera. Es nativo de Cuajinicuilapa, lleva gran tiempo radicando en el Distrito Federal, y se identifica como cuijleño. Muchos de los escritos (algunos periodísticos) que tiene se relacionan con el tema de la afrodescendencia, pero también escribe sobre diversos temas y en otros géneros literarios como cuento y poesía; sin duda, uno de los textos de los que se enorgullece y que me parece importante señalar es la monografía que escribió sobre Cuaji.²⁰

²⁰ Esta monografía fue publicada por Ediciones Artesa y el H. Ayuntamiento de Cuajinicuilapa, Guerrero en mayo de 1998.

Este actor procede de una de las familias que gozan de gran reconocimiento social en Cuaji. Al mismo tiempo que esta identificación se ha trasladado a la relación con los antropólogos que han estudiado la localidad, ya que esta familia se ha convertido en una suerte de punto de partida (o llegada) clave para casi cualquier investigación. No es irrelevante que uno de los hermanos haya sido uno de los promotores y organizadores de los Encuentros de Diablos, que la madre sea parte del comité que dirige el museo y cuente con un local de comida al que llega la gente cuando hay cualquier evento especial, así como que el padre sea ejidatario y tenga relación con políticos del lugar.

Antes de saber que había escrito una monografía sobre el lugar, tuve contacto con él a través de internet, pues es el organizador (le llaman administrador) del foro de discusión virtual sobre la afromexicanidad antes citado. Así que cuando escribí en la página para preguntar cómo podía llegar a Santa María Cortijos, Oaxaca (donde se realizó el Encuentro Pastoral) fue el primero en contestar.

Es un hombre que no pasa de los cuarenta años, casado y que se ha desenvuelto como maestro de literatura en el Colegio de Bachilleres en el Distrito Federal. Salió de Cuaji para estudiar en la Cd. de México, pero no le fue posible acabar. En realidad, despliega una gran movilidad entre el Distrito Federal y Guerrero, pues a menudo acude a eventos realizados en su estado natal. También ha escrito en periódicos como El Sur y ha presentado exposiciones de fotografía en las que el nombre de ésta y las mismas fotos aluden a la cuestión de la negritud en México.

Sin duda, él se “reconoce” como negro y ha abanderado la demanda del reconocimiento de los pueblos negros en México. Pero a pesar de ser él mismo quien se defina como negro, y considerando que los rasgos físicos juegan un papel fundamental en el reconocimiento de lo negro, me parece interesante que su fenotipo no sea precisamente negroide.

B) El maestro

A este personaje lo he nombrado a partir de su profesión, sin embargo, no es precisamente eso lo que me llevó a él, sino su participación tanto en México Negro, A.C. como en la directiva del Museo de Culturas Afromestizas en Cuaji. Es oriundo de Cuaji, lugar en el que reside; debe estar cerca de los 50 años y se mantiene soltero. Es profesor de preparatoria en Cuaji y goza de una situación económica cómoda en la que no tiene lujos, pero sí cuenta con bienes como una casa (dentro del terreno familiar compartido), auto y empleo; también sé que es ejidatario, pero no tengo conocimiento qué papel juegue en este sentido.

A diferencia de los otros actores, éste pertenece a una familia que goza de una identificación local que los reconoce como gente negra. Esta tipificación alude a una especie de linaje, ya que el referente es el apellido, de tal manera que pertenecer a determinada familia podía (sobre todo antes) ser sinónimo de identidad "racial". Él se reconoce como negro y mantiene el discurso de la afrodescendencia, básicamente, demandando reconocimiento histórico y actual de la población negra en México. Me pareció que, actualmente, no dedica gran parte de su tiempo a un activismo de reivindicación negra, sin embargo, sigue estando presente en los distintos eventos que se llevan a cabo en este sentido.

A pesar de las diferencias que se han presentado entre la gente del museo y la asociación México Negro, él se ha mantenido presente en ambos espacios. Así pues, pareciera que la identificación local de la que goza, ligada a un sentido de pertenencia local o mejor dicho regional (Guerrero-Oaxaca), se desvanece o es rebasada tornándose hacia otro sentido, cuando hay un trabajo social de reivindicación negra. De esta forma, lo que importa, más que el poblado del que eres originario, es pertenecer a la red social. Sin embargo, en esta red hay lugares que se contraponen, por lo que es interesante tratar de entender cómo un actor puede salvar dicha oposición.

Los de Pino:

C) El párroco

Sin duda uno de los personajes cruciales de este escenario es el sacerdote del Ciruelo. Él fue uno de los precursores del movimiento de rescate de la llamada afromexicanidad en la década de los noventa y es fundador de la asociación México Negro.

Las características que posee este cura son muy peculiares y lo colocan como un actor clave de la zona, no sólo por lo conocido que es, sino por el trabajo – polémico algunas veces- que realiza.

Actualmente, debe estar cerca de los 70 años, de los cuales lleva por lo menos 20 viviendo en el poblado de El Ciruelo, Pinotepa Nacional, Oaxaca. Un factor crucial es su nacionalidad, ya que es originario de Trinidad y Tobago, esta singularidad marcó la percepción de la gente del lugar, además de proporcionarle una historia de vida muy distinta a los nativos de la costa. Parte de esa historia son sus experiencias en otros países, ya que vivió 7 años en Europa (de hecho fue en Roma donde se ordenó) y después vino a México en donde lleva radicando unos 22 años. Al llegar a México estuvo primero en el Distrito Federal, en la parroquia de San Jacinto en San Ángel, y después solicitó su traslado hacia la Costa Chica, pues al saber de la presencia de pueblos negros le interesó trabajar en la zona, sobre todo conociendo experiencias distintas en torno a la reivindicación de la negritud en otras partes del mundo.

...pues siendo negro yo, del Caribe donde en los años de mi juventud, los 40's, los 50's, los 60's, hasta los 70's en el Caribe eran momentos cuando, se vivía de una manera particular muy especial todo este movimiento de reivindicación, de fin del colonialismo al menos formal, de reivindicación hacia los Estados Unidos, este black.. o negritud que reunía todos los países: África. América, Caribe, Europa, en estos años ¿no? **Soy de alguna forma un producto de eso.**

Y después de 7 años en Europa donde, pues **era otra experiencia de ser negro en un mundo europeo.** Eso me ayudó más que cualquier otra cosa a sentir la necesidad de al menos preguntar preguntarnos por qué, desde dónde,

cómo, qué hay, qué había, qué diferencia entre la experiencia de los Estados Unidos que conocí a distancia, del Caribe, pero somos todos negros, y en México donde era evidente un.... Un....un.. evidente para mí..una diferencia entre el mundo latino y su forma de ver a los, o de vivir el racismo.

Las relaciones sociales y políticas que el padre ha ido tejiendo –como miembro de la México Negro, A.C. y, desde luego, en su calidad de sacerdote- han allanado el terreno para muchas de las acciones que la asociación ha realizado, por ejemplo, existe una relación con la Casa de Cultura de Pinotepa Nacional, razón por la cual fue posible hacer una exposición de las pinturas de los niños del Ciruelo y diferentes actividades de artes plásticas.

La forma en que es percibido puede ser ejemplificada en la manera en que se el director de la Casa de Cultura de Pinotepa se refirió al él mientras manteníamos una conversación. Me comentó la admiración que tiene por este cura, debido a su caudal de conocimientos y a su perfecto inglés, ya que – señala- los negros *de aquí* no son así. Precisamente, el manejo de distintos idiomas (inglés, español, italiano y francés) lo ha colocado como un personaje con cualidades notables que sabe utilizar en beneficio de su trabajo.

No obstante, esta misma posición de aparente superioridad, así como su forma de actuar y de trabajar con la gente ha generado cierto rechazo y críticas en otros actores o sectores de la población. No es raro, entonces, que el mismo director de la Casa de Cultura que en un inicio manifestó su admiración por el padre, después dejó entrever las diferencias que ha tenido con él; una que llamó mi atención es referente a la fecha de fundación del Ciruelo, ya que el padre opina que es anterior a la fecha que el director de la Casa de Cultura propone, pues la campana de la iglesia tiene una fecha más antigua. Aquí la molestia surge por el tema del origen, como si ser nativo del lugar legitimara tus conocimientos; surge así una aparente competencia en la que se descalifica al contrincante por el simple hecho de ser extranjero en dónde, se da por sentado, él no puede tener más conocimientos sobre “nuestra” historia.

En cuanto a otras relaciones con personajes y/o instituciones locales pude darme cuenta que mantiene comunicación con la sede de Culturas Populares

que está en Puerto Escondido, así como con la coordinación del entonces I.N.I –ahora CDI- ubicada en Jamiltepec y con algunos gobiernos locales. Quizá una de los vínculos más débiles y polémicos que se ha visto cargado de discrepancias es el que tuvo con el comité del Museo de Culturas Afromestizas en Cuaji. Como suele pasar, las versiones son, si no contrarias, sí con una interpretación distinta; el malestar entre ambas partes surgió de la crítica por parte del padre sobre el presidente del comité del museo en esa época, pues no era negro. Esta actitud fue interpretada por la gente del museo, además de una intromisión, como un acto racista hacia el director.

Fíjate que cuando vinieron los de Detroit venían encabronados, decían y por qué él no es negro, por qué el es el presidente si él no es negro, querían un presidente negro ¿no? traían un pinche rollo de los negros somos los supremos. Pero aquí, por desgracia, de hecho estee, **ellos tenían resistencia a apoyar el museo porque el director no era negro**, querían a [...] de director, que es otro cuate..

En este testimonio se expone cómo una lucha de poder local –el manejo del museo- se trata de enmascarar y/o justificar bajo una bandera identitaria. Es importante señalar que la persona a la que se refieren como la propuesta para fuese director es el Actor “B”, el Maestro.

La justificación del padre es la siguiente:

... desde los primeros 2 o 3 conversaciones yo vi que **este señor es un racista**, que está dispuesto ayudar está dispuesto a ayudar, ese supuesto interés solamente para mejorar su standing político en el pueblo [...] entonces eso es lo que hice [decírselo] a aquella persona. Y eso causó un grave problema según ellos. Ahora eso es una maniobra muy fácil de detectar, ellos están utilizando eso como razón por la cual no se identifican más con lo que pretende México Negro y échandonos la culpa a nosotros a causar.

Quise exponer este incidente, pues es interesante que se haya dado entre dos grupos que dicen trabajar por el reconocimiento de los pueblos negros, en los que, de hecho, podemos llegar a percibir las mismas demandas y que, finalmente, utilizan el mismo argumento para descalificar al otro: una actitud racista. Esta situación muestra tan sólo una parte de lo enredado, contradictorio o paradójico que llegan a ser los discursos.

Sin embargo, las relaciones que mantiene no se restringen a las relaciones locales, pues la asociación que preside está en contacto con organismos internacionales (como Afroamérica 21), además en los Encuentros de Pueblos Negros que se realizan anualmente siempre ha habido presencia de extranjeros (básicamente estadounidenses). De este modo, no sorprende que, si bien su labor principal sea el sacerdocio, sea identificado como un actor social de la zona.

D) El director de la revista

Este actor me resultó polémico desde un inicio, pues a pesar de pertenecer a la red sociocultural de la zona, se mostró crítico en cuanto al tema de la afrodescendencia y el rescate de los rasgos de africanía. De profesión es maestro normalista, está cerca de los 50 años, es casado, uno de sus hijos estudia medicina en el Distrito Federal y aunque actualmente reside en Pinotepa Nacional, Oax., vivió un gran número de años Jamiltepec, Oax., cabecera municipal identificada como mayoritariamente indígena. Quizá esa experiencia explica la clara distinción que hace entre negros, indígenas y mestizos.²¹ A pesar de la distinción de sectores de la población como negros e indígenas en la región, él no se define a sí mismo de ninguna de estas maneras; no habla ninguna lengua indígena, no nació en esta localidad y su esposa no es de la región sino del norte del país. Debido a lo anterior, lo incluiré en el sector de la población identificado como mestiza.

Sin duda, ha jugado un papel importante en la difusión de la cultura en Pinotepa, incluso fue Director de la Casa de Cultura y actualmente es director de la Revista Fandango que tiene como meta la difusión y el desarrollo cultural de la Costa Chica; sin embargo su interés principal se centra en la música, específicamente en las chilenas, de hecho ha sido organizador de algunos

²¹ De hecho, los otros actores hacían mención –no todos- de la presencia indígena, pero de manera muy somera y sólo para hacer referencia al pasado colonial en donde la situación de negros e indígenas era muy distinta. Asimismo, cabe aclarar que el término mestizo lo utiliza, más que para señalar un sector de la población, para referirse a un tipo de música de la región, la chilena mestiza.

encuentros de chileneros y junto con sus hijos ha tocado en diversos espacios culturales.

Me pareció importante incluirlo, no sólo por ser parte de esta red cultural y social de la región, sino porque su postura en torno a la negritud en México se salía del común denominador de los miembros de dicha red en donde la reivindicación de la afromexicanidad parece no cuestionarse, mientras que él más bien parecía un disidente, o al menos escéptico, de este movimiento. Sin embargo, al ser parte de dicha red, ha tenido relación con investigadores del tema y con personajes oriundos de la región que manifiestan una postura casi militante en torno al tema o, por lo menos, no desaprueban el trabajo y están presentes en eventos relacionados. Tal vez por eso su discurso en torno al tema de la negritud, como se verá en el capítulo siguiente, también llega a ser contradictorio.

Segundo Plano. Actores secundarios

Naturalmente, durante la estancia en la zona tuve contacto con personajes que también han desarrollado un trabajo relevante en la zona, pero que no incluyo como actores principales tanto por razones de delimitación del corpus, como por considerar que su posición como representantes o líderes morales o sociales de la región no es tan relevante o protagónica como la de los otros. Sin embargo, como su trabajo y su opinión tienen reconocimiento local, y sus testimonios y opiniones fueron de gran valor para mí, los mencionaré ocasionalmente. A continuación hago una breve descripción de quiénes son y en qué momentos o desde que lugares enuncian sus discursos.

A2) El director de la Casa de Cultura de Pinotepa Nacional, Oax.

El Director de la Casa de Cultura durante mi trabajo de campo era un profesor de educación secundaria y preparatoria en el área de física, aunque en ese momento ya no ejercía; es un hombre que rebasa los 50 años, casado y con una buena posición económica. La gente le dice cariñosa y respetuosamente “El Profe” y cuenta con vastas relaciones sociales y políticas en la localidad.

Él fue uno de los primeros personajes que conocí en Pinotepa, pues al llegar ahí fui a lo que creía era la Casa de la Cultura (el Palacio Municipal estaba tomado por militantes priístas que no reconocían las pasadas elecciones y tuvieron que improvisar oficinas en la Casa de Cultura, por lo que ésta se había cambiado de dirección) a preguntar si tenían algún vínculo o conocimiento de programas sobre la Tercera Raíz, pero la persona que atendía no tenía idea de lo que hablaba. Entonces pregunté sobre estudios de afroestizos o negros, y su cara no cambió mucho, pero cuando me interesé por las danzas su rostro se suavizó y entonces me indicaron que debía ir a la Casa de Cultura, no sin antes recomendarme ir a Collantes, pues en su opinión ahí sí encontraría negros.

