



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN FAMILIAR Y
RELACIONES RACIALES EN EL CIRUELO

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

CARLOS ENRIQUE CORREA ANGULO

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ELISABETH CUNIN

OAXACA DE JUÁREZ, OAX. AGOSTO DE 2013

Página de firmas

DEDICATORIA

A Dios por ser mi sostenedor desde siempre sobre todo en los momentos en que no podía sostenerme.

A mis padres por ser mis baluartes y la luz que me guía en medio de mis tinieblas.

A los ojos de mamá que desde lejos me miran y con su chispa me alientan ahuyentando el mal.

A Elena Herrera por ser mi más dura crítica y mi más agradable compañía.

A los amigos en el camino por todos los caminos andados y desandados a pesar del cansancio de los pies.

EPÍGRAFE

“La procedencia se arraiga en el cuerpo. Es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sensación de toda verdad o error. El cuerpo es la superficie de inscripción de los sucesos” Michael Foucault

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda y la contribución de varias instancias y personas. Ha sido para mí una fortuna especial haberles encontrado en el camino de mi formación y de mi vida. Les menciono y expreso mis más sinceros agradecimientos esperando hacer justicia a su importancia durante todo este proceso.

A CONACYT por apoyar con la beca de manutención completa mi estadía en el país y así contribuir a mi formación académica y profesional.

A CIESAS por toda la formación impartida y el fomento de un espíritu crítico en mí ampliando mis fronteras y horizontes académicos.

A Elisabeth Cunin, mentora y amiga, quien con sus asesorías y acompañamientos constantes me animó y señaló la ruta todas aquellas veces que estuve completamente perdido.

A todo el comité evaluador de la tesis por sus pertinentes comentarios, sus sugerencias y por su amable disposición para leer y revisar este trabajo: Dra. Alejandra Aquino, Dra. Margarita Dalton y Dra. Gloria Lara.

Igualmente, agradezco a todas aquellas familias del Ciruelo con las que tuve a dicha de compartir y trabajar, en especial a la familia TORRES-IBARRA por abrirme las puertas de su casa, de su vida y de sus corazones, ayudándome siempre y haciéndome sentir querido como uno más de ellos. También a la familia CARMONA -SÁNCHEZ, por su amable disposición a ayudarme y orientarme siempre en mis indagaciones, brindándome su confianza y estima.

Al padre Glyn Jemmott por llevarme al Ciruelo y presentarme a las familias. Por todas sus orientaciones y la pasión de nuestras discusiones y debates, por su amistad sincera y toda la información brindada.

A Felipe Salinas (el tío), Gerardo Carmona y Chebo por abrirme las puertas de su vida y de sus familias, amigos todos.

Al maestro Héctor Sandoval Pazaldúa por su amable atención y la información siempre pertinente y crítica.

RESUMEN

TITULO: PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN FAMILIAR Y RELACIONES RACIALES EN EL CIRUELO

FECHA: AGOSTO DE 2013

NOMBRES: CARLOS ENRIQUE CORREA ANGULO

TITULOS PREVIOS: Lic. LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

INSTITUCIONES PREVIAS: UNIVERSIDAD DE CARTAGENA - COLOMBIA

El presente trabajo aborda el tema de las relaciones raciales en el marco de procesos de socialización familiar en un poblado (El Ciruelo) auto-considerado “afrodescendiente” en la costa chica de la entidad Oaxaqueña. Para ello, se analiza el modo cómo procesos de racialización y etnización impactan los marcos de socialización al interior de las familias y fuera de ellas modelando experiencias de racismo cotidiano para algunos casos que se asientan en aspectos como la apariencia, el color de la piel, las formas del cabello, el estatus social, el género y la sexualidad. Igualmente, partiendo desde un enfoque interseccional, el estudio examina cómo una comunidad es racializada desde el “exterior” por el Estado, movimientos etno-políticos y por los pueblos de alrededor para enfocarse en el espacio de las familias y elucidar cómo al interior de éstas se expresan jerarquías y clasificaciones étnico-raciales, y estéticas, así como también de clase-estatus social, género y sexualidades.

Se trata de un estudio etnográfico que contó de 5 meses de trabajo de campo intensivo en una comunidad de la costa donde se analiza la manera en que convergen categorías sociales como la raza, la clase y el género en poblaciones afrodescendientes dentro de las familias y el pueblo, reproduciendo complejos procesos de desigualdades sociales. Para ello, se parte de la revisión crítica de conceptos como raza, racismo cotidiano, racialización, etnización y relaciones étnico-raciales.