A lo largo de mi estancia el “Profe” me mostró el trabajo que hacían en la Casa de Cultura: talleres de pintura, recitales, talleres de danza, etc. No tenía idea qué había sido el programa de Tercera Raíz, aunque tenía claro que había gente a la que le interesaba eso de “los negros”, además de que su cargo institucional lo llevará a tener relación con organizaciones como México Negro, más específicamente con el párroco del Ciruelo (actor C). No sólo lo conocía, sino lo había apoyado en algunos proyectos y, a pesar de las críticas que le escuché hacer al sacerdote, asistía a los Encuentros de Pueblos Negros que se llevan a cabo y reconocía a este como un hombre que sobresalía de los demás.

Este es un actor que considero importante, ya que tenía un cargo institucional y estaba inmerso en la política cultural de la región, además de ser parte de la red social y cultural de la región.

B2) El maestro de preparatoria del Ciruelo

A este maestro lo conocí desde mis primeras visitas a la zona. Se crío en la región del Istmo, en donde creció entre monjas y más tarde se formó como maestro rural. Ha trabajado en diferentes regiones del estado de Oaxaca, por lo que su paso por El Ciruelo sólo era transitorio.

Me parece importante incluirlo por distintos motivos, primeramente por su trabajo en la preparatoria del Ciruelo (uno de los proyectos producto del trabajo de México Negro, A.C.) lo cual implica su cercanía al sacerdote del lugar, pero

también por no ser originario de la región, pues esta condición le proporciona un tipo de mirada distinta a los demás. Asimismo, su condición de maestro rural le obliga a una frecuente movilidad que le permite tener puntos de comparación interesantes entre lugares y proyectos, sin que se coloque como un actor clave en la zona.

C2) El coordinador del I.N.I en Jamiltepec

Sin duda, es uno de los personajes que me resultaron más atrayentes. El es originario de Oaxaca, estudió fuera del estado (hizo una maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional en Chapingo), es coordinador del I.N.I. –ahora CNDI- de Jamiltepec, y no se reconoce como negro, ni posee rasgos físicos que lo identificaran como tal.

Supe de él por un artículo que escribió en la revista *Fandango* que llamó mi atención por la reflexión que realiza en torno al concepto de Costa Chica; en este texto él plantea que cuando se habla de esta región, se le menciona como si fuese una zona homogénea, lo cual –en su opinión- esconde una sutil negación de las diferencias culturales. Evidentemente, esta postura es relevante, pero más aún, cuando se le contrasta con la posición contraria que el Director de esa misma revista (actor D) expresa en otro artículo.

Por el cargo que posee y su trabajo cultural en la región está presente en múltiples actos culturales, yo pude conocerlo durante el Encuentro de Pueblos Negros en Sto. Domingo Armenta, después he tenido conocimiento de distintos eventos en los que ha participado²².

Debo señalar que más tarde supe que también participa en un proyecto de investigación sobre Identidades en la zona de la Costa Chica y parte de Veracruz coordinado por Odile Hoffman investigadora del CIESAS . Esta situación lo coloca como uno de los personajes con más diversidad de roles, pues cuenta con un cargo oficial, pero también está sumergido en la red cultural –no precisamente institucional- de la zona y participa como académico en otros proyectos.

²² Una de estas presentaciones fue el libro de Cristina Díaz sobre Queridato y Matrilocalidad en la Costa Chica (tesis de maestría “Queridato, matrilocalidad y crianza en tres comunidades afromestizas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”, CIESAS, D.F., 2002.) y que se llevó a cabo en Jamiltepec.

Los del internet

Debido a las condiciones que presenta un sitio electrónico (posible anonimato, dificultad para comprobar los datos personales, cantidad de participantes fluctuante), así como la extensa cantidad de material que se recopila en un breve tiempo, me fue imposible hacer una caracterización de los personajes. Sin embargo, consideré importante mostrar sus discursos, así como la manera en que ellos se presentan ante el grupo más allá de que los datos puedan ser comprobables o no, pues los argumentos y las discusiones que llegan a generarse son interesantes y sintomáticos. Como mencioné anteriormente, los tópicos suelen ser los siguientes:

- Migrantes en búsqueda de información del pueblo de origen o de familiares.
- Invitación a eventos (bailes, presentaciones de libros, encuentros musicales y dancísticos).
- Invitación a fiestas patronales.
- Discusiones políticas

No obstante las dificultades ya señaladas, hay datos que en sí mismos son relevantes y nos llevan permiten analizarlo de manera más puntual, por ejemplo, el hecho de que escriban en inglés o en un español mezclado con inglés, o que sean personajes que sí pueden ser identificados ya que son conocidos en la región. Por lo tanto cuando estén presentes algunos de estas características, así lo indicaré.

¿y los otros?

Finalmente, existe un juego de identificación complejo entre los diferentes sectores de la población en la región que reproduce una estigmatización permanente entre unos y otros aludiendo al origen étnico. “En pocos dominios de la sociedad, la propagación institucional y de elite de las ideologías etnocentristas, xenófobas y racistas influye tan clara y directamente en las prácticas diarias de la exclusión, marginación, problematización y violencia dirigida contra otros, como en el área de las relaciones étnicas” (Van Dijk: 1998, 240). Sin embargo, identificar y describir dichas relaciones es una tarea

tan grande que no sería posible abarcarla en este trabajo²³, sólo me limitaré a señalar la mayoría de la gente con la que tuve contacto de alguna manera reconocía a otros grupos étnicos y los etiquetaba dependiendo de la posición en la estuviese; en general las relaciones se confrontaban de la siguiente manera: Nosotros=negros vs ellos= blancos e indios; nosotros blancos vs ellos:negros e indios, o nosotros= indios vs ellos blancos y negros.

Para finalizar mencionaré brevemente algunas de las experiencias que tuve al respecto.

En Pinotepa la reacción de la gente era diversa, pero en general percibí un reconocimiento de la presencia negra por parte de los nativos, si bien no identificaban a los negros como habitantes de Pinotepa, sino de otros poblados.

En una ocasión, al estar conversando en la calle con unos señores que apenas conocí en ese momento me hicieron algunos comentarios que llamaron mi atención, por ejemplo, el hecho de que conocieran el trabajo del sacerdote del Ciruelo. Uno de ellos, originario del centro de Oaxaca, hasta el final de la plática mencionó que estaba casado con una “morenita”. Este hecho me interesó, pues había sido él quien había contado un chiste sobre cómo encontrar o ver a los negros: “llévate un machete y corta todas las hamacas”. Aunque bien, cuando quiso señalar que él no tenía nada en contra de ellos, confesó que estaba casado con una “morenita”.

Evidentemente, la caracterización de los negros como flojos es generalizada incluso entre los mismos “negros”, pero en esta situación lo que me llamó la atención fue constatar que los llamaba “negros” –no morenos, o “morenitos”- cuando quería descalificar o hacer una caracterización despectiva, no obstante su mujer fuese negra.

²³ Un trabajo que se puede revisar al respecto es el realizado por Amaranta Castillo Gómez, El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. ENAH. México.2000.

De manera general, en las pláticas espontáneas y cotidianas se repitió lo que ya me habían dicho continuamente: que los negros son flojos, que se la pasan en la hamaca, que son mujeriegos y que toman mucho, muchas de estas afirmaciones se realizan en forma de chiste. En cuanto a los rasgos culturales, la mayoría mencionaron la danza de los diablos, el son de artesa y algún funcionario recordó a Abel Baños a quien han llamado el poeta de la negritud.

En Cuaji la situación es diferente. Ahí la gente identifica al indio y al blanco como el otro, aunque, claro, reconociendo una jerarquía clara entre estos tres sectores de la población. En el siguiente capítulo trataré cómo se desenvuelven este tipo de relaciones y la manera en que se manifiestan en los discursos.

3. Las voces

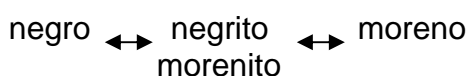
En este capítulo analizo las voces de los cuatro actores seleccionados (Dos de Cuaji y dos de Pinotepa: a) el cronista; B) el maestro; C) el párroco; y D) el director de la revista) con el fin de exponer las diferentes posturas que tienen sobre ciertos tópicos en particular, y analizando los cruces, correspondencias y oposiciones que entre ellos existen. Me parece que la procedencia de los actores cobra relevancia porque, en numerosas ocasiones, ellos mismos apelaron al lugar de origen como un rasgo identificación común, por no llamarlo legitimador.

Para el análisis es necesario realizar un breve desglose de los diferentes tipos de relaciones que “el negro” establece con los otros. Dichas relaciones se definen a partir de diferentes planos o niveles de adscripción y, por ende, de identificación del otro. El “negro” se constituye, entonces, con relación a los que no lo son, es decir, indios y mestizos; si bien, la significación de un término también se establece a partir del contexto en el que se inserta. Las relaciones que pude observar y que describiré a continuación son las siguientes:

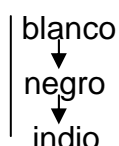
- a) El negro con relación al moreno y al negrito y/o morenito.
- b) El negro con relación al blanco y al indio.
- c) El negro con relación al costachiquense y al afromestizo.

Estos tres tipos los determiné con relación a tres clases de correspondencia.

En la relación a) se observará el nivel pragmático de los discursos.



En el apartado b) analizaré la relación entre estos tres sectores de la población que responden o reconocen una jerarquía vertical vinculada a una suerte de “castas”



Y en la relación c) observaré la diferenciación que hacen de sí mismos con respecto a los otros a través de la identificación político-cultural. En este nivel la reivindicación se mezcla con el carácter histórico de la región.

Negro ↔ costachiquense ↔ afromexicano
 afromestizo
 Afrodescendiente

El empleo de uno u otro término, en cualquiera de las relaciones desplegadas, tiene implicaciones pragmáticas y, desde luego, un mismo término puede tener lecturas diferentes.

3.1 La relación con el otro, pero...cuál de todas

La primera descripción que haré es sobre el uso que se le da a la palabra *negro* para definir a alguien. El proceso de nominalización es un proceso de reconocimiento de la existencia de aquello que se está nombrando, en este sentido, la referencia a los “negros” es un reconocimiento a la existencia de éstos. Esta categoría es la única que está presente en las tres modalidades de relación, si bien su significado cambia en cada una de éstas, pero por cuestiones de practicidad y para evitar ser repetitiva, será sólo en este apartado donde despliegue más detalladamente su utilización. Sin embargo, en cada uno de estos apartados menciono aquellas particularidades que definen (según los propios actores) qué es, qué distingue o qué se necesita para reconocerse hoy en día como negro -en ese tipo de vínculo en específico- en esta zona de la Costa Chica.

3.1.1 ¿negros o morenos?

A) negro ↔ negrito ↔ moreno
 morenito

En primer lugar señalo las dos maneras locales de nombrar a la población negra, es decir: negros y morenos. Como se verá más adelante, esta diferenciación entre moreno y negro tiene diversas implicaciones y usos que cambian dependiendo del hablante y del contexto. Asimismo, expongo las variantes de ambas expresiones, en específico el uso del diminutivo, mostrando los contextos de uso de éstas.

Negro

El uso y la significación del vocablo *negro* para nombrar a alguien dependen tanto de factores lingüísticos como de extralingüísticos. De manera muy

general, señalaría dos grandes variables, por un lado, la prosodia es un elemento que determina la significación y, por otro, la relación que existe entre emisor y receptor, es decir, el contexto.

La entonación resulta determinante, ya que, dependiendo del momento y el actor, puede indicar significados opuestos. El uso de *negro(a)* entre amigos o familiares se admite y reconoce como palabra de cariño debido a la cercanía y familiaridad entre las personas; sin embargo, la utilización del término por alguien ajeno al grupo social o a la familia, puede interpretarse como una expresión ofensiva. Ahora bien, el uso con una connotación negativa no es distintivo de los extraños al grupo social, desde luego hay individuos pertenecientes a éste, a la región o que simplemente comparten el código de significados, que lo utilicen con una intención peyorativa.

Actor A:

“el **negro es posicional**, pues depende de cómo se use. **Negrita**, ahí ya está suavizado, ya se vale. ‘**Quiubo pinche negro**’, es ofensivo...”

Claramente este actor nos está hablando de la existencia de una jerarquía o suerte de escala en la que se pudiese identificar el grado de familiaridad o agresión de la palabra usada, al realizar un cruce entre cercanía del hablante, contexto y entonación.

En general, la utilización del negro se da en un ambiente familiar o amistoso, en el que el tono “cariñoso” y la cercanía del que enuncia parece determinar la ausencia -o la negación- de agresión en dicha designación. Por lo tanto, me parece que hay una correspondencia directa con la pertenencia o la identificación del individuo como miembro de un grupo o poseedor de una categoría étnica.

Por otro lado, un rasgo relevante es el uso del diminutivo en el sustantivo. Sin duda, el manejo de éste en las palabras modifica su significado notablemente. Como categoría gramatical denota menor tamaño, aunque también se reconoce como un indicador de valor afectivo. En este último caso hay ejemplos como “pequeñín” o “chiquitín” utilizados para referirse a un niño; no obstante, en las categorías sociales, culturales y/o étnicas pueden mezclarse

significados ambivalentes. Tal es el caso de negro, indio, pobre, rico, etc., categorías que presuponen valores determinados social y culturalmente. No es raro escuchar que llamen a una persona “indio” a manera de agresión; si bien, también puede presentarse un desprecio velado en el uso del diminutivo, por ejemplo, nombrando “indito” a una persona indígena, suponiendo que de esa forma no se muestra ningún menosprecio. Las opiniones sociales se basan, generalmente, en valores sociales, es decir, no requieren de un criterio de verdad para explicar situaciones determinadas. Más bien, hacen uso del conocimiento cultural, cargado de creencias sociales que normalmente no deben ser defendidas. En este sentido, los valores ocupan un lugar central en la construcción de las ideologías, pues existen valores que cada grupo social identifica como primordiales y que constituyen una referencia para su autoidentificación, al mismo tiempo que son utilizados para la evaluación de otros grupos sociales (Van Dijk 1998:101).

La selección léxica representa uno de los puntos ricos para el análisis del discurso. Sobre todo si consideramos que los hablantes presentan una variación léxica que depende de su posición social, política y/o económica. De tal modo que ésta se convierte en un medio de expresión ideológica en el discurso. Asimismo, hay que señalar que la posición (social, política, de clase, etc.) del que enuncia modifica el significado, no sólo en lo concerniente a la emisión sino a la recepción. La posición de los sujetos como miembros de un grupo sustenta un conjunto de creencias, valores y representaciones sociales que se ven plasmadas y reproducidas en sus designaciones. Por lo que no se puede interpretar de la misma manera que un “blanco” o mestizo se refiera a la gente negra como *negritos*, a que un “negro” llame a un familiar o amigo *negrito(a)*. Por ejemplo, en el siguiente testimonio el actor me explica cuándo o con quién él utiliza la palabra “negra” sin que esto sugiera algún tipo de agresión.

Actor B):

“a mi hermana le dicen la negra, negrita”.

Sin embargo, podría tener otro significado que hubiese sido algún extraño quien le dijera “*tu hermana es la negra*”, y, probablemente, otro más si le dijiesen “*tu hermana es la negrita*”.