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción	1
I. Planteamiento del problema y objetivos.....	3
II.Las poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica y México.....	9
III.Relaciones raciales; debates entre raza, etnicidad, racialización, etnización y racismo.....	21
IV.Aspectos metodológicos: enfoque, limitaciones y alcances.....	32
CAPÍTULO 1.....	38
El Ciruelo: Encuentros, contextos y actores sociales. Hacia una delimitación del terreno de campo..	38
Introducción	38
1.1 Breves apuntes monográficos sobre El Ciruelo.	41
1.2 “Dicen que venimos de la estancia”; apuntes sobre la historia del Ciruelo.....	49
1.3 El legado de Glyn.....	53
1.4 Las apuestas por el reconocimiento: las organizaciones civiles y la construcción de lo afro vs los procesos de socialización familiar en el Ciruelo.....	56
1.5 Otras particularidades del contexto: relaciones raciales y racismo cotidiano, los “morenos”, los “indios” y los mestizos.....	63
CAPÍTULO 2.....	70
Procesos de Socialización familiar; confluencia y divergencias de perspectivas sobre la “familia negra” y la socialización.....	70
Introducción.....	70
2.1 Definiendo el concepto de socialización.....	72
2.2 Hacia una definición de trabajo del concepto “Socialización”; re-construyendo el concepto. ...	77
2.3 Los procesos de socialización en el Ciruelo.....	80
2.4 Las familias del Ciruelo: perfil de las familias de trabajo.....	85
2.4.1 Semblanza de una familia del Ciruelo: “el día de la matanza”.	88
2.5. La familia y la Negritud.	96
2.5.1 Sobre “la Familia” y sus transformaciones.	97
2.5.2 La “familia negra”.....	100
2.5.3 La familia del Ciruelo ¿familia “negra”, costeña o mexicana?.....	104
Capítulo 3.....	107
Procesos de racialización y etnización en las relaciones sociales dentro de la socialización familiar y local.....	107
I parte.....	108
Relaciones raciales en la socialización familiar: racializaciones y sus contextos de aparición.....	108
Introducción.....	108

3.1 Relaciones étnico- raciales ¿de qué estamos hablando?.....	109
3.2 Nombrar al pueblo “negro”, construyendo la comunidad “afro”.	111
3.2.1 “Negro pero no tanto”, “el negro es otro”: negaciones y distanciamiento de lo “negro” ...	113
3.3 Las relaciones raciales en la socialización familiar: racializaciones y sus contextos de aparición.....	118
II parte.....	134
Relaciones raciales en los ámbitos exo-familiares. Festividades del pueblo y racializaciones y etnizaciones.....	134
Introducción.....	134
3. 4. “Qué viva la reina de los Charros”.....	134
Conclusiones	148
CAPÍTULO 4.....	151
El estatus/clase y la socialización de género a partir de formas de racialización de las relaciones sociales. Entrecruzamientos entre raza, clase y género en la socialización.....	151
I parte.....	152
Introducción.....	152
4.1. Las alusiones a la división de clase en el Ciruelo.....	153
4.2 El apellido de abolengo, los cacicazgos locales y grupos de élite. Formas de clase-estatus social como recursos socializables.....	155
4.3. El estatus clase y los procesos de socialización: entrecruzamientos entre la “clase” y las relaciones raciales.....	159
4.4 La escolta escolar y la migración: nuevos espacios y mecanismos de distinción social en las familias.....	161
4.5 La socialización del Status-clase y las relaciones raciales: los “negros ricos” formas de des-racialización y racialización de lo “negro”	164
II PARTE.....	172
Introducción.....	172
4.6 Los procesos de socialización familiar y el género.....	172
4.7 Procesos de racialización sexo-genéricos: La mujer y el hombre “negros” en las socializaciones locales.....	175
4.7.1 La sexualización de la mujer “negra”; racialización de lo “femenino”.....	177
4.7.2 El hombre “negro” racialización de la masculinidad y sexualidades masculinas diversas..	182
4.8 Expresión de masculinidades diversas y procesos de socialización: las figuras del “mayate” y el “puto” en la racialización de las sexualidades.	185
Conclusiones.....	190
Conclusiones y reflexiones finales	193
Bibliografía de tesis.....	199

Introducción

“Tú no sabes nada del sudor ni de la sangre”

E. Santos García.

“Todos en nuestra sangre tenemos la “tercera raíz”. Hay una diferencia entre ser negro por raza y ser negro por opción política. Aquí en la costa hay muchas comunidades que son negras, son de esa raza porque lo llevan en la sangre, es lo que traen pero también se puede ser negro por opción política. La adscripción es el derecho a reconocerse y a autoidentificarse. Si yo no soy negra por raza, lo soy por opción política”.

(Mujer, Activista del movimiento por el reconocimiento de los pueblos afroamericanos. Diario de campo. Sep. 2012)

Antes de que las nubes del Alzheimer acamparan sobre la mente soleada de mi abuela paterna hasta convertirla en un patio poblado de recuerdos gravitando en el aire y disolviéndose luego en una densa neblina, ella solía decirme que “la sangre pesaba más que el agua”. Pronunciaba su sentencia cuando yo sostenía entre mis brazos a algún nuevo miembro de la familia y una especie de empatía surgía naturalmente entre ambos. La sangre nos unía. La “sangre”, esa que no podemos elegir - como tampoco a la familia y las desgracias -, determinaba gran parte de aquello que seremos y de las cosas que nos acontecerían en nuestro devenir, como si en y con ella nos hubiera sido heredado un anticipo para nuestro destino.

Las creencias y representaciones sociales sobre la sangre y los elementos heredados a través de ella, así como su relación con el tema de la familia no son nuevas. Seguramente son más antiguas que mi abuela, la cual hoy, pese a las tinieblas en su mente, goza de vida. Sin

embargo, a pesar de que son “creencias”, constituyen un marco de presunciones ideológicas que se han abierto paso a lo largo de la historia como construcciones sociales que subsisten con algunas variables regionales y nacionales aún en nuestros tiempos. Las ideologías como sistemas de creencias socialmente compartidas (Van Dijk, 2005: 3), más que la expresión de una “falsa consciencia”, como eran definidas desde el marxismo, derivan en un conjunto de prácticas tanto discursivas como actitudinales que hacen parte de la experiencia subjetiva e intersubjetiva de los individuos. Las representaciones alrededor de la sangre como raza/linaje, por ejemplo, definieron durante mucho tiempo la composición social de las naciones y con ellas, la conformación de élites de poder que buscaban preservar mediante mecanismos de endogamia, la pureza de la sangre y el estatus del linaje, práctica muy difundida en la España del Siglo XV Y XVI, por ejemplo.

Por su parte, la “raza”, al igual que la “sangre”, tampoco es una categoría nueva. Ha sido objeto de múltiples elaboraciones históricas y sociales, a través de las cuales, grosso modo, se le adjudican valores como la transferibilidad en contraste con lo intercambiable, lo heredado en oposición con lo adquirido y lo perdurable a pesar de aquello que incluso puede mestizarse. La “raza” en últimas es, como representación social, una especie de *etiqueta visible* construida socialmente la cual, sin embargo, puede movilizarse, transformarse, atenuarse o acentuarse, detentarse o “eliminarse” según sean los intereses y las posibilidades¹ en una coyuntura social y política determinada.

En el imaginario social, tanto en esferas cotidianas como en ámbitos más institucionales, ideas sobre la raza y formaciones raciales aún subsisten como parte de algunos mecanismos de identificación alrededor de los cuales se tejen cierto tipo de relaciones y tratamiento hacia los otros, hasta el punto de que en las interacciones mixtas, la *apariencia racial* puede constituirse en un cierto tipo de estigma o marca social en la medida que transmite “información social” (Goffman, 1995). Estos presupuestos ideológicos circulan en y a través del discurso y cristalizan en prácticas concretas como discriminar, segregar, señalar o excluir (Van Dijk, 2001). Sin embargo, en el contexto amplio del sentido común,

¹ Piénsese por ejemplo, en los proyectos de mestizaje que fungieron como praxis de las ideologías nacionalistas en las formaciones de Estados Decimonónicos en el siglo XIX, las ideologías de eugenesia social y preservación de los linajes a través de la endogamia socio-grupal y de clase en muchas de las Antillas británicas y francesas en el Caribe. También en los proyectos de conformación de una raza Aria que tuvieron en el Nacional-socialismo y las ideologías nazis un apogeo decisivo y violento, cambiando la relación de los Estados con las formaciones y proyectos raciales.

alusiones a la raza, “como algo que tenemos en la sangre” -tal como lo afirma la mujer activista de la coalición pro afrodescendiente de la Costa Chica en el epígrafe inicial-, también son objeto de reivindicaciones y procesos socio-políticos que conforman un marco de acciones orientadas al reconocimiento de la diferencia, diferencia basada/construida a partir de recreaciones culturales que se toman como expresión de etnicidad en cuyo fondo pululan aspectos raciales.

Por lo cual, podemos hablar de procesos de reconocimiento a partir de referencias étnico-raciales, como es el caso de las poblaciones afrodescendientes de la Costa Chica mexicana y los procesos de construcción etnopolíticos (Lara, 2010) en los que se encuentran relativamente involucrados algunos actores locales, nacionales e internacionales. Este marco de acciones reivindicativas que resaltan la diferencia encaja dentro del extendido interregno del multiculturalismo del último cuarto del siglo XX y en vigencia durante el presente siglo. Las alusiones étnico-raciales continúan siendo el derrotero de ciertos procesos sociales con alcances políticos y culturales a nivel micro y macro social cuyas implicaciones vale la pena revisar. Profundizaré sobre la relación raza-etnicidad y sobre los aspectos raciales más adelante.