Moreno

La utilización del *moreno(a)* para nombrar a alguien de rasgos negros es cotidiana y muy común en la Costa Chica. Invariablemente cuando alguien nombra a una persona como *moreno(a)* se está refiriendo a una persona con esta fisonomía, se trata sin duda alguna de un eufemismo que es utilizado por los diferentes *grupos étnicos* de la región; de manera que uno puede escuchar decirlo tanto a un mestizo, como a un indígena o incluso –y no es raro ni poco común- a un negro. En este sentido podría plantearse como una categoría dinámica que resulta adecuada en diversas circunstancias y que refiere una condición de uso no agresivo. Presentándose, así, como el término más aceptado y menos problemático entre grupos étnicos de la región. Sin embargo, se observa, nuevamente, el uso del diminutivo por parte de los habitantes no negros: “*me casé con una morenita.*”

En una entrevista con el Actor B me comentó lo siguiente sobre la denominación de *moreno*:

“Es coloquial, pero puede ser ofensivo también”,

aunque en la misma entrevista indicó:

“Entonces el negro es más ofensivo que el negrita, el *moreno* es menos ofensivo [...] Aguirre Beltrán dice que se decía negro, pero para no ofender: *moreno.*””.

Resulta interesante que los mismos hablantes tengan plena conciencia de esto.

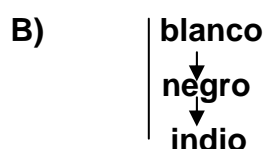
No es común encontrar personas que se desenvuelvan entre el ámbito académico y el institucional. Los siguientes fragmentos son parte de un texto que el Actor C2 escribió a raíz del VIII Encuentro de Pueblos Negros efectuado en Huehuetan, Guerrero del 11 al 14 de marzo del 2004. En este documento que tituló “*Y la obra habló: la contemplación en el VIII Encuentro de Pueblos Negros de Guerrero y Oaxaca, México*” reflexiona sobre los mensajes y significados plasmados en el cartel referente al evento. Mientras describe el cartel utiliza calificativos para referirse a la población negra de la región:

... y el cartel, en blanco y negro, empieza a hablar por la boca de los que ven: que es un grupo de mujeres y **hombres morenos**, cuyas caras de algunos están tristes y de otros contentos; que dos levantan sus manos en señal de lucha; que en el centro aparece una **mujer morena** con los brazos extendidos levantando unas redes; que **ha roto sus cadenas de esclavitud** y que una de sus esposas vira hacia arriba donde está la gente y la otra, en su mano derecha, hacia la red; que en la red aparecen ocho pescados y rostros de gente anciana; que en el pecho de la mujer aparece un pescado mas; que **es la mujer negra, la que mantiene el orden en la familia y la que nos da de comer...**

Este texto me parece interesante por varias cuestiones. No debemos olvidar quién lo escribe, un académico, funcionario de un municipio de Oaxaca con una numerosa población indígena. Me llama la atención que en un principio se refiera al grupo de personas que aparecen en el cartel como morenos y más adelante, una vez “rotas las cadenas de la esclavitud”, reconozca a la mujer como negra. Aquí el ser negro se presenta como algo ya reivindicado y dignificado. Me atrevería a decir que el primero que habla es el habitante de Oaxaca que describe a sus coterráneos como morenos –uso que como ya he señalado es coloquial en la región-, sin embargo, más adelante, es el académico y el funcionario el que redime el papel de la mujer negra.

De esta forma, se puede observar cómo en el nivel pragmático de los discursos cotidianos de la gente estas dos categorías aparecen permanentemente, si bien en ambas se presente el diminutivo a manera de “equilibrio” semántico.

3.1.2. Nosotros y los otros



En esta relación aparecen las “etiquetas” que representan al otro no negro, es decir, a los mestizos (blancos) y a los indígenas. Asimismo, intento señalar, de manera general los contextos de uso de dichas categorías.

Blanco

La identificación de una persona como *blanca* no es común y está relacionada, sobre todo, con gente no originaria de la región. Los contextos en los que escuché este calificativo fueron muy particulares. Por ejemplo, en el encuentro afropastoral los sacerdotes eran llamados '*los güeritos*'; del mismo modo, a lo largo de mis visitas fui identificada como la blanquita, además de relacionármeme con el trabajo eclesial. El uso del diminutivo en estas designaciones es polisémico, refiriendo a veces sentimientos afectivos y otros estereotipos o estigmas generalizados en la región.

Ahora bien, en distintas entrevistas las personas señalaban a los originarios de Pinotepa Nac., Oax. y a los de Ometepec, Gro. como los "blanquitos", si bien lo hacían con un toque despectivo.:

Actor A:

"los de Pinotepa, que son muy, se suponen, ellos, que **fueron a la escuela, que están blanquitos**".

El uso del verbo *estar* en lugar de *ser* se presenta en los testimonios reiteradamente; en esta ocasión lo utiliza para designar a los mestizos blancos, pero también ha sido utilizada con relación a los negros. A través de esta selección gramatical, se destacan los rasgos físicos como elementos de identificación netamente racial. Cuando emplea la forma verbal 'están' parece detenerse en una descripción superficial de rasgos físicos, a diferencia del 'son' o 'somos' que apunte una categoría identitaria.

Asimismo, en el imaginario colectivo el fenotipo está ligado a una posición social y cultural, y en algunas ocasiones presenta una connotación directa de clase social:

Actor A:

"**Ellos** [los no negros de Pino u Ometepec] cuando están bebiendo y ponen 'el negro de la costa'⁴[...] en ese momento ellos se **sienten negros**. Y dicen dame otra cerveza, y cerveza pa todos porque ellos **sí pueden pagar**."

⁴ "El negro de la Costa" es una canción muy popular en la región y que ha sido interpretada por diversos grupos.

De manera que los *blancos* son identificados como un sector de la población que cuenta no sólo con un poder adquisitivo mayor (*ellos sí pueden pagar*), sino con un mayor acceso a otro tipo de bienes culturales (*ellos, que fueron a la escuela*).

Indio

La presencia indígena varía mucho en las comunidades, pero una generalidad es la estigmatización y dominación de la que son objeto. Así, tanto en comunidades mestizas como negras, los indígenas son reconocidos como un grupo étnico con rasgos y prácticas culturales propios, pero identificados con un rango social inferior y discriminados en su mayoría. Un ejemplo de esto, es la utilización de “indio” como insulto, que obviamente no es específico de la región, sino una práctica muy extendida.

La mayoría de los mestizos describieron a los indígenas como más trabajadores, más limpios y mejor “hechos” que los negros. Para justificar lo anterior, el director de la Casa de Cultura de Pinotepa Nacional ponía el ejemplo del trabajo en el campo, en su opinión, la diferencia entre las parcelas de los indígenas y la de los negros es notoria, mientras que las de los indígenas están muy limpias y derechas, la tierra de los negros –en su opinión– está mal trabajada. La alusión a la manera de trabajar la tierra del indígena no fue aislada, al contrario, casi siempre tuvo una correspondencia directa con la descripción del desgane y la apatía del negro como trabajador del campo.

A pesar de esta aparente valorización positiva del indígena, la estigmatización y menosprecio hacia ellos es muy generalizada. En realidad, sólo con gente inmersa en algún tipo de trabajo político o cultural pude observar una postura crítica al respecto, e incluso en algunos casos fue señalada la relación asimétrica entre ambos grupos:

Actor A:

...dije que las relaciones entre negros e indios había sido una relación violenta fundamentalmente, porque los negros se llevaban a las indias.

Al parecer la práctica del robo de las indias por parte de los negros fue muy común. Esta relación entre hombre negro e india contrasta con la escasa presencia de uniones entre hombre indio y mujer negra.

En realidad la mirada que el negro tiene hacia el indio no varía del estereotipo y del estigma difundido sobre los indígenas a nivel nacional; la utilización del vocablo indio como ofensa hacia cualquier persona, equiparándolo con ignorancia, sumisión y/o estrato no me pareció particularmente distinta a la de otros lados. Evidentemente, los estados de Guerrero y Oaxaca cuentan con un porcentaje de población indígena considerable que se refleja en la historia local y en las relaciones cotidianas entre diferentes sectores de la población. Sin embargo, esto no se ve proyectado en una dinámica distinta o novedosa a la de otras regiones del país.

En cuanto al conocimiento popular sobre de las condiciones de negros e indios en la época colonial, así como sobre los diferentes roles que unos y otros jugaron en la jerarquía de castas, no hay mucho que decir; en realidad no hay una percepción definida sobre la dominación que ejercían unos sobre los otros, ni las consecuencias hoy en día de tal situación. Uno de los pocos personajes que hizo referencia a las condiciones pasadas fue, precisamente, el actor D:

“los **esclavos** traídos son **mercancía**, a los **indios** ya como sea **se les iba a reconocer derechos** como, que **se les atropella que lo que quieras, pero** les dicen bueno **son sus pueblos de indios, sí**”.

Este argumento apunta hacia un tema que veremos más adelante y que es el eje de las demandas de los grupos de reivindicación de la afrodescendencia: los derechos. Retroceder hacia la época colonial nos llevaría a plantear la diferencia y la jerarquía que la Corona establecía entre blancos, indios y negros; sin embargo, el tema es tan abundante que me limitaré a señalar que, efectivamente, el reconocimiento de pueblos indios con usos y costumbres fue una circunstancia que no se presentaría para la población negra.

Ahora bien, basar en dicha situación las demandas actuales, argumentando una disparidad de condiciones o “derechos” entre pueblos indios y población

negra no tiene sentido. Sobre todo, considerando que las condiciones se fueron transformando a lo largo de los siglos de manera que, si bien en una época la situación de esclavitud de los negros era cotidiana, razón que explica el cimarronaje en algunas regiones del país, ésta se fue transformando al igual que las condiciones de los pueblos indios; estableciéndose incluso una relación asimétrica entre negros e indios, donde los primeros llegaron a ser capataces de los segundos y que puede verse hasta hoy en día.

3.1.3 ¿etnia o región?

C) Negro ↔ costachiquense ↔ **afromexicano**
afromestizo
afrodescendiente

Costeño, costachiquense

El término costeño está presente, generalmente, en eventos culturales de la región (la música costeña, la poesía de los costeños, los bailes de la costa). En realidad, nadie se presentó o identificó frente a mí como costeño, si bien el término apareció en discursos más elaborados o de personas inmersas en políticas culturales o en la reivindicación de la afrodesendencia.

Por ejemplo:

Actor A:

Hay una categoría que **no es académica**, pero funciona excelentemente y que convendría para la gente de la Costa [...] **no causa problemas, ni broncas, ni ámpulas a nadie** y todo mundo lo puede asumir: es **costachiquense**. Soy de la Costa Chica, costeño, costachiquense. Ese es el término que la gente asume... como una **identidad**.

Desde luego, llama la atención que en este párrafo no mencione en ningún momento a los negros como sujetos, ni siquiera para decir que costeño es un término conveniente para la gente negra. Pero más interesante es que para este actor lo viable de la expresión es, precisamente, que no es una categoría académica y que, por lo tanto, *no causa problemas, ni broncas, ni ámpulas a nadie*; aunque cuando señala que es el término que la gente asume, no lo hace en primera persona.

Sin embargo, existen diferentes posturas en torno a este asunto. En el capítulo anterior mencioné un artículo escrito por el Actor C2 (coordinador de la radio de Jamiltepec y colaborador en la revista *Fandango*) sobre las transfiguraciones del campesino y el electorado. En este texto se plantea una reflexión sobre la regionalización de la costa que me pareció interesante; el artículo comienza diciendo que la idea de “Costa Chica” intenta borrar las diferencias culturales de la región y homogeneizar. Esta postura parece ser exactamente contraria a la que algunos “activistas” de la afro-mexicanidad, o el mismo director de dicha revista (Actor “D”) mostraba en un número anterior. Por lo tanto, me parece que la región, en este caso la Costa Chica, como elemento de identificación puede suscitar numerosas reflexiones.

¿Afrodescendientes?...

Afromestizo, afro-mexicano, afro-mixteco...

La aplicación del prefijo *afro* para hablar de la ascendencia de la población intenta legitimar un origen; no obstante, este trabajo de afirmación identitaria a través –entre otras cosas- de utilización discursiva de un término “nuevo”, no ha permeado en el uso cotidiano de la población.

El prefijo *afro* ha sido utilizado para crear diferentes compuestos referentes a la población negra, tales como afrodescendiente, afro-mexicano, afromestizo e incluso afro-mixteco. Éstas designaciones se crean u utilizan en un ámbito académico y/o institucional. En ninguna ocasión escuché a alguien nombrar o nombrarse como afro-mexicano en un contexto cotidiano; sin embargo, el uso en eventos políticos o culturales comienza a ser más común, tal es el caso del Encuentro Afropastoral que narré en el capítulo anterior. En cuanto al uso de dichos términos por parte de los actores, sólo detecté que nombraran dos de ellos: afro-mexicano y afromestizo.

Actor B:

...estamos dentro del montón. Dentro del montón de las etnias que hay en Oaxaca, nada más estamos ahí a lo último: “y afro-mexicanos”, pero ya, no hay más avance.

Este párrafo se refiere al reconocimiento que en su Constitución el Gobierno del Estado de Oaxaca hace de la población negra. Manifiesta un desdén, no sólo hacia las etnias reconocidas oficialmente (*estamos dentro del montón*), sino hacia la carencia de programas gubernamentales específicos dirigidos hacia la población negra. No obstante, hay que resaltar el hecho de que al ser nombrado en la constitución, este sector de la población es reconocido oficialmente y no sólo eso, sino se les equipara a etnias.

Actor D:

...yo le llamo chilena afromestiza para diferenciarla de la chilena mestiza y de la chilena indígena, pero, de hecho, los únicos que bailan la chilena de esa forma son los negros, los afromestizos[...] el término lo acuñaron los antropólogos ..

R- ...¿quien habla de la chilena afromestiza?

Actor D- muy pocos

No hay que olvidar que este actor es quien reprueba la presencia de investigadores en búsqueda de rasgos de africana en la región, pero utiliza uno de los términos que le es útil para clasificar el tipo de chilenas de la región. Hay que subrayar que en su clasificación señala de dos tipos de mestizos: los mestizos en general y los afromestizos. Ambas categorías no manifiestan, en principio, grandes particularidades, si bien, él claramente advierte que *“los únicos que bailan la chilena de esa forma son los negros, los afromestizos”*.

Actor A:

por eso yo llego a la conclusión de **afromexicanos**. [Hay quienes] Dicen **afromestizos**. No, porque los mestizos [...]si la historia dijera: mestizos somos grupos de mezcla de los que vinieron de Asia, de África, de...me callo! Pero eso es lo que no dice la historia, somos mestizos solo de indio y español, pérate no, o sea **¿vales más tu que yo?**

Vamos, si yo digo **afrodescendiente** no, porque afrodescendientes es el que nació en Francia, afromestizos también. **Afromexicanos porque [pertenece] a este Estado.**

Este último testimonio deja claro hacia dónde apuntan las demandas e los activistas o grupos que trabajan en torno a las cuestiones de la negritud en México, es decir, hacia un reconocimiento que se vea reflejado en políticas de Estado.

Sólo quisiera señalar que dichas modificaciones en los términos son consecuencia del proceso de ya varios años que han vivido tanto instituciones, como la academia u organizaciones civiles.

3.2 Armando el rompecabezas, o de los tópicos

En esta segunda parte del capítulo me concentraré en una dimensión fundamental de la identidad: su expresión y (re)producción a través de la interacción discursiva. No pretendo preponderar la práctica discursiva, es evidente que existen otros niveles, quizá más amplios o generales, en los cuales los individuos se reconocen y reafirman su identidad. Sin embargo, trabajar a un nivel micro, fundamentalmente discursivo, me permite observar más claramente la forma en la que la producción y reproducción identitaria se lleva a cabo cotidianamente a través de prácticas discursivas.