I. Planteamiento del problema y objetivos

En contextos locales y cotidianos de interacción y relaciones intersubjetivas existen discrepancias a la hora de “reivindicar” identificaciones étnico-raciales. En el Ciruelo, a primera vista las personas se refieren a sí mismas como “gente negra²”, sin embargo, cuando uno profundiza en la indagación de referentes sobre esa categoría de identidad e identificación se encuentra con que “lo negro” es una atribución siempre adjudicada a otros y más bien las personas buscan alejarse de esa calificativo identitario debido a las constantes

² Empleo aquí el vocablo “negro” debido fundamentalmente a que de esa manera se identifican las personas del Ciruelo y de varios pueblos de la Costa Chica en general, por lo menos en una “primera instancia de representación”. Sin embargo, como lo menciono a lo largo del documento esa denominación es polémica debido a que esconde valoraciones negativas que derivan en episodios de discriminación. “Negro” es una categoría de uso corriente y cotidiano la mayoría de las veces, en razón de ello he decidido emplearla. No obstante la emplearé entrecomillas para señalar que la misma entraña sistemas de valoración negativos que tienen su génesis en la experiencia colonial donde el vocablo fue empleado con finalidad despectiva y clasificatoria y como forma de administrar racialmente a la población. Por su parte a veces emplearé también los vocablos afromexicano, afromestizo y afrodescendiente sin desconocer que no son estrictamente equiparables pero que se usan en el discurso público para referirse a esta población.

formas de racismo cotidiano y rutinario que se presentan en la localidad y en la región en general. De modo que para el caso concreto de procesos de socialización familiar, en las familias no hay una preocupación por fomentar nada que tenga que ver con reivindicaciones étnico-raciales que entronquen la “negritud” como etiqueta identitaria. Por el contrario, se inculcan otras categorías como la Clase y el Género a través de las cuales, grosso modo, en los ámbitos familiares y exo-familiares, se busca un distanciamiento respecto de “lo negro” a la par que el componente racial modela cierto tipo de relaciones interpersonales. En consecuencia, existen en estos contextos mecanismos complejos de racialización que permean los procesos de socialización en la familia y fuera de ella, lo que provoca que la cuestión de la filiación o identificación como “negro o Afro” sea problemática y sólo quede en el registro del folclor, dado que se manifiestan relaciones raciales en el marco de las cuales la cuestión del color de la “piel” y la apariencia, ligada a la clase-estatus y el género, tiene un fuerte anclaje en representaciones sociales negativas convirtiéndose en objeto de múltiples formas de discriminación y desigualdades pese a que el poblado es considerado un “pueblo negro”. En razón de ello, las preguntas centrales que este trabajo pretende indagar son: ¿en qué medida, dentro de los procesos de socialización familiar y local en un pueblo con población afrodescendiente, se manifiestan aspectos raciales?, ¿qué tipo de categorías sociales se recalcan en los procesos de socialización familiar?, ¿de qué modo se entretajan referencias raciales con otras referencias medulares en los procesos de socialización?, ¿Qué lugar ocupa el componente racial dentro en las relaciones sociales en las familias y la localidad?; y por último, ¿qué repercusiones tienen los procesos de reconocimiento y afianzamiento de lo “afro” o lo “negro”, promovido por organizaciones civiles y otros actores políticos, en el marco concreto de los procesos de socialización familiar?

En consecuencia, el objetivo del presente trabajo es hacer una aproximación etnográfica sobre procesos de socialización familiar y relaciones raciales en contextos de poblaciones con ascendencia africana en México con el fin de analizar el modo en que relaciones raciales conforman y se manifiestan en y durante procesos de socialización en ámbitos familiares y locales. Así mismo, este trabajo pretende analizar las categorías sociales con las cuales esas relaciones raciales se imbrican y constituyen estructuras de desigualdad que derivan en formas de distinción/distanciamiento social en el contexto particular del

pueblo el Ciruelo en la costa Chica Oaxaqueña. Igualmente, este trabajo busca determinar en qué medida las acciones derivadas del proceso político de reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes en la costa Chica tienen o no repercusiones en los procesos de socialización familiar y cristalizan o no en normativas, principios o enseñanzas sobre lo afro o lo negro dentro de ellas.