Lo anterior, me facilita exponer más claramente las diferentes posiciones, a veces contradictorias, que estos actores sociales tienen en torno a la negritud; determinar cómo se asume el locutor en la dicotomía de “nosotros” y “ellos”, y cuáles son las explicaciones sociales, históricas y hasta genéticas que justifican las cualidades positivas y negativas que se le reconocen a la población negra en esta región.

Presento extractos de las entrevistas realizadas y después presento, de manera resumida, las observaciones. Dividí en los siguientes dos grandes tópicos o ejes el análisis de los textos:

1. Ser negro: los atributos.
2. Rasgos: la argumentación

En cuanto al apartado 1, recurro –en primera instancia-- a un análisis léxico básico que me permita mostrar cómo se define (desde afuera y desde adentro) a los negros. Probablemente el análisis léxico sea uno de los pasos más obvios

del análisis discursivo, aunque no por eso menos importante; al contrario, es una de las herramientas metodológicas que me permiten realizar un análisis ideológico más profundo.

En el apartado 2 expondré por qué, según los propios discursos de los actores, se puede –o debe- hablar de la negritud y/o de una cultura afroestizada en la región. Mientras que en la sección 3 señalaré desde dónde –lugares y momentos- se emiten estos discursos.

3.2.1) Ser negro. Los atributos

Sin duda, los pronombres representan una de las categorías gramaticales que poseen un peso social, identitario y hasta ideológico significativo, que conlleva la construcción del sujeto. La manera en que nos distinguimos de los otros implica no sólo una referencia léxica del nosotros/ellos, sino que explica y/o justifica la designación de atributos positivos y negativos hacia ese “otro”.

Los estereotipos juegan un papel en la designación de atributos de los grupos sociales y en la identificación de éstos, y este caso no podía ser la excepción. En general, las características que reconocen en la personalidad del negro(a) poseía un carácter tan ambiguo que muchas veces no alcancé a distinguir si expresaban una cualidad positiva, o al contrario, podía invertirse y convertirse en una distinción moral de connotación negativa. Sin embargo, en ambos casos –cualidades positivas y negativas- se justificaba de tres maneras: 1) La forma de ser del negro es una consecuencia histórica; 2) La personalidad se explica como una herencia de los antepasados; y 3) Esta forma de ser no es sino una respuesta a un medio ambiente agresivo. En ese sentido, me parece pertinente la noción de implicatura, pues ésta alude a algo que no está implicado semánticamente sino que significa a partir de la forma en cómo se usan las palabras, es decir, se llevan a cabo inferencias determinadas culturalmente, así como por asociaciones realizadas a partir del contexto en el que se llevan a cabo las enunciaciones.

Lo negativo:

Los rasgos que la mayoría de las personas señaló como representativos de la población negra se centran en el aspecto negativo de dichas cualidades. Sin

embargo, el reconocimiento de estas características negativas no es exclusivo de blancos, mestizos o indígenas, también se asume por parte de la misma población negra.

El Actor "A" apunta lo siguiente:

"bueno ya te voy a dar mi categoría: lo igualado, los negros son igualados. Altanería, insolencia".

En este ejemplo hay dos momentos que quisiera puntualizar. En primer lugar, la construcción del sujeto yo frente a ellos: en esta ocasión quien habla es un cuijleño, reivindicador de la afromexicanidad, pero que al mencionar a los negros lo hace en tercera persona "ellos", no asumiéndose como tal. Por otra parte está la adjetivación, también es relevante que utilice el término "igualado", ya que este adjetivo lleva implícito que ellos –los negros- se igualan a los otros cuando en realidad no lo son.

Evidentemente, tal reconocimiento de atributos negativos también cuenta con miradas críticas, y hay quien manifiesta que no se trata sino de una identidad impuesta que ha estigmatizado a la población; por otro lado, hay quien acepta tales características, pero las justifica en nombre del proceso histórico (colonialismo, esclavitud) del que han sido objetos.

De este modo, al preguntar sobre los rasgos distintivos que identifican al negro, la respuesta solía ser la siguiente: el negro es rudo, hosco, igualado, altanero, insolente, *chando*⁵, matón y flojo. Evidentemente, esta serie de adjetivaciones conlleva una impronta negativa. Así pues, la violencia como característica primordial se hace presente mediante la utilización de diversos adjetivos.

El maestro, Actor B:

al negro **le han** atribuido todo lo malo: que es chando, que es ¿?? que es matón, que es flojo, quee, bueno, y que bueno que tiene que vivir de tal o cual forma indigna ¿no? **Un tanto** como que el gobierno **nos** ha obligado a vivir de esa manera, **otro tanto** como que es un mecanismo **de defensa**, **otro tanto** como que alomejor, no sé, la situación tan difícil **ha hecho muy violento** al negro ¿verdad?

⁵ La palabra chando se utiliza para definir a alguien que es descuidado en su arreglo personal, sucio o desgarbado.

La argumentación que realiza para explicar por qué “*al negro le han atribuido todo lo malo*” implica no sólo una aceptación de dichas inculpaciones, sino que además lleva a cabo una justificación de éstas, lo que implica una aceptación de los adjetivos.

Pareciera entonces que la violencia se presenta, o mejor dicho se justifica, como un mecanismo de defensa a un medio agresivo. Esta condición se valora tanto de forma negativa como positiva:

Actor A:

...**los antropólogos dicen** que los negros son violentos de por sí [...]yo digo que los antropólogos que dicen eso están pendejos. Mira, hay una razón inicial que se llama colonialismo, así de sencillo.

Nuevamente, de manera similar al argumento que utilizó el otro actor, da una justificación que de alguna manera acepta lo que en primera instancia reprobó.

A lo largo de la entrevista esta persona explicaba la violencia como respuesta o consecuencia a las condiciones históricas, pero más adelante en la misma entrevista apunta:

yo conozco gente que mata, la brosa, que es una **herencia** de los cimarrones que **no se dejan**, todavía hay resabios. Pero yo conocí gente, conviví con ellos, que son durísimos, gente que mató 80-100 personas”.

En este testimonio es interesante que aclara que él no es de los que *no se dejan, de los que matan*, pero reconoce que otros sí, otros que también son negros y que han desarrollado esa herencia. Lo que queda claro es si dicho legado se maneja como una consecuencia histórica o si se entiende como una cuestión racial, casi genética.

Sin duda, el gusto por el alcohol, o el exceso de éste, es otro de los elementos que los distingue, los negros son bebedores y ellos mismos lo afirman:

Actor A:

“yo normalmente bebo, no quiero desmerecer la **tradicción** de “los pinches negros borrachos”, **quiero asumirla, la asumo**”.

Aquí es necesario señalar el posicionamiento del sujeto. Esta vez sí habla en primera persona, se asume como negro y reconoce el alcoholismo como parte de una tradición grupal. Este es uno de los casos en los que una valoración que en otro contexto pudiese ser vista como reprobable o negativa, parece asumirse como positiva y especialmente representativa el grupo. Quise ubicarla como parte de los atributos negativos, ya que en un inicio este actor mencionó esta característica como uno de los estereotipos del negro que son reconocidos y valorados como negativos desde fuera.

Finalmente, una opinión que quisiera resaltar es la elaborada por un párroco de la iglesia de Cuajinicuilapa, quien en una conversación sugería la existencia de una cultura negra. En su opinión, la Iglesia lo que tenía que hacer es buscar la manera de hablar sobre Dios desde la cultura negra. En este sentido, le otorgaba un sentido negativo a la supuesta presencia de esta cultura, pues señaló:

hay circunstancias propias de dicha “cultura” que no permiten “avanzar” a la población, tales como la infidelidad, la desintegración familiar o la huída del varón; por esa razón, a aquellos que deseen ser diferentes a su cultura habría que enseñarles una serie valores morales.

De este comentario me llaman la atención dos cosas. En primer lugar que sea un sacerdote, no negro, distante al “movimiento” de reivindicación de la afrodescendencia quien plantee la existencia de una cultura negra, pues ninguno de los otros actores lo planteó como tal. En segunda instancia, no es menos significativo que señale la carencia de valores morales como esencia de dicha cultura; finalmente, hay una mirada moralista que permea el estereotipo que se ha ido reproduciendo de esta población y que no es cosa menor que sea un representante de la Iglesia quien lo formule de esa manera.

Determinaciones históricas

Muchas de las características negativas son explicadas como consecuencia de las condiciones “marginales” en las que han vivido. Al parecer, estos mismos resultados se han convertido en argumentos para plantear demandas políticas. Los planteamientos se refieren básicamente a la ausencia de derechos y reconocimiento histórico; es decir, la marginalidad la definen en

correspondencia a la posibilidad de estudiar, de ejercer el poder y de obtención de derechos particulares.

En general, los entrevistados señalaron que los negros se saben diferentes, o más bien invisibles. El argumento es que no hay un reconocimiento de los negros como mexicanos –por lo menos de manera simbólica- por parte de la sociedad nacional, simplemente no tienen derechos propios. Actor A:

“los negros no existen, o sea no existen, así de sencillo, no tienen derechos”

Esta ausencia de reconocimiento de la población negra se explica en tanto que no se les considera como parte de la composición étnica del país. Sin duda esto explica y da relevancia al trabajo realizado desde Aguirre Beltrán hasta llegar a la Tercera Raíz y sus derivaciones. Pero lo que en estos testimonios cobra importancia es el conexión que plantean entre reconocimiento, derechos y nación, pues, finalmente, el goce de derechos implica legalidad.

Actor A:

“Te puedo contar historias de veinte mil de cuates que los ponen a cantar el himno nacional, de que te suben a la patrulla”.

La asociación del negro con el carácter no mexicano del sujeto o extranjero del sujeto es lo que se trata de evidenciar.

El silencio existente entre la idea de una nación mexicana y la presencia de población negra en ésta ha sido mostrado por los numerosos estudios históricos que han hecho un seguimiento de los negros que llegaron al país. Pero resulta interesante la manera en que este factor aparece en las entrevistas, por ejemplo:

Actor A:

“veíamos la televisión: mira son cubanos, los negros que salían con Tarzán. Creíamos que eran cubanos, **nosotros éramos mexicanos**, más mexicanos que cualquiera”.

En esta conversación, él me explica la relación que solía hacer entre negros y nacionalidad: si son negros no pueden ser mexicanos; y, desde luego, antes de asumirse como negro, él se consideraba mexicano, así que por ende los negros debían ser extranjeros.

Un cuestionamiento que quisiera resaltar es el emitido por el actor “D” en cuanto al reconocimiento o abanderamiento de la nacionalidad como identificación grupal por parte de la misma población negra:

Actor D:

Cuando un negro me dice a mí, yo soy mexicano, no lo dice con la misma naturalidad. Ojalá que habrá un mecanismo, una máquina, un aparato para medir el nivel de afirmación en nuestros discurso, ojalá que hubiera. Cuando un negro dice soy negro, soy costeño, soy mexicano, habrá de manera de medir en las 3 frases, las 3 afirmaciones ¿sí?, el nivel de autenticidad.

Aquí sólo quisiera señalar la incredulidad sobre la nacionalidad como uno de los ejes de la identidad colectiva de esta población.

Lo positivo:

A pesar de la presencia y uso de calificativos negativos, también están presentes las cualidades positivas que son vistas como propias de la población negra. Dos rasgos aparecieron con mayor frecuencia, uno relacionado con la capacidad sexual, sobretodo de las mujeres negras, y otro con el sentido musical que poseen. En este último sentido, la cadencia, el cadereo o el buen ritmo para bailar fueron señalados en numerosas ocasiones como características exclusivas de la población negra, así el director de la revista cultural (Actor D) señalaba:

“**los únicos** que bailan la chilena de esa forma son **los negros**”.

Este comentario es interesante porque quien lo emite es un personaje que niega la presencia de rasgos culturales negros específicos, o de herencia africana. Así que cuando señala que sólo ellos -los otros- los negros pueden bailar de esa manera, alude a una “condición” meramente racial; de tal forma que parece atribuirles una condición genética en su movimiento.

La mayoría de los comentarios sobre el carácter sexual de la población negra hacían referencia a las mujeres:

“estas negras para coger son chingonas”.

No alcancé a distinguir si esta definición poseía un carácter positivo, o al contrario, podía invertirse y convertirse en una distinción moral, en la que las mujeres negras sean vistas como más “desinhibidas o ligeras” que las

indígenas y las mestizas. Sin embargo, coloqué este comentario en el rubro de los atributos positivos, ya que así lo hizo el hablante.

En cuanto a la caracterización de los hombres también hacían referencia a su sexualidad, no obstante, las respuestas tuvieron una variación de género, ya que la frecuente alusión a la infidelidad de los hombres la obtuve de las mujeres, o de hombres no negros; mientras que las pocas referencias a la condición de hombres que percibí de ellos mismos, aluden a un “*sentido de la vida*” o pasión que estos poseen:

Actor A:

Yo creo que una de las **características de la población negra** es el sentido de la vida. **Vivir con pasión lo que sea**. El asunto de la **pasión**. No la violencia, la violencia puede ser una forma de la pasión...

De nuevo la violencia como una característica inherente a la población negra, pero en esta ocasión con una valoración positiva que lo transforma en pasión.

Sólo en una de estas consideraciones, un informante hizo referencia a la facilidad de galanteo de los negros, y a mí como investigadora mujer:

“el día que te enamore **un negro de esos, te vas a arrepentir**, en serio **son tan delicados** para enamorar **los hijos de la chingada**, dicen cosas tan **delicadas**.”

En este párrafo hay diferentes cosas que resaltar. Por un lado, el distanciamiento que el actor asume de los negros, pues los identifica en tercera persona (*un negro de esos-los hijos de la chingada son*); por otro lado la forma en que me involucra como mujer (*el día que te enamore*) e introduce una amenaza velada e irónica (*te vas a arrepentir*). Aparece esta imagen de sensualidad en los hombres negros que los dotaría de un dominio casi irresistible para una mujer de cualquier grupo étnico y/o clase social.

Asimismo, la sensibilidad como herramienta para la sobrevivencia fue señalada en una entrevista como particularidad de la población negra:

Actor C:

...la respuesta que yo doy puede, en este contexto de antropología social, puede parecer tontas, sentimentales, pero yo creo que sí hay lugar para estos

sentimientos porque... **tanto por el indio como el negro** el sentimentalismo se convirtió temprano en una **herramienta importante de sobrevivencia** ¿no?, **de unidad grupal o identificación** con el grupo ¿no?.

Este párrafo es parte de la respuesta que el locutor emite ante mi cuestionamiento sobre aquello que ha caracterizado a la población negra. Es interesante el vínculo que establece entre negros e indígenas, pues los homologa en la necesidad de ambos por sobrevivir. Esta comparación entre indígenas y negros no fue común, podría suponer que el hecho de ser extranjero le proporciona una vivencia distinta con respecto al otro –el indio– que el de la mayoría de la población negra en la Costa Chica.

3.2.2) Rasgos. La argumentación.

La lucha, grande o pequeña, por el reconocimiento de la ascendencia africana se inserta en este juego de descalificación y legitimación. En múltiples testimonios se pueden advertir argumentos que intentan legitimar a aquellos que sí son negros a partir del descrédito de los otros. Es decir, no sólo se aplica la fórmula del autorreconocimiento identitario a partir de la distinción de qué no soy, sino que todo aquello que se niega también se descalifica.