Este trabajo se inscribe en un sentido amplio dentro de las discusiones sobre la manera en que se construyen y reelaboran asunciones identitarias en el marco de acciones sobre reconocimiento de grupos sociales considerados como minorías. A la par que se expresan formas de racialización y etnización en contextos locales, por un lado, y se conforman procesos políticos de reivindicación basados en el señalamiento de una diferencia étnico-racial proclamada, por el otro. Las identificaciones sociales, pueden ser tanto locales como extra-locales, individuales o colectivas, inter-grupales o intra-grupales, así como también incorporar contenidos raciales, étnicos, culturales, históricos, políticos, territoriales, económicos y conductuales para conformarse. De modo que el presente estudio se inscribe en varias perspectivas que forman parte de un mismo enfoque epistemológico: el de-constructivismo y el enfoque “poscolonial” para analizar desigualdades sociales desde diferentes ópticas. Toma de los enfoques poscoloniales la ineluctable premisa de que en nuestras sociedades latinoamericanas, la experiencia de la colonialidad (Quijano, 2000) en efecto modeló formas complejas de desigualdades y clasificaciones sociales de tipo clasista, racista, sexista y discriminatorio que se vislumbran tanto en esferas macro como micro sociales y que, dicho sea de paso, no han sido superadas pese al supuesto deslinde político y la proclamada autonomía e independencia de nuestros Estados (Abdel-Malek, 1975). Por lo cual en realidad las naciones latinoamericanas no han construido un proceso de descolonización. Sin embargo, no se trata aquí de encasillar la problemática de las relaciones raciales en contextos de poblaciones “negras” circunscritas a polarismos como colonialidad/descolonialidad, pues el enfoque de este trabajo los rebasa en la medida en que se plantea que las relaciones raciales que configuran racismos y procesos de racialización diversos en contextos como las familias, tienden a actualizarse, son móviles y no resultan de la simple reproducción de categorías y jerarquizaciones sociales heredadas de la experiencia colonial. Más bien ese tipo de relaciones tienen que ver con el asunto del poder y el modo en que este se instaura y reproduce en las relaciones sociales e intersubjetivas. Sin negar la

historia y su peso en el presente, el racismo es un fenómeno hábil, contextual e intrínsecamente ligado al modo en que se percibe, representa y se alteriza al Otro.

En relación al enfoque de-constructivista no se trata aquí de dismantelar, por medio de la desconstrucción, “mitos y categorías sociales a ultranza”. El debate constructivismo-esencialismo ha sido un derrotero dentro de las ciencias sociales que ha terminado por superarse optando por ubicarse en posiciones intermedias o intersticiales. Este debate cobra mucha más fuerza cuando se traslapa al plano de las discusiones sobre la conformación de identidades en la Antropología. Para este estudio, sobre procesos de socialización familiar y relaciones raciales en poblaciones afrodescendientes, los análisis que combinan enfoques constructivistas exigen, desde luego, una perspectiva crítica que deconstruya y examine nociones como “raza”, familia y socialización, etc. Empero, al aplicar estos enfoques no pierdo de vista, siguiendo a Hoffmann y Rodríguez (2007) que al analizar la cuestión de la identidad en las poblaciones “negras” se deben tomar en cuenta distintas dimensiones de esa identidad “tanto el ámbito endógeno, cuyas expresiones se elaboran cotidianamente y más allá de objetivos instrumentales; como el estratégico, en el que los actores inciden en esa construcción identitaria para buscar reconocimiento social y político” (Hoffmann y Rodríguez, 2007: 26). Como se verá más adelante, la *dimensión racial* hace parte de la conformación de identidades para los afrodescendientes tanto a nivel cotidiano como a nivel político y reivindicatorio. La misma es tomada como “algo dado” la mayor de las veces o, como resultado de circunstancias históricas y sociales que ubicaron a las personas “negras” en posiciones sociales inferiores, condiciones histórico-sociales que muchos actores desconocen. Sin embargo, se reproducen tratamientos racistas y racializados de manera rutinaria y cotidiana, los cuales configuran un tipo de relaciones intersubjetivas a veces conflictivas, otras tensas y otras ambiguas dentro y fuera de las familias.

Este trabajo pretende hacer algunas consideraciones a la presunción de que en las poblaciones afrodescendientes de México existe una especie de *consciencia grupal* que les lleva a consensar sobre sus identidades sociales, etnizando la diferencia y reduciéndola a emulaciones étnico-raciales, en el contexto de una movilización política, sin tomar en cuenta que, precisamente, la realidad del racismo en las esferas cotidianas e institucionales hace de esta presunción una ambición ignominiosa para una parte considerable de la población en

contextos cotidianos, dado que cuando se trata de identificaciones, la conveniencia individual así como la pertenencia grupal son cuestiones móviles y negociables. Igualmente, la apabullante realidad del mestizaje y sus contenidos socioculturales reproducidos fuertemente como proyecto de Estado han provocado que para ciertos casos, se prefiera mestizarse o aspirar a “ser mestizo”, sin dejar de ser “negro”, “moreno” o “indígena”, en vez de la exaltación acérrima de una diferencia étnico-racial (De la cadena, 2000) .

Este es el caso de los procesos de socialización familiar en el Ciruelo, una localidad definida y autoconsiderada como “pueblo negro” de la Costa Chica, donde a nivel del cuerpo de valoraciones y normas que se socializan dentro y fuera de las familias, la constante presencia de referencias étnico-raciales que conforman procesos de racialización/etnización, se mezcla con elementos de socialización de clase/estatus social y de género fuertemente inculcados y priorizados en el marco de esos procesos sin que ello desemboque en una especie de promulgación o filiación étnico-racial. No obstante, la “consciencia de raza” y su inevitable tasación, la mayor de las veces negativa, provoca que existan formas de eludir la cuestión racial así como también maneras de señalarla. En consecuencia, se exalta o se niega lo “negro”, se asume o se aleja la “negritud”, se celebra o se condena la “etnicidad afroide”, según sea el caso. Por otro lado, las desigualdades sociales en este contexto, se conforman bajo la confluencia de aspectos como la “raza”, la “clase” y el “género”, lo que conlleva a que alrededor de lo racial y si se quiere, de lo “negro”, el consenso y la aceptación estén lejos de existir tanto en las familias como en la región.

Por lo tanto, en relación a este último punto, en este trabajo hago hincapié en la utilidad de una perspectiva interseccional para abordar la cuestión de las relaciones raciales en el ámbito de los procesos de socialización familiar. La confluencia de “raza”, “clase” y “género” en la socialización demanda un análisis interseccional en la medida que para entender el modo en que se constituyen estructuras de poder desiguales no pueden realizarse análisis separados. Para el caso del Ciruelo, en los procesos de socialización familiar el énfasis explícito en inculcar nociones de clase-estatus social y roles e identidades de género no puede examinarse sin tomar en cuenta cómo los procesos de racialización (el componente racial) transversaliza esos procesos.

La perspectiva interseccional cobró una centralidad en las décadas de los 70', 80' y 90' con los análisis del Black Feminism norteamericano (Collin, 2000, Crenshaw, 1991, Combahee River Collective (1982), y el de-construccionismo del feminismo francófono (Guillaumin, 2002, [1972]). Su premisa principal es que el estudio de las estructuras de poder que violentaban a las mujeres no podía hacerse sin vislumbrar el entrecruzamiento de varias categorías sociales como el sexo, la clase y la raza fundamentalmente. De modo que, la perspectiva interseccional es a su vez un enfoque para estudiar complejas formas de mantenimiento de la desigualdad social. La interseccionalidad se define como la expresión de un “sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas” (Crenshaw, 1991:10). En razón de ello, la interseccionalidad no sólo es un enfoque sino también una estructura, es decir, el análisis de las desigualdades sociales como la violencia de género contra las mujeres, la pobreza y la marginación debe hacerse teniendo en cuenta que esas desigualdades están inscritas en un sistema societal desigual en cuya conformación convergen estructuras políticas y económicas (Collin, 2000) lo que conlleva a que las mujeres sufran de manera simultánea múltiples opresiones.

De la misma manera, para estudiar esas desigualdades se requiere de un enfoque que triangle, compare y analice la convergencia del género, la dominación de clase y la discriminación racial, así como también la sexualidad y la etnicidad en la subsistencia de desigualdades sociales a través de estudios de casos en contextos particulares (Wade, Urrea y Vivero, 2008). En síntesis, el enfoque interseccional es ecléctico en la medida que retoma de las premisas del de-construccionismo histórico, los análisis simultáneos de categorías y estructuras sociales que convergen para instaurar un orden de dominación y desigualdad, no sólo útil para estudiar la situación de las mujeres sino también para analizar problemáticas complejas como las relaciones raciales en relación a grupos sociales específicos como los y las afrodescendientes.

Para el caso del presente trabajo, parto de la interseccionalidad como enfoque metodológico para analizar las formas en que complejos procesos de racialización/etnización se relacionan con aspectos como la clase-estatus y el género en los procesos de socialización familiar. Este tipo de enfoque me permite tener en cuenta que no se pueden establecer fronteras rígidas entre clase, género y raza pues, el racismo en los espacios cotidianos y

regionales como los de la Costa Chica, se nutre de contenidos históricos que derivan en un racismo como plataforma de poder que determina procesos de exclusión/inclusión en la valoración de la diferencia y que no sólo tiene en cuenta una cuestión biológica/fenotípica, sino también aspectos como la clase y el estatus.