Una vez establecidos cuáles son los atributos con los que la población negra –y los otros sectores de la población de la región con la que conviven diariamente– es identificada y estereotipada, quisiera mostrar de qué manera se utilizan, es decir, en qué contexto se manejan dichas características. Sin duda es un juego en el que los argumentos muchas veces se contradicen, y van y vienen de un extremo al otro, de la justificación a la crítica, de lo positivo a lo negativo, del reconocimiento a la negación.

Los atributos que describí antes no han hecho referencia a algún tipo de rasgos culturales propios de la población negra. Tal condición es precisamente uno de los puntos críticos en la argumentación de los actores, ya que los rasgos físicos aparecen como la explicación por excelencia para la identificación de la población negra. No obstante, hay otros criterios que señalaron, mismos que también expondré.

Rasgos físicos

Sin duda, en el discurso de los actores entrevistados, los rasgos físicos juegan un papel determinante en el reconocimiento de la negritud. Tal vez dicha relevancia resulte evidente, sin embargo, la ausencia de prácticas exclusivas o elementos que manifiestan una cultura negra, ha reducido la negritud casi a una cuestión racial. Al indagar sobre prácticas culturales específicas señalaban costumbres muy generalizadas o propias de otros grupos indígenas, como cargar canastos en la cabeza, pero en otras ocasiones simplemente se hacía presente la duda.

Actor “D”:

“ ¿**rasgos culturales?**, casi **están muy diluídos** en, no sé cómo se le llama a lo de los **rasgos físicos**” .

Otro ejemplo es lo dicho por el actor “C”:

“**conservamos** todavía estos rasgos, **al menos físicos**, que **nos** distinguen, y con una, aparentemente, una razonable comodidad en nuestra piel.”

Estos comentarios me parecen sobresalientes porque limitan la distinción, en el primer caso desde afuera y en el segundo reconociéndose como parte de un grupo social, al ámbito racial; incluso, argumentando alguna ventaja –en este caso, la comodidad- de contar con estos rasgos específicos.

En otra ocasión, me encontraba yo sola con un grupo de alumnos de la preparatoria del Ciruelo revisando un cuestionario que habían aplicado sobre el origen y las características de algunos poblados del municipio⁶; al preguntarles sobre las semejanzas o diferencias de las comunidades que habían visitado (con presencia amuzga y/o mixteco), todos contestaron, sin dudar, que el color de su piel era distinto.

Pero no sólo la piel, también el cabello se presenta como un elemento distintivo o clasificador del nivel de negritud que se posee. La referencia al cabello tanto

⁶ El trabajo que realizaban los alumnos de la preparatoria era parte de un proyecto que el padre de El Ciruelo, Actor “C”, tenía ante PACMYC sobre el registro de historia oral y local de los poblados que, los propios alumnos, debían llevar a cabo. El padre me pidió que fuera un día para conversar con los chicos y platicar sobre cómo podían realizar sus investigaciones.

en ámbitos cotidianos como en otros más formales (por ejemplo eventos culturales) es notable. Incluso existe un término para definir el pelo chino de rizo cerrado, se le conoce como *cuculuste*.⁷

El Actor “D” explica así la manera de identificar a alguien como negro:

“Incluso, pues usted inmediatamente [lo nota], ah no, este es moreno o negro. Porque **sus características son negrunas** ya muy, muy marcadas. **Su piel demasiado negra** o **su pelo ensortijado**, o cuculuste como le llaman. Pero, por lo demás, creo que el Sr. Aguirre Beltrán no pudo encontrar más ...”

Dos cosas hay que destacar en este párrafo: por un lado, la restricción rápida de los rasgos negros a una cuestión netamente de fisonomía. Y, por otro, que sea nuevamente este personaje disidente del activismo afro quien señale que sí hay formas inmediatas de identificar a alguien como negro, aunque sólo sean físicas. Sin embargo, este testimonio permite reflexionar en torno al juego paradójico del reconocimiento de la población negra; ya que, al tiempo que se dificulta el reconocimiento de particularidades culturales que los distinguan como grupo, asimismo, el resto de la población –los otros no negros- puedan identificarlos y caracterizarlos rápidamente.

Me parece de suma importancia señalar que en las comunidades de mayor presencia negra existe un término para designar al indio negro, lo denominan *huango*.

Actor A:

“si quieren **ya no soy negro**, me dicen tu eres un **huango**, o sea **indio**, indio **prieto** pues, me conceden que **soy prieto**, pero eres indio, como no tengo cabello **cuculuste**”.

En este ejemplo observamos los dos rasgos de mayor relevancia para identificar a una persona como negro: el color de la piel y el cabello. Aunque, como se observa, pueda haber situaciones problemáticas que manifiesten contradicciones o que provoquen la irrupción de categorías étnicas nuevas.

⁷ En un poemario de Abel Baños está escrito como cuculuxte, mientras que en la Monografía de Cuaji de Eduardo Añorve aparece como cuculuste.

La conservación de los rasgos físicos llega a suscitar, en algunas ocasiones, que la discriminación se materialice a través de actitudes y expresiones consagradas, que se convierten en prácticas racistas concretas. Por ejemplo, el término *cabeza de puñete* se utiliza para agredir a alguien que tiene el cabello *cuculuste*. Desde luego, estas designaciones racistas tendrían que explicarse a partir de lugar, momento y del locutor que lo enuncia, por lo que resulta muy difícil analizar el significado fuera del contexto de uso.

Territorialización

Finalmente, una caracterización geográfica o territorialización identifica a los negros de la Costa Chica; así, los de Cuajinicuilapa, Huehuetan y San Nicolás son los negros, pero no los de Pinotepa Nac., Oax. u Ometepec, Gro.

Actor B:

te voy a decir que... [...] **los de Pinotepa se supone** que son **blanquitos**, y los de Ometepec se **suponen** blanquitos; vamos, la percepción chauvinista es que los de Cuaji son negros, los de Ometepec blanquitos, los de Pinotepa blanquitos, los de Huehuetan negros, los de Juchitán negros. Son las percepciones así...genéricas. De Ometepec el imaginario es un blanquito, que no, pero es el imaginario.

La correspondencia establecida entre territorio y rasgos es una vertiente más del manejo que se hace de los estereotipos. Este cruce expone las percepciones que tiene la misma población negra entre sí. Hay que hacer notar que en ninguna de estas categorías, siendo él cuijleño, hablo en primera persona, siempre fueron *ellos*, tanto los negros como los blancos; aunque al hablar de los blancos utiliza el diminutivo, lo cual sirve como herramienta de diferenciación y lo hace de manera impersonal (se supone), sugiriendo que tal suposición no se constata con los hechos reales.

En una ocasión platicando con una persona de Cuajinicuilpa le pregunté cómo podía irme a Huehuetan desde Cuaji, después de darme las indicaciones, me recomendó no ir sola, pues –dijo- ahí son bravos, son guerreros:

...además, como te ven **blanquita, vas a resaltar** y te van a querer robar, ahí les gustan las mujeres y se las roban. Yo una vez fui con mi prima y uno de ahí

que ya estaba tomado se la quería robar, tuve que decir que era mi mujer. Por eso cuando uno tiene que ir a un mandado para allá, no quiere.

Otra vez aparece el uso del diminutivo en la palabra blanca, destacando el uso que se le da para distinguir al otro (*vas a resaltar*) y, de paso, señalar la posible amenaza o peligro del que pueden ser objetos (*ahí les gustan las mujeres y se las roban*). Pero sobre todo, quisiera destacar que en este argumento el otro no es el blanco solamente, sino que se presenta una clasificación interna con la que se distinguen de los negros de otros poblados, y dónde pareciera que los violentos siempre son los otros.

Uno de los sacerdotes de la iglesia de Cuaji me explicaba que el municipio de Cuajinicuilapa está conformado por 32 pueblos, de los cuales la misma gente identifica algunos de ellos como originariamente negros. Tal es el caso del Pitayo, del que se dice es el pueblo que fundó San Nicolás Tolentino, otro de los pueblos identificados como originaria y mayoritariamente negro. También mencionó el Cerro del Indio que está rumbo al Pitayo, el Faro y Rancho Santiago. De todos estos comenzó diciéndome que ahí había muchos negros, aunque después aclaraba que hoy en día la gente ya no está totalmente negra. De lo anterior quisiera destacar, por un lado, la correspondencia establecida entre el lugar físico y la población negra; por otro lado, la caracterización de lo negro como una propiedad tan sólo física en la que se está negro y no se es negro; y finalmente, la acotación del mestizaje racial como explicación de la situación actual en la región.

Pero el vínculo con el territorio parece establecerse no sólo con relación a los individuos, también con las instituciones y organizaciones. Tal es el caso de México Negro, A.C.:

Actor A:

...la gente de México Negro es gente de Oaxaca [...] Glynn es sacerdote de esa zona, o sea recorre y conoce, y alrededor de 20 personas, como 2 o 3 de Guerrero, pero en su mayoría de Oaxaca, crean una asociación que se llama México Negro.

La historia y la memoria... ¿inventada?

La referencia al origen ancestral es uno de los elementos prácticamente indispensables en la construcción identitaria de los grupos. De manera que la (re)construcción del pasado y su (re)significación continua son uno de los factores de cohesión de un grupo.

En el caso de la población negra de la Costa Chica, uno de los ejes centrales en la argumentación sobre el papel substancial de ésta en la conformación del país es, precisamente, la relevancia de la presencia de la población negra en el desarrollo de la nación mexicana. Medida a partir de la existencia de personajes negros claves en la historia de la nación, así como la actual presencia de supuestos rasgos de herencia africana.

Sin embargo, muchas de las ocasiones “la definición de “pasado” [puede ser considerada] como una arbitrariedad más de la cultura. Es una construcción simbólica, no sujeta a una cronología ni a la “veracidad” de los hechos históricos” (Portal 1995: 63). A continuación mostraré algunos testimonios en los que se expone este lugar primordial que se le otorga a la historia como instrumento legitimador, y en los que se puede observar el uso que el actor hace de los presuntos testimonios históricos para, algunas veces, justificar sus demandas con base en la “Historia”, y otras como mera referencia de una verdad.

Actor “A”:

...a Vicente Guerrero **lo corrieron, lo quitaron de la presidencia por ser negro...** cuando en 1830 lo quitan del poder, él se va al sur, porque en el sur, él es fuerte. Empiezan a recorrer la zona de toda la costa, toda la montaña, todo Guerrero diciendo: “ora sí los españoles ya van a matar a bache a todos los negros ¿no?, hay que armarnos, hay que ir a defender a Vicente Guerrero, **lo corrieron porque era negro**”.

En este texto el locutor intenta destacar el rezago y discriminación de la que la población negra ha sido objeto, a partir del desarrollo y desenlace político que tuvo un personaje histórico como Vicente Guerrero; la base del argumento es que su situación política se explica a partir de su condición de hombre negro.

En otra parte de la entrevista señala:

... yo creo, ve, si empezamos la historia diciendo que los negros son esclavos es triste. ...**Lo que no se sabe** como país es **los esclavos eran los negros**, o los que estaban sujetos a los, a las castas, a esta, a la estamentación, no eran los indios propiamente, **ellos** tenían su república de indios, **los esclavos esclavos eran los negros**.

Aquí se advierten diferentes situaciones. Por un lado, el hecho lamentable que es asumir una historia que reconozca el papel de los negros como esclavos. Después que dicha aceptación se trate de una cuestión de acceso al conocimiento (*lo que no se sabe*); y, finalmente, la oposición de las condiciones históricas que hace entre negros e indios.

Sin embargo, “no es entonces un contenido específico lo *único* que da sentido a las prácticas culturales de un grupo, sino la capacidad de construir y reconstruir su experiencia social a partir de la recuperación de elementos materiales y simbólicos de diversa índole, correspondientes a distintos momentos históricos” (Portal 1995: 64). De manera que los grupos van reconstruyendo su historia a manera de “bricolage” a lo largo del tiempo. Este “rescate” de elementos no requiere ser verificado, ni certificado por nada ni nadie más que por la transmisión de la historia misma.

En el siguiente ejemplo, al actor “D” se le cuestiona sobre un artículo que escribió en la revista de la cual es director, y en el que menciona que el cajón – instrumento musical utilizado en la región- pudiese ser de herencia africana. Su respuesta fue la siguiente:

... sí, yo únicamente me atrevo a suponer que podría ser de herencia africana porque nuestros indígenas aunque usaban el..cómo se llamaba este, el teponaxtle creo, pero tiene otras características.

Ahora bien, podría ser que este cajón sea el mismo peruano, que lo trajeron y se retomó. Pero ese cajón peruano podría tener mucha, mucho origen africano pues, **por lo que nosotros conocemos la forma que tuvieron los africanos para comunicarse, que ese tipo de comunicación no existió al menos en en nuestras culturas indígenas**, al menos, bueno que yo sepa no. En cambio, **mucho hemos visto en películas y todo eso** de que a través de los tambores se comunicaban y para bailar es el tambor. Por eso me atrevo a suponer que podría ser de origen africano;

Y ahora sería una de las digamos herencias, bueno no herencias, de los pocos...rasgos que dejaron los africanos. Podría ser.

Evidentemente, la justificación que da sobre el origen africano del cajón resulta académicamente inaceptable, sin embargo, lo que es importante señalar es, precisamente, la manera en que las creencias se transmiten y se van resignificando. No importa que la explicación sea que así lo afirman en las películas, en realidad hay una imagen de "lo africano" que se ha conformado y en la que intentan tengan cabida ciertos elementos locales.

Actor "D":

aquí **podríamos** considerar el canto que se utiliza en el baile de artesa como **canto de la chilena negra** y este, varios morenos cantan chilenas.

A pesar de que se trata del mismo actor que en el testimonio anterior, en esta ocasión ya no hace referencia a la herencia africana, ni menciona algunos de los términos creados con el prefijo afro, como afromestizo que también lo ha utilizado en otras ocasiones; sino que, esta vez, utiliza los vocablos negro(a) y moreno para referirse a la población y sus elementos culturales.

La significación de la historia particular de un grupo social no puede entenderse sin un trabajo de construcción y transmisión de la memoria colectiva. Sin duda, la memoria tiene un papel crucial en la que debe ser entendida como fuente primera de legitimación (Hoffmann: 98). Lo anterior no quiere decir que no sufra transformaciones y reinterpretaciones a través del tiempo, pero su reproducción permanente posibilita el reconocimiento de un pasado y el vínculo a un espacio y tiempo.

Actor "B":

... cuando él [Aguirre Beltrán] viene a hacer sus estudios, pero que nosotros, podemos decir, aunque yo en esa entonces pues no estaba ¿verdad?, **nuestra gente no sabía ni siquiera, alamejor sí había oído** sí porque deee, **de información oral** ¿verdad? ¿??? **se decía no** pues que llegaron unos barcos aquí, que en esa época y todo eso, pero **no había conocimiento del aspecto oficial** en cuanto a la búsqueda o a la información de la negritud, no había ese conocimiento

La combinación del peso que posee la historia oficial y de la fuerza de la historia oral se evidencia en este párrafo; una vez más el crédito que otorga el acceso a la información se manifiesta. En realidad pareciera un juego en el que dos tipos de historias jalan una de la otra, sin llegar a desplazarse.

Finalmente, podemos concluir que la identidad hace uso de un discurso basado en una memoria colectiva que puede ser real o inventada, y que los grupos recuperan para resignificar permanentemente su pasado.

Esta reproducción de la historia se convierte en verdad sin necesidad de un proceso verificador, aunque no podemos dejar de decir que hay espacios - como las instancias gubernamentales, programas oficiales, etc- que facilitan la legitimación y/o preponderación de determinados aspectos de la historia.

Conclusiones

Después de todo, lo que los grupos y actores que hemos mencionado en estos capítulos buscan es un reconocimiento dentro de la historia oficial que los legitime. Dicho reconocimiento es un primer paso para cumplir con los diversos objetivos y demandas que éstos se han propuesto y vienen exigiendo; esta situación puede enmarcarse en una tendencia global que se viene desarrollando en los últimos años la cual pugna por el reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas y sociales (niños, ancianos, mujeres, preferencias sexuales, etc.).

Los diferentes discursos (pláticas, textos, conferencias) utilizados en este trabajo fueron estudiados en tanto *unidad observacional*, es decir, la unidad que interpretamos al ver o escuchar una emisión (Van Dijk 1998:20). Por lo que se estudiaron tanto “internamente”, como “externamente”, es decir, dando cuenta tanto del significado como del uso y contexto, pues como ya señalé antes, el discurso es entendido como una *acción social*. En tanto práctica social, implica una cotidianeidad de los eventos de producción discursiva para los individuos. Cada evento comunicativo por lo general está ligado a un dominio social o institucional específico, es decir, a un género discursivo. En este trabajo se presentaron testimonios recabados que pertenecen a actores que están dentro de ámbitos académicos, políticos, culturales e institucionales en la región. Sin embargo, fue el género del discurso cotidiano el que se analizó puntualmente. Este género es, posiblemente, el más escurridizo y, porqué no, interesante, pues aprehender la intención del hablante resultaba prácticamente imposible. Si consideramos que el discurso es acción, entonces debemos reconocer que también es intencional. Ahora bien, esto no quiere decir que cualquier manifestación discursiva contenga una función ideológica intencional, más bien, quisiera señalar que es una parte de la estructura discursiva que rara vez se toma en cuenta, por su ambigüedad tal vez, pero que no hay que dejar de lado por completo. Efectivamente, la delimitación sobre qué es intencional y qué no, resulta difícil; los tópicos y el estilo suelen ser intencionales, sin

embargo, algunos elementos –como el acento- pudiesen llegar a ser inherentes al contexto. Por ejemplo, no sería atinado intentar hacer una correspondencia entre el acento costeño y la reivindicación de afrodescendencia, pues dicho tono está presente tanto en cualquier mestizo hablante de español oriundo de la región.

Ahora bien, no todos los discursos son acciones rutinarias, de hecho, el manejo de éstos, así como de sus contextos, puede favorecer el posicionamiento provechoso o conveniente como miembro de un grupo social, una comunidad o una institución. De hecho, podría decir que el uso adecuado de los discursos se convierte en una estrategia política y/o institucional que puede derivar en nuevos discursos políticos, identitarios e ideológicos. En este sentido, “la búsqueda de un nuevo discurso [...]pertenece al campo de lo concreto; esta elaboración se forja en lo cotidiano y exige un consenso entre las partes que, a pesar de estar de acuerdo en reivindicar identidades y territorios, tienen prioridades y objetivos a menudo distantes: necesidades a corto plazo, incluso inmediatas...” (Hoffman 2002 :116).

En dicha elaboración y utilización discursiva se ponen en juego cuestiones como la legitimación social; ésta suele ser resultado de un debate ideológico, generalmente dado en el ámbito del discurso público. Asimismo, dicha discusión puede derivar en cambios ideológicos.

Parece, entonces, que el acceso al discurso público resulta decisivo, o por lo menos, una de las herramientas más determinantes en la difusión y apropiación ideológica. Sin duda, las instituciones, así como los líderes sociales y políticos han hecho uso del discurso público para la propagación de sus planteamientos.

Quiero llamar la atención en este punto, pues más allá de la dinámica local de (re)producción de discursos ligados a las denominaciones y estereotipos de la población negra; la presencia de estos discursos en torno a la negritud han tenido y tienen un efecto real en la región, y éste tiene que ver directamente con su demanda de reconocimiento histórico y derechos específicos de la población.

Reconocimiento institucional

Sin duda, las instituciones juegan un papel primordial en la legitimación, por lo que los grupos sociales con demandas específicas requieren de la cercanía, apoyo o reconocimiento de éstas para llevar su labor a cabo. De modo que uno de los argumentos recurrentes para manifestar el avance en el trabajo de reivindicación de la afrodescendencia es la incorporación en programas gubernamentales.

El programa de la *Tercera Raíz*, a cargo de la Dirección de Culturas Populares, fue pionero en volcarse hacia la cuestión de la afrodescendencia en México y tuvo mucha fuerza en la región. Más adelante, diversos programas han incluido un apartado exclusivo para lo que llaman grupos afromexicanos.

Actor B:

... Montiel. Y cuando se hace el museo, se puede decir que viene a abrir mucho más todavía la posibilidad, y a medida que nosotros estamos haciendo el trabajo de los encuentros, pues también **nos ha acercado más a las instituciones a las dependencias que están trabajando sobre eso**, y el programa de Tercera Raíz.

Este actor hace mención de tres instancias. En primer lugar menciona a la creadora del programa de Tercera Raíz en Culturas Populares, después habla del museo y, finalmente, se refiere a su trabajo en México Negro (no hay que olvidar que este actor ha estado vinculado con ambos grupos); el reconocimiento que le da a una instancia oficial como Culturas Populares, se explica a partir de las ventajas que tiene estar relacionados con éstas.

...En años anteriores, si tú vas a Culturas Populares donde sale el programa de PACMYC, en ninguno de esos documentos salía o tenían el apartado de que se hiciera un proyecto de los negros o de los afromestizos o de los afroamericanos. Jamás nunca lo ibas a encontrar, sin embargo, ahora, cada vez que sale el formatito para que tú hagas el proyecto dice: a) **afromexicanos**. O sea ya hay un apartado específico donde, bueno ya como parte de esta demanda, de estos años que se han realizado que, obviamente atrás hay mucho mucho trabajo de otras personas que en su momento no fueron reconocidos, pero bueno, **ya aparece esa palabrita** ¿no?

Lo que está planteado en este párrafo es el proceso de reconocimiento oficial, por parte de algunos organismos gubernamentales, de la presencia de población negra en el país. El peso, aunque sea simbólico, que adquiere la mención de los afromexicanos es notable, ya que revela un cambio en distintos niveles, o mejor dicho, en distintas direcciones. Por un lado, en el ámbito oficial, es decir de las instituciones hacia la población, reflejado en la creación de apartados específicos sobre la población negra en programas institucionales; y, por otro lado, de la población hacia las instituciones gubernamentales, ya que asumen y ejercen el “derecho” de solicitar su incorporación a programas específicos.

Sin duda, otra de las instituciones que puede llegar a ser clave en este proceso es la Iglesia. Ya he señalado antes la influencia que ésta, a través y como consecuencia del interés de un párroco más que por política de la propia institución, ha tenido en esta labor de reconocimiento. El hecho de que éste no haya sido una preocupación primordial de la institución, no ha impedido que actualmente el tema de la reivindicación de la población negra este presente en la Iglesia de la región; probablemente, se utilice como una estrategia de acercamiento con algunos sectores de la población, o como trampolín para adquirir recursos y estar en concordancia con algunos grupos de esta institución. No obstante, podría llegar a tener repercusión en la vida cotidiana de la población, si eventos como el Encuentro Afropastoral siguen llevándose a cabo periódicamente.

Actor B:

...dentro de los programas de la cuestión religiosa, también **ellos** tienen un apartado que dice: eh, **afropastoral**. Primero creo tienen que el de la salud, que el de los niños, que el de jóvenes, allá dice: el de **los** afromestizos. Cuando yo vi, dije: “bueno, pues es un avance”. Es un avance porque **nadie nadie le había hecho caso**.

En este testimonio es interesante observar que cuando habla de ellos se está refiriendo a la Iglesia, sin embargo, no aparece un nosotros que defina la otra parte de la dicotomía; más bien, vuelve a utilizar la tercera persona del plural, pero esta vez para mencionar a *los* afromestizos.

De esta manera, parece que al incluir la afrodescendencia o la afromexicanidad en el discurso pastoral, la Iglesia se incorpora a una disputa por el poder local. Me parece que el hecho de que Cuajinicuilapa sea una referencia obligatoria en los estudios de la población negra en México ha contribuido a una “rivalidad” existente entre los grupos promotores del reconocimiento de la afrodescendencia. A continuación muestro la opinión que “*el párroco*” vertió sobre la iglesia de Cuaji.

Actor D:

... **la iglesia de Cuaji tiene dificultades en cuanto a la posición negra.** Eso lo conozco y al decir esto no estoy diciendo nada condenatorio, noo, así es. Yo creo que **el párroco allá es un belga** que si bien ha pasado 12 o 20 años en África, era otro África. **Imagínate un belga en el Congo belga hace 20 años.** Entonces imagínate. Bélgica tiene una reputación, una historia quizá en algún día alguien se atrevería a realmente exponer, lo que la presencia sórdida de Bélgica en el Congo, hay muchas cosas que están pasando ahorita que son consecuencia directa de la política colonial de Bélgica.

Lo que llama mi atención, más que la reprobación al papel de la Iglesia en Cuaji, es la aparición, nuevamente, de la nacionalidad como argumento explicatorio de una acción social; en este caso la actitud adquirida por uno de los curas de la iglesia de Cuajinicuilapa. De cualquier manera, la crítica sobre la posición de la iglesia de Cuaji en torno a la negritud es interesante, ya que en campo lo que escuché reiteradamente fue el distanciamiento que existía entre el párroco del Ciruelo – es decir, México Negro- y la gente del museo de Culturas Afromestizas en Cuaji. Eso me lleva, nuevamente, a pensar que exista una especie de rivalidad local.

Finalmente, otras situaciones pueden mostrarnos que poco a poco el concepto de la afrodescendencia se va insertando en la política cultural regional; por ejemplo, en la celebración de las fiestas patrias del 2002 se nombró, por primera vez, a una reina negra, siendo ganadora una chica de Collantes. La opinión que este evento suscite puede variar mucho, incluso para muchos parecía no tener importancia, pero cuando comenté este caso con el párroco me contestó lo siguiente:

Actor “D”:

“no sabe [el director de la Casa de Cultura de Pinotepa] qué hacer con nosotros”.

Más allá de la aparente crítica que realiza, me parece interesante su posicionamiento como un sujeto, o mejor dicho, como grupo social pasivo, ya que habla de un *nosotros* al que, al fin y al cabo, otros –con más poder- pueden manipular o pueden proponer qué hacer o no con ellos. Cabe recordar que a pesar de lo anterior, la asociación mantiene vínculos cercanos con la Casa de Cultura de Pinotepa. Lo que quiero destacar aquí es el hecho de que, ya sea por estrategia, por presión o por consecuencia del trabajo que organizaciones vienen haciendo desde hace años, la afrodescendencia es un tema que comienza a aparecer cada vez más en actos y en programas oficiales.

Reivindicaciones

Las demandas de los individuos que pugnan por la reivindicación de la afrodescendencia en México, o por la distinción como grupo diferenciado, se basan fundamentalmente en el reclamo del reconocimiento de la presencia de la población negra en el país a lo largo de la historia.

Esta situación difiere de otros procesos latinoamericanos donde el reconocimiento está ligado a demandas políticas más complejas. Tal es el caso de Colombia, en donde la lucha territorial ha formado parte y –de alguna manera- es consecuencia del reconocimiento de los pueblos negros por parte del Estado. Hoffmann al hablar sobre el caso de Colombia afirma que “ser negro se presenta como una solución”, puesto que el reparto territorial para las comunidades negras puso la balanza a favor de la identificación como miembro de los pueblos negros, ya que eso implicaba un beneficio real, material y pronto. En este contexto, reconocerse como negro no sólo significaba “reconocerse como miembro de un sujeto colectivo” (Hoffman: 113), sino ganar derechos y beneficios. En la Costa Chica podría vislumbrarse un “beneficio”, aunque muy ajeno al anterior y a un plazo más largo. Una manera en que esto parece ir realizándose es –como describí en el apartado anterior- a través de la identificación de un sector de la población como afroestiza, así como de la incorporación de ésta en los discursos y programas políticos.

En México el debate en torno a los grupos negros comienza con la exigencia del reconocimiento histórico, sin embargo, no se detiene ahí, sino que se vincula directamente con la demanda de “derechos”. No fue extraño escuchar, tanto por parte de los miembros de México Negro, A.C. como de disidentes del mismo o activistas de la afromexicanidad, que los negros no tenían derechos. No obstante, la descripción de las aspiraciones políticas fueron las más difíciles de expresar y de aprehender en los discursos analizados. La limitada pretensión por parte de los actores, así como la falta de claridad en sus exigencias diluye el peso político de las mismas. Cuando preguntaba sobre las peticiones de un grupo en específico, o realizaba algún cuestionamiento sobre por qué y cómo podía atenderse a la población negra en particular, la respuesta inmediata era “deben de incluirnos”, “debemos ser tomados en cuenta”; sin embargo, nunca se especificaba de qué manera, y tampoco encontré mucha precisión sobre el tipo de derechos que exigían.

En seguida muestro algunos testimonios que plantean el uso político que el trabajo de los grupos promotores de reivindicación de la afromexicanidad puede tener, básicamente demandas políticas más formales en términos de “derechos” sociales.

Decidí comenzar con el siguiente testimonio, pues expone uno de los elementos centrales en torno a la afrodescendencia: la alteridad y el uso social de ésta.

Actor D:

la gente sabía que era diferente. Pero... no...no había un manejo

ideológico como sí había en el Caribe, o en otros países,

... parte de lo que estamos tratando de hacer es **ocupar nuestro lugar**, primero a nivel regional, **vamos a crear nuestro propio liderazgo**, no un liderazgo supeditado.

En este testimonio se expone el vínculo que existe entre identidad grupal e ideología. El reconocimiento de la pertenencia a un grupo posibilita la exigencia de derechos específicos. La lógica parece la siguiente: somos diferentes, luego entonces debemos tener un lugar distinto y obtener un liderazgo propio. La pregunta que surge es qué los hace diferentes.

La referencia del uso político que se le dio a la negritud en otros lugares es interesante, ya que, como lo indica el propio testimonio, tal situación no se presentó en México. De manera que el tema de la reivindicación, que comprende la “demanda” de derechos específicos y la exigencia de reconocimiento histórico, es en comparación muy reciente.

Sin duda, los actores sociales y los grupos desarrollan y utilizan ideologías, mismas que son socialmente “inventadas” y reproducidas en la sociedad. Éstas contienen aspectos negativos y positivos que van desde la legitimación del poder hasta la creación de redes sociales o la organización social y política. De manera que los grupos sociales y sus miembros, a través de la organización y de sus prácticas sociales, preservan sus intereses y objetivos, mismos que se plasman en toda su vida social cotidiana.

Actor A:

... ah sí, **se** puede utilizar [políticamente], de hecho es lo que hace México Negro. México Negro le hace así, tú lees **sus** documentos y dicen: “queremos bla bla bla”, pero el problema de **ellos** es que **no tienen organización**, ni así, o sea no tienen ni idea. Vamos, ellos se aprovechan de la estupidez de los gringos, y los gringos dicen: “hay negros allá, ¡hermanos!”

En este párrafo la persona reconoce que la asociación México Negro realiza trabajo político, si bien lo critica. En este sentido me parece interesante destacar la valoración positiva que le otorga a la organización social, aunque en el caso de México Negro desestime su labor.