En consecuencia, la presente introducción se dividirá en varias partes. En la primera, haré una reseña breve sobre los puntos relevantes en el debate alrededor de las poblaciones afrodescendientes en América Latina, deteniéndome en la relación del estado mexicano con estas poblaciones en su territorio, así como en el enfoque de un cuerpo de trabajos que abordan a los y las afromexicanos como sujetos de estudio. La segunda parte tratará algunos planteamientos teóricos alrededor de conceptos como raza, racismo, relaciones raciales, racialización y etnización para entender como los fenómenos de la referencia cobran relevancia en la complejidad de las relaciones sociales en el Ciruelo y la Costa Chica Oaxaqueña. En esta parte arrojaré las líneas generales del debate a través del cual sostengo que en las familias, la focalización de aspectos raciales desemboca en formas de racialización orientadas a la clase/estatus social y a la apariencia como algo “inscrito en la cultura”. Así mismo señalaré la pertinencia de estudiar relaciones raciales en el marco de procesos de socialización en un pueblo como el Ciruelo. Por último, explicitaré algunas cuestiones de carácter metodológicos en el estudio que se presenta, terminando con la presentación del contenido de los capítulos que conforman este trabajo.

II. Las poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica y México

La celebración del quinto centenario de la llegada de españoles a tierras americanas, fue ocasión para la prosecución de acalorados debates en materia de formas de colonialismos en relación con la experiencia de las sociedades postcoloniales. La reflexión medular del quehacer de las ciencias sociales en América Latina generó la preocupación por la producción de nuevas epistemologías que se separaran de los centros de concentración, no solo del poder sino también de producción del conocimiento (Quijano, 1999). Sumado a la corriente de los estudios subalternos ingleses y la crítica sobre el orientalismo de Edward Said, las epistemologías del sur (Sousa Santos, 2011) se erigieron como una pretensión y un esfuerzo en las ciencias sociales por “reclamar nuevos procesos de producción, de

valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento” (Sousa Santos, 2009: 168). La comprobación de que la post-colonialidad no era el fin de las estructuras coloniales, sino su nueva cara (Mignolo, 2002:202) provocó que se hiciera una revisión no sólo de las formas en que el conocimiento y la cognición en las ciencias sociales habían incorporado nociones hegemónicas y eurocéntricas para pensar las realidades latinoamericanas, sino que incluso promovió la revisión de estructuras políticas y parlamentarias ahora también llamadas colonialistas o neocoloniales. De modo que, la apuesta era descolonizar las estructuras políticas, económicas y mentales en sus modo de concebir el mundo, pues la descolonización debe concebirse no sólo como discurso sino también como pensamiento y acción (Rivera, 2010).

Sin embargo, la tendencia epistemológica de la crítica de-colonial (Walsh, 2005) no tiene en cuenta que las condiciones de colonialismo y colonialidad incluso van más allá de una experiencia política-económica situada en el período histórico de la conformación de colonias ultramarinas. Además, se trata fundamentalmente de la manera en que el poder encuentra mecanismos para fraguarse y perpetuarse a través de dispositivos que pasan tanto por la acción reguladora/promotora del Estado, así como también por las formas cotidianas y naturalizadas de circulación del mismo para conformar desigualdades (Foucault, 1991). Por último, asumir la experiencia de la colonialidad de manera lineal y monolítica, fundamentalmente como una forma bárbara de opresión y dominación, impide ver que la misma fue a su vez ocasión “para el desarrollo de conflictos, resistencias, nuevos lenguajes y contra-hegemonías también” (Rivera, 2010:54).

En concordancia con lo anterior, el rescate de conocimientos y saberes otros tomados de los principales “sujetos oprimidos” en la experiencia colonial: las comunidades indígenas y las poblaciones afrodescendientes (Bonfil Batalla, 1972) son la vía para incorporar nuevas epistemologías del ser, el saber y el hacer y descolonializar las ciencias sociales y el haber latinoamericano (Sousa Santos, 2009).

Es en este contexto de debates postcoloniales en las ciencias sociales, su nueva praxis y el empoderamiento de actores sociales “subalternizados” cuando surge en América Latina la preocupación por las poblaciones afrodescendientes. Los movimientos afroamericanos de

la década de los 60' con Luther King y la crítica postcolonial, que advertían sobre la alienación y el complejo de la gente negra al asumir de manera consciente o no, los patrones conductuales, las pautas culturales y la posición social inferior que le adjudica la sociedad hegemónica (Fanon, 1973 [1952]), son las fuentes principales de las cuales se nutre la crítica social sobre la posición y la condición contemporánea que ocupan las poblaciones negras y su relación con las formaciones estatales en América Latina. Aunque estas fuentes o corrientes en el pensamiento social de la época constituyen el contexto general y abstracto a partir del cual surge la preocupación por lo afro en América, debo señalar que se trata de corrientes muy distintas y que guardan distancias en ciertos de sus postulados, por lo cual, son reseñadas aquí sólo para dibujar el contexto social, político y de pensamiento crítico que dio lugar a los estudios sobre los y las afrodescendientes.