[...]Amiga mía, la organización siempre es política. Yoo no, pero las ong's y la política cambia, por eso las inmediatistas, es decir, **los negros queremos que nos den créditos para entrar**; y las otras son las que yo estoy pensando en, **comencemos por devolvernos lo que somos, la identidad**, o el valor de nuestros hijos. **Después vendrán cosas**, seguramente, pero pa que me planteo otras si todavía no podemos con éstas, pues. Un poco por ahí va mi razonamiento.

Este segundo párrafo me parece más complejo pues aunque al inicio afirma que lo que los negros necesitan son “créditos”, después concluye que el punto de partida es la devolución de su identidad. De esta forma, la identidad se

cosifica como si fuese algo que se pueda quitar y poner de manera arbitraria y vertical, es decir, siempre de arriba hacia abajo.

Si consideramos, tal como se señaló en el capítulo 1, que “la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás” (Giménez 2000:54). Entonces, el reconocimiento de la población negra, ya sea por parte del Estado como de los propios lugareños, allana el camino de construcción de las fronteras identitarias.

Actor A:

... por eso yo llego a la conclusión de afromexicanos. Dicen afromestizos, [pero]no, porque **los mestizos**, vamos **formamos parte de este estado**, tenemos que reclamarme a este estado que reconozca que en la historia ha habido influencia presencia de población africana, también asiática.

Uno de los elementos que pretende fortalecer tal proceso de reconstrucción identitaria es el supuesto carácter étnico de esta población, situación que se pretendería fuese reconocida por el Estado.

Así pues, la distinción de grupos sociales, étnicos y/o sectores de la población específicos motiva la pretensión de políticas culturales y derechos políticos específicos.

Actor A:

“ [...] los negros **no existen**, o sea no existen, así de sencillo **no tienen derechos**”.

[..]la propuesta mía y de algunos más es reconocimiento histórico. [...] **Unos pendejos de allá** dicen todos somos negros, también es falso. Por qué no hacemos una historia donde se reconozcan estas particularidades. Por qué, primero para saber qué somos exactamente...

De esta declaración me llaman la atención dos factores: el primero es que el actor fundamenta la existencia de un grupo –*los negros*– en el goce de derechos; el segundo tiene que ver con el lugar en el que él se coloca al hacer esta afirmación, nunca en primera persona, siendo precisamente uno de los activistas de la afrodescendencia.

Otro escenario es en el que se presenta una identificación con el grupo y el actor asume la "identidad" negra.

De : "el chirundo" <irl_eljusticiero09@hotmail.com>
Asunto: LOS NEGROS SOMOS LOS MÁS CHINGONES.
Fecha : Sun, 26 Jan 2003 09:25:50 -0800

LOS NEGROS SOMOS LOS MÁS CHINGONES.

Todos nuestros hermanos negros por el sólo hecho de ser personas tienen un sin número de derechos, pero esta sociedad en la que vivimos hoy trata a los **costeños** sin importarles esos derechos de los que hablo.

Nosotros seremos los impulsores de que en Oaxaca, en Guerrero y en cualquier otra parte de la república **sean reconocidos** porque no me parece justo que ni en las estadísticas gráficas se encuentren registrados, yo también por tener sangre de negro, gracias a mi madre, quiero ver y procurar hacer empezando por mi entorno **que ya no seamos vistos como la mosca en la sopa sino como verdaderas personas libres al expresarse y libre en las calles.**

Yo **los invito a actuar** y no a decir nada más voy hacer esto, lo otro y no hacer nada, hermanitos vamos a echarle ganas a lo que hagamos.

atte: "el chirundo" a la orden.

"la paz es fruto de la justicia".

Este testimonio es interesante pues es uno de los pocos en el que el actor se asume como negro hablando en primera persona. Aunque no hay que olvidar que se trata de un texto presentado en un sitio internet sobre afroamericanos en el que la gran mayoría de los participantes o se asumen como afrodescendientes o tienen algún interés puntual en el tema.

Ahora bien, es interesante que en el primer párrafo utilice el término costeño como sinónimo de negro, ya que iguala una categoría étnica-racial con una geográfica. Una vez más parece no haber mucha claridad en cuanto a la definición del grupo. Otra situación que llama la atención es la mención que hace sobre la libertad, así como su invitación a "actuar", pues sugiere una especie de referencia o correlación con el pasado de esclavitud negra; lo interesante es que lleve a cabo una correspondencia con la situación de la población negra hoy en día. El pasado colonial es uno de los elementos más

relevante de los que se valen para exigir derechos específicos, de ahí el peso que adquiere el reconocimiento histórico.

El siguiente testimonio presenta similitudes con el anterior, en tanto que el hablante se asume como negro y pone como uno de los principales ejes de su declaración la necesidad de derechos y acciones sociales. Sin embargo, la justificación que da expone categorías académicas que muy rara vez se presentan en otras declaraciones.

De : "cocho" <mulatococho@hotmail.com>

Asunto: Re: racismo o no

Fecha : Mon, 20 Jan 2003 17:33:09

Estimados "negritos catedráticos":

Las acciones etnizantes deben ir de la mano con la información: bueno somos negros y ¿qué con eso? Pues resulta que la mayoría de **la información disponible está falseada: no hay negros ni nunca los hubo en la historia oficial**, porque tres pinches putos renglones en un libro de texto de primaria no sirven ni pa limpiarse el culo.

Creo que no es sólo cuestión de palabras (como bien lo afirmas); sin embargo,[...] la fuerza de la palabra no debe minimizarse. Es claro que acción y palabras no se puede disociar; sin embargo, creo que debemos logra primero entre nosotros consensos para poder **presentar un frente unido**.

Es cierto que se necesita un verdadero encuentro de pueblos negros: con veracruzanos, costeños, guaracheños, cienagueros (es que ahorita no me acuerdo como se llaman esos cochos?); pero **es muy necesario hacer una de toma de conciencia** preguntarnos ¿por qué estamos aquí? ¿quienes somos? ¿hay otros como nosotros? desde nuestros pueblos y pensando en los que sabemos existen; pero no conocemos. **Un verdadero programa de reconocimiento étnico** [...]

pero eso no basta para sacudir al Estado mexicano y llamar su atención. **Vamos a luchar en sus terrenos**, vamos a discutir, a consensar y a decir, señores diputados, señor presidente: "Nosotros somos_____" (en el espacio ponga el nombre que se elija para el termino de identidad del "nosotros") y queremos...".

Lo anterior es un fragmento de un mensaje que este actor escribe en el sitio internet. En realidad se trata de una discusión sobre los negros y el racismo que se realizó en el grupo. Me parece importante ya que introduce al tema de la reivindicación la dimensión étnica; por otro lado, es curioso que inicie el correo dirigiéndose a los “negritos catedráticos” a manera de ironía, pues él es parte de una institución académica, aunque no se presenta como tal. Así pues, no sólo no se muestra una separación entre estos dos niveles identitarios, sino que los discursos se mezclan, de manera que al mismo tiempo está hablando el historiador que propone un reconocimiento étnico y el activista que proclama que “hay que luchar en sus terrenos”.

En el discurso, entonces, se asume una vinculación entre el reconocimiento de la población negra como grupo y los derechos que ésta pudiese tener. Sin embargo, si bien la exigencia de derechos aparece en el discurso, parece no tener un contenido específico.

Actor “A”:

[..]la calidad de vida tiene que ver con **ser seres humanos**. En principio, **comenzar por ser seres humanos**, cómo lo empezamos **defendiéndonos nuestra historia**, dándonos cuenta que Guerrero tuvo también sangre negra, o africana o yoruba, o no sé pues, vamos alo mejor al rato entramos a los detalles, que Morelos, que Juan Álvarez, que Zapata mismo, que Cárdenas el padre, bueno obviamente los demás también, ve a Lazarito tiene cara de negro, de----- ¿sí? Entonces, primero **un acto de justicia que este país tiene que hacer**, no sólo, **nosotros** hablamos por lo nuestro, tiene que hacerlo con todos.

Una vez más, pone en duda la existencia de la población como grupo, a partir de la ausencia de elementos como el goce de derechos específicos o el reconocimiento oficial. Asimismo, observamos que el actor plantea una correspondencia entre la condición de seres humanos y el reconocimiento histórico de la presencia negra en el país. De igual manera, establece un vínculo entre la difusión de la historia y el deber del Estado; la divulgación de la historia de la población negra es, para él, *un acto de justicia*.

Hasta aquí el papel del Estado no se toparía con muchas dificultades, se trataría básicamente de un reconocimiento histórico de la población negra. Sin embargo, la consecuencia probable, sino es que lógica, es la exigencia de

derechos específicos para este sector de la población. Dichas demandas se convierten en una suerte de estrategia política en la que, en nombre de una reivindicación histórica que no acaba de tener un carácter étnico ni cultural, se pretende conseguir la elaboración de programas gubernamentales específicos para la región.

Actor B:

... bueno, primero que nada, **nosotros queremos ser incluidos en los planes, los programas de gobierno de manera muy concreta, muy específica.** Porque es cierto que el gobierno elabora sus planes sus programas, y con eso alamejor viene a coartar nuestra participación, como una manifestación cultural. Con eso, ni está fomentando ni está apoyando fortaleciendo a nuestra casi casi agonizante tradición cultural. Y si de manera muy específica el gobierno elabora algunos **planes y programas de tal forma que nos ayude a fortalecer nuestra cultura,** pero para ello nosotros necesitamos decirle aquí estamos, somos tantos. O sea que ellos dicen: “no pues es que es una insignificancia, una minoría que no”. Ah bueno, queremos que nos conozcan, que estamos aquí, y que si es cierto que el color no es lo característico de muchas comunidades porque que **ya está diluido el color de tanta mezcla ¿verdad?,** pero nuestras costumbres están ahí, y éstas son las que queremos cuidar, queremos que...promoverlas ¿verdad?, queremos que las conozcan, y una manera también de dignificarnos a nosotros mismos ¿no? [...]estamos, qué hacemos y que no digan: “bueno es que son unos cuantos”. **Queremos planes específicos para que nosotros podamos fortalecer nuestra cultura.**

Quise mostrar de una manera amplia la intervención anterior para exhibir más claramente las relaciones que suelen hacer entre derechos/inclusión, raza/ cultura y políticas gubernamentales para acreditar sus demandas como exclusivas de la población negra. Una vez más el reclamo se centra en la inserción en los programas políticos como grupo diferenciado, sin embargo, no queda muy claro cuáles son esas prácticas culturales específicas que los conforman como grupo.

En el siguiente texto se hace mención de una demanda que en otro contexto y con otros grupos sociales aparece como eje articulador: la tierra.

Actor B:

[...] Bueno, en toda la república solamente en el estado de Oaxaca, dentro de su, de la constitución, o [...] de lo que es el estado, hay un apartado donde nos relega, o sea como que.. **somos negros, pero no tienen tierra.** O sea ahí estamos pero..

Ellos hacen mención ehh... del negro ¿no?pero hasta lo último

... En Oaxaca, eso fue lo más reciente de la administración ¿no? Pero nada más, como menciona, como para decir existen

...pero **no dice a qué somos acreedores ¿no?, tanto en lo cultural, económico.**

La pertenencia a un grupo social, étnico o cultural, sin duda, conlleva ciertos derechos y obligaciones, muchos de los cuales se ejercen sin reparar en ellos. En los testimonios que he presentado aparece de forma muy consciente y recurrente la necesidad de “beneficios” (derechos, privilegios, distinciones) para los miembros del grupo. Sin embargo, salvo la cita anterior, nunca percibí una petición que vinculara grupo-territorio; si bien es cierto que de forma generalizada se ha identificado la presencia negra en México con la Costa Chica, también lo es que en la delimitación identitaria de los que se autodefinen como negros, rara vez aparece el territorio como elemento central.

La acción social, entonces, se traduce a un reclamo de reconocimiento histórico que aspiraría a una legislación específica para este grupo social.

Actor A:

... tenemos que pedir al Estado que reconozca que hay distintos y entre esos distintos estamos nosotros. La constitución de Oaxaca reconoce a sus etnias y reconoce a la etnia afrooaxaqueña, artículo 16, no los define , pero dice bueno--Claro ya existo, **ya puedo decir oye yo quiero cargos de representación ¿sí?** Porque alo mejor yo quiero que la historia local o la historia del estado hable de nosotros, y cómo le hago. **Hay que ir a la Cámara de diputados para que se legisle y la SEP eduque de este modo.** Ah no no, queremos.. nosotros tenemos demandas específicas, alomejor a nivel religioso.

Nuevamente, se establece un vínculo entre alteridad y beneficios políticos. El reconocimiento oficial de la diferencia favorece las aspiraciones políticas de los

grupos sociales. Por eso no resulta extraño que este actor establezca una correspondencia entre la labor de reconocimiento del Estado y la obtención de ganancias políticas como consecuencia directa.

Quisiera concluir señalando los puntos que me parecieron más interesantes a lo largo de la investigación y de la redacción del trabajo.

No puedo dejar de mencionar las contradicciones que fui encontrando al tratar de desenredar y dilucidar las redes sociales presentes en la zona, así como el papel de los actores y sus relaciones con grupos, instituciones o asociaciones locales. Sin duda, se trata de un escenario con múltiples lados y significados que, en muchas ocasiones, presenta inconsistencias. De tal manera que un actor puede pertenecer a dos grupos incompatibles o tener cargos que comprendan funciones muy diversas, situaciones que, evidentemente, se ven plasmadas en sus discursos.

Otra de las circunstancias que me parece conveniente rescatar es, precisamente, lo que trabajé en este último apartado, es decir, las aspiraciones políticas de los grupos promotores del reconocimiento de la población negra. Con relación a esta situación hay dos cosas que apuntar. Por un lado, lo insustancial de las demandas de estos grupos, que se explica por lo frágil y superficial de los elementos exclusivos que los definen como grupo. Debo señalar nuevamente lo difícil, por no decir imposible, que resultó la búsqueda de elementos culturales que pudiesen dar pie a una delimitación del grupo o que aportaron bases para la definición de una cultura negra. Sin embargo, es aquí, precisamente, donde se presenta una de las mayores paradojas con las que me encontré a lo largo de la investigación, ya que no obstante toda la inconsistencia antes señalada, el tema de la afromexicanidad va ganando terreno y se va colocando en espacios donde hasta hace pocos años no estaba presente. De tal forma que a pesar que uno pensaría que esta carencia de elementos cohesionadores provocaría que un proceso de reivindicación tal no prosperara, parece no ser así.

Por otro lado, quiero apuntar que la apertura de espacios políticos y/o culturales que podría darse no se explica si no pensamos que la reconstrucción

reinención del pasado y la reproducción de la memoria colectiva es un punto de partida para la conquista de objetivos políticos. Finalmente, la reconstrucción de una memoria colectiva se realiza con la intención de alcanzar objetivos políticos a mediano o largo plazo, o también en la búsqueda de satisfacer intereses colectivos mucho más puntuales y prácticos; tal es el caso de Colombia en el que Hoffman (pag.97) nos narra cómo “personas que nunca se habían llamado negras...”se convierten” en negras para garantizarse una seguridad territorial”. Evidentemente, en el caso de México la situación no alcanza esa magnitud, pues la lucha apenas se perfila por un reconocimiento histórico y está muy lejos de sentar demandas semejantes a las de grupos étnicos originarios y reconocidos por el Estado.

Anexo1

Entrevista Actor B:

Viernes, 07 de febrero de 2003.

1. s- Basándonos en los datos que tiene INEGI, pues de esa manera se fue haciendo el cálculo, o sea que en una población pueda haber indígenas..
2. r- o sea por ejemplo, que en Cuajinicuilapa hay tantos y de ahí hacen como la división..
3. ?- en Cuaji habemos 25 mil 600 habitantes, sí, ponle que los 25, 600 no son negros totalmente, eh, qué te parece en este caso que aquí tenemos una población indígena de cuántos Sergio, o que no tengan características...
4. s- ..Aquí en Cuajinicuilapa la presencia indígena es mínima..
5. ?- en el municipio eh, yo hablo del municipio
6. s- pero la presencia indígena es mínima, quizá como el 1 punto y cachito
7. r- mmmhhh
8. ?- y lo observa más los domingos
9. r- sí, pues en este caso ya tendrían una cifra aproximada
10. ?- y los domingos ellos vienen, ven, ven compran, pero predominante cuando... ya sea caminar en, en lo que es la cabecera municipal, sí la gente ya es...una parte sí.. o algunos barrios, como aquí nos calificamos por barrios o nos ubicamos en algunos lugares como barrios, hay barrios donde son netamente más gente negra ¿no?, más gente de color, y en otros pues hay de todo
11. r- y, ¿cómo qué barrios?
12. ?- como el de aquí, hay (jaja), pues este es uno de los barrios con más presencia. Y la otra, por los apellidos, a veces también es fácil identificar si eres, aunque estés blanca, si eres de qué familia, por ejemplo: este, por ejemplo, qué se me ocurre, "Corpuera", que ya tiene años que no oigo ese apellido, es una familia que... bueno, "ah, son de los negros de allá de Collantes", por así decir; ahh, o Peñaloza, bueno característica, no hay vuelta de hoja. Eh. qué otro...: "Colón". Qué otro...
13. s- Soriano
14. ?- Los Soriano, Loyola..
15. s- Domínguez
16. ?- ..Los Domínguez. A veces por los apellidos sabes, hay gente grande que te da su nombre, bueno yo digo por mi padre queee: "me llamo fulano de tal" y le das tus apellidos y luego: "tu eres hijo de fulano, abuelo de, este y tu abuelo fue zutano, del pueblo fulanita.

17. r- ahh
18. ?- Antes así era la forma de..
19. r- reconocer
20. ?- de reconocer, de dónde, de qué familia venías, o de dónde viene tu familia.
21. r- y ahora una pregunta muy tonta, pero que no sé me sé la respuesta.
 ...que, digamos como qué beneficio político, o de qué tipo o ¿qué podría haber al haber un reconocimiento, según yo evidentemente ya es político si hay un reconocimiento por parte del INEGI, de la iglesia, en fin, de la población negra. Digamos, cuál podría ser la meta, luego por eso, por ejemplo pienso en las poblaciones indígenas, en los zapatistas o en cualquier otro, y...con el reconocimiento de su cultura y eso se busca alo mejor legislar ¿no?, derechos y costumbres no sé... En este caso como población negra cómo a qué se aspiraría.
22. ?- a ver Sergio...
23. s- bueno, primero que nada, nosotros queremos ser incluidos en los planes, los programas de gobierno de manera muy concreta, muy específica. Porque es cierto que el gobierno elabora sus planes sus programas, y con eso alamejor viene a cuartar nuestra participación, como una manifestación cultural. Con eso, ni está fomentando ni está apoyando fortaleciendo a nuestra casi casi agonizante tradición cultural. Y si de manera muy específica el gobierno elabora algunos planes y programas de tal forma que nos ayude a fortalecer nuestra cultura, pero para ello nosotros necesitamos decirle aquí estamos, somos tantos. O sea que ellos dicen: "no pues es que es una insignificancia, una minoría que no". Ah bueno, queremos que nos conozcan, que estamos aquí, y que si es cierto que el color no es lo característico de muchas comunidades porque que ya está diluido el color de tanta mezcla ¿verdad?, pero nuestras costumbres están ahí, y éstas son las que queremos cuidar, queremos que...promoverlas ¿verdad?, queremos que las conozcan, y una manera también de dignificarnos a nosotros mismos ¿no? porque al negro le han atribuido todo lo malo: que es chando, que es ¿?? que es matón, que es flojo, quee, bueno, y que bueno que tiene que vivir de tal o cual forma indigna ¿no? Un tanto como que el gobierno nos ha obligado a vivir de esa manera, otro tanto como que es un mecanismo de defensa, otro tanto como que alomejor no sé la situación tan difícil ha hecho muy violento al negro ¿verdad?, pero bueno, por todo eso queremos que nos conozcan, dónde estamos, qué hacemos y que no digan: "bueno es que son unos cuantos". Queremos planes específicos para que nosotros podamos fortalecer nuestra cultura.
24. r- esa sería como la demanda principal
25. ?- Sí, es una demanda. Por ejemplo es lo que..cuando ¿?? De los planes y programas. En años anteriores, si tu vas a Culturas Populares donde sale el programa de PACMIC, en ninguno de esos documentos salía o tenían el apartado de que se hiciera un proyecto de los negros o de los afroestizos o de los afroamericanos. Jamás nunca lo ibas a encontrar, sin embargo ahora, cada vez que sale el formatito para que tu hagas el proyecto dice: a) afroamericanos. O sea ya hay un apartado específico donde, bueno ya como parte de esta demanda, de estos años que se han realizado que, obviamente atrás hay mucho mucho trabajo de otras personas que en su momento no fueron reconocidos, pero bueno, ya aparece esa palabrita ¿no?
26. r- claro
27. ?- es un avance. Ahora, por ahí viendo un documento también de cuestión religiosa de que lo que se vio, dentro de los programas de la cuestión religiosa, también ellos tienen un apartado que dice: eh, afropastoral. Primero creo tienen que el de la salud, que el de los niños, que el de jóvenes, allá dice: el de los afroestizos. Cuando yo vi, dije: "bueno, pues es un avance". Es un avance porque nadie nadie le había hecho caso. Estee, en dónde más...Bueno, en toda la república solamente en el estado de Oaxaca, dentro de su, de la

- constitución, o de cómo se llama Sergio, de lo que es el estado, hay un apartado donde nos relega, o sea como que.. somos negros, pero no tienen tierra. O sea ahí estamos pero..
28. s- Ellos hacen mención eh... del negro ¿no?
29. ?- pero hasta lo último
30. r- en Oaxaca ¿no?
31. s- En Oaxaca, eso fue lo más reciente de la administración ¿no? Pero nada más, como menciona
32. ?- como para decir existen
33. s- pero no dice a qué somos acreedores ¿no?, tanto en lo cultural, económico.
34. ?- estamos dentro del montón. Dentro del montón de las etnias que hay en Oaxaca, nada más estamos ahí a lo último: "y afroamericanos", pero ya, no hay más avance.
- Entonces este, como que sí son cuestiones, bueno sí, ya estamos ahí, ahora falta presionar más, como dice Sergio, que realmente aparezcamos, que realmente nos hagan caso.
- Investigadores en este ramo..., usted que está dentro del área son muy pocos, son muy muy pocos y el ...más conocido es Aguirre Beltrán, pero de ahí...
35. s- es uno de los pioneros ¿no?
36. ?- de los pioneros, pero de ahí no hay mucho apoyo para esa parte de las investigaciones, ni en cuestiones este de grabaciones de campo, que conozco yo muy poco grabaciones de campo, tanto de él como de otras instituciones educativas, y de las que hay, eh, vienen hacen grabaciones, pero nunca nos devuelven nada. Entonces también ese es un reclamo que a lo largo de la experiencia de estos encuentros, hemos reclamado, vienes grabas, pero regrésanos ese material porque es parte de lo que nuestros hijos van a tener que aprender.
37. r- claro
38. ?- y bueno es lo que decía Sergio, si estamos..
39. s- bueno, y al principio yo le comenté a ella, le pedí su nombre para en caso de ¿?? De que se trata me que ¿????
40. r- sí, bueno incluso para saber qué trabajos se han hecho
41. s- aja, y si en sus posibilidades estuviera ??? mandarlo
42. r- claro, digo es una tesis de maestría, pero es bueno tener la recopilación de trabajos sobre la zona.
43. s- sí, nos puede ayudar
44. r- sí, yo le mandé al padre Glynn la bibliografía que yo encontré en México sobre los negros, pero por eso lo quería buscar y también ir a ver la biblioteca del Ciruelo para ver...porque sé que es grande. Entonces ver que puede haber allá que aquí no halla. Pero, pero bueno, una es la bibliografía ya publicada, pero yo creo que las investigaciones que se están haciendo ahorita, sean tesis o lo que sea, es muy importante tenerlas.
45. ?- Así es
46. r- Bueno, y otra pregunta, la última lo prometo y ya. Cómo cuándo empezó a hablarse aquí de tercera raíz y de afroamericanos...
47. s- yo creo que esto nos lleva a remontarnos un poco así como del año 1940
48. r- 1940?
49. s- cuando Aguirre Beltrán viene a hacer su estudio ¿no?
50. r- aja
51. s- cuando viene a hacer su trabajo de campo. O sea, por ahí en el libro de *La presencia del negro en México*, habla cómo Aguirre Beltrán fue influenciado se puede decir o motivado pues, a enfocarse un poquito más a estos estudios de la negritud porque había un movimiento así, no sé si en Europa o algo así ¿no?, y él pues con esas influencias empezó a buscar y fue, yo creo que fue determinante

52. r- pero, así como, digamos, influencia en la población, que la población, uno llegue y le diga que aquí son tres raíces?, ah sí sí
53. s- no
54. r- desde cuándo empezó
55. s- aja, bueno eso fue cuando él viene a hacer sus estudios pero que nosotros, podemos decir, aunque yo en esa entonces pues no estaba ¿verdad?, nuestra gente no sabía ni siquiera, alamejor sí había oído sí porque deee, de información oral ¿verdad? ¿??? se decía no pues que llegaron unos barcos aquí, que en esa época y todo eso, pero no había conocimiento del aspecto oficial en cuanto a la búsqueda o a la información de la negritud, no había ese conocimiento. Y Aguirre Beltrán como que vino a abrir una puerta, tanto como para que de las dependencias oficiales, como de la población misma empezara haber una relación, por lo menos saber la existencia uno del otro, no saber propiamente el contenido lo que sea, pero sí la existencia.
- Pero, bueno al menos yo de manera particular yo empecé a oír sobre estudios de la tercera raíz, así como un poquito menos de 10 años. Yo no, no me acuerdo haber oído antes o no haberle puesto atención. Y de manera más precisa, más concreta: en el momento en que empezamos a hacer trabajo ya de promoción cultural, cuando conocimos a la Dra. Luz María
56. r.- Montiel
57. s- Montiel. Y cuando se hace el museo, se puede decir que viene a abrir mucho más todavía la posibilidad, y a medida que nosotros estamos haciendo el trabajo de los encuentros, pues también nos ha acercado más a las instituciones a las dependencias que están trabajando sobre eso, y el programa de tercera raíz.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México: estudio etnohistórico*, México, Secretaría de la Reforma Agraria/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981.

-----*Cuijla esbozo etnográfico de un pueblo negro Ilustraciones de Alberto Beltrán*, México, Fondo de Cultura Económica, [1974, c1958].

-----*El negro esclavo en Nueva España la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Anson, Luis María, *La negritud*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente por Ediciones Castilla, 1971.

Bartolomé, Miguel, *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, S.XXI –I.N.I., México, 1997.

Berger, Peter L., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

Carroll, Patrick, *Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791*

-----*Mexican society in Transition the blacks in Veracruz, 1750-1830*, Austin, Tex, University of Texas at Austin, 1979.

Chávez Carbajal, María Guadalupe, coord., *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas, c1997.

-----*Negros y mulatos en Michoacán*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán [s.f.]

Churruca Peláez, Agustín, *El sur de Coahuila antiguo, indígena y negro*, Saltillo, 1990.

Depestre, René, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1985.

Devalle B. C., Susana comp., *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*, México, COLMEX, 1989.

Díaz Pérez, Cristina. "Queridato, matrilocidad y crianza en tres comunidades afroestizas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", CIESAS, D.F., 2002.

Figueroa, *Por la tierra y por los Santos*, CONACULTA, México, 1994.

Giménez, Gilberto, "*Materiales para una teoría de las identidades sociales*", apuntes del Seminario del Instituto de Investigaciones Sociales, 2004.

González Casanova, Pablo, *Indios y negros en América Latina*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras/ Coordinación de Humanidades/ Universidad Nacional Autónoma de México, UDUAL, 1979.

Jiménez, Gilberto, *Reseñas Bibliográficas: teorías y análisis de la identidad social*, I.N.I./IIS-UNAM, México, 1993.

Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid, 1981.

Hall, Stuart, *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 2002 [1966].

Herrera Casasús, Luisa, *Piezas de Indias la esclavitud negra en México*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.

-----*Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, Porrúa, 1989.

Hoffmann, Odile, *Afrodexendientes en las américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Institut de Recherche pour le Développement / Instituto Latinoamericano de Servicios legales Alternativos, Colombia, 2002.

Jodelet, Denise, *Las representaciones sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Moedano, Gabriel, "La población afroestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", notas al fonograma *Soy el negro de la Costa*, Fonoteca del Inah, México, 1996.

Martínez Montiel, Luz María, *Negros en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Martínez Montiel, Luz Ma. y Juan Carlos Reyes G., *Memoria del III Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, [Colima, 1992], Colima, Instituto Colimense de Cultura, 1993.

Martínez Montiel, Luz María, *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Noveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, Veracruz, Centro de Investigaciones Históricas/Universidad Veracruzana, 1987.

Ochoa, Alvaro, *Afrodescendientes*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1997.

Pineda Giraldo, Roberto, et al., "La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas", en *Seminario Internacional sobre la Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas* Compilación e introducción de: Alexander Cifuentes, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, c1986.

Pineda Menez, Fernando, *Negros y Chicanos ciudadanos de segunda*, México, Prinomex, 1986.

Portal Ariosa, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo*, México, UAM/CONACULTA, 1997.

Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM, México, 2002 [1993].

Ramos, Arthur, 1903-, *Las culturas negras en el nuevo mundo* (versión española de Ernestina de Champourcín, glosario de voces por Jorge A. Vivó), México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

Reyna, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los Estado Nación del Siglo XXI*, CIESAS/INI/ PORRÚA, 2000.

Saco, José Antonio, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*. Con documentos y juicios de F. Arango y Parreño, Félix Varela, Domingo del Monte [y otros]. Prólogo de Fernando Ortiz, La Habana, La Habana Cultural, 1938.

Salgado, Eva, *el lenguaje como instrumento del poder. El discurso político en México*, Tesis para obtener el grado de doctora en Lingüística Hispánica, UNAM / FFyL, México, [2000].

Tannenbaum, Frank, 1893-, *El negro en las Américas esclavo y ciudadano* [Versión castellana de Roberto Bixio], Buenos Aires, Paidós, 1968.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (comp.), *Poblaciones y culturas con herencia africana en México*, INAH, Serie Africana, 2005.

Van Dijk, Teun A.,

-*La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Editorial Paidós, 1996.

-*Estructuras y funciones del discurso como interacción social*, México, SigloXXI, 1998 (1980).

-*El Discurso como interacción social*, Barcelona Gedisa, 2000.

Zavala, Silvio Arturo, *El nuevo mundo los contactos con Africa*. [Semblanza del autor [por] Luis González y González], Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1996.

Zea, Leopoldo, *Negritud e indigenismo*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.