De igual modo, el interés por las poblaciones de origen africano se generó a partir del advenimiento de modelos diferencialistas del multiculturalismo cuya apropiación redundó en reformas legislativas en los ordenes constitucionales latinoamericanos que incorporaron – de manera discursiva algunos y otros, a partir de un marco de praxis de legislaciones secundarias o especiales- el reconocimiento y la declaratoria en la cual se consignaba la naturaleza multicultural y pluriétnica de los estados. Estas reformas se inscriben en una corriente política-económica de nueva gobernanza que propende por el reconocimiento de la diversidad cultural en los países, y se orientan hacia un multiculturalismo normativo, que deriva en lo que Yrigoyen (2011) denomina “el horizonte del constitucionalismo pluralista”. Este tipo de cambios en los ordenes constitucionales de los países latinoamericanos son el resultado paulatino de la incorporación de derechos culturales y de autonomía de las comunidades indígenas y grupos tribales, provenientes principalmente de la declaraciones de la corte Interamericana de Derechos Humanos y de la firma del convenio 169 de la OIT (Yrigoyen, 2011).

Aunque estos cambios se traducen en reformas y, en algunos casos, en nuevas constituciones, la ratificación del convenio y la observación de las declaraciones de la corte, surten modificaciones distintas y variables en los órdenes constitucionales de los países. Así; por ejemplo, Ecuador y Bolivia conforman lo que se denomina “constitucionalismo plurinacional”, Colombia, Argentina, México, Honduras y Guatemala un constitucionalismo

pluricultural (Yrigoyen, 2011, Uprimny, 2011). De modo que, la situación de las poblaciones afrodescendientes quedaba implícitamente contemplada dentro de las reformas y declaraciones sobre el reconocimiento de la diversidad en los estados. Sin embargo, varios trabajos han señalado la ambigüedad e imprecisión de las reformas constitucionales y en general, de las legislaciones en materia de multiculturalismo neoliberal, mostrando principalmente que se trata de una forma de gobernanza que delinea nuevos mecanismos de regulación y performance del estado que reconoce derechos culturales a la vez que niega derechos de otra índole como económicos y políticos, en una doble cara de promoción-reconocimiento, por un lado, y recrudescimiento y control, por el otro (Hernández, Sierra y Sieder, 2013).

Ahora bien, al revisar a rasgos generales las líneas principales del debate sobre las poblaciones afrodescendientes en América Latina encontramos que la preocupación, siguiendo a Wade (2006) estriba en cuatro aspectos fundamentales: i). el debate nominalista o terminológico sobre cómo llamar a las poblaciones a partir de clasificaciones raciales (racializadas) y/o étnicas, ii). La examinación de racismo y la relación entre raza y clase, iii). El impacto del movimiento social negro e indígena y la manera en que la ideología del mestizaje fungió como narrativa para la construcción de la nación y derivó en la contingencia de movilización étnica. Y finalmente, iv). “Some of the implications of the concepts of diaspora and globalization examined in relation to approaches to black culture”³. (Wade, 2006: 106-107).

En cada uno de los ejes de estudio sobre poblaciones afrodescendientes se han hecho significativas aportaciones sobre la condición, el papel y la relación de éstas poblaciones con el Estado, con ellas mismas y con los movimientos indígenas. Resumirlas aquí tratando de hacerles justicia sería imposible, por lo tanto, reseñaré de manera muy breve el contenido de cada uno de esos ejes. Esto con el propósito de buscar elementos para mi propio trabajo.

En cuanto al debate nominalista respecto de las poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica el meollo del asunto estriba en las posibilidades de recalcar la diferencia nombrándola dentro del marco de procesos de reivindicaciones identitarias para re-crear una cultura “negra” nacional y transnacional. La necesidad de nombrar a las poblaciones negras

³ “las implicaciones del concepto de diáspora en el marco de la globalización en relación a la discusión sobre la cultura negra” (la traducción es mía).

está influenciada obviamente por las tendencias del multiculturalismo neoliberal como política cultural de los estados-nación. Sin embargo, esa tradición nominalista es mucho más vieja, se remonta a los debates culturalistas que tuvieron lugar en la antropología en cierto período de su desarrollo, los cuales insistían en que al nombrar a una población se definía su identidad. No obstante, no se necesita caer en nominalismos para estudiar a una población como la afrodescendiente, pues partir de ese *modus operandi* implicaría la premisa de que esta población al no ser identificada nominativamente, “¿tampoco tendría una identidad?” (Hoffmann, 2007). De la misma manera, en los procesos de nombrar a los otros hay formas de alterización que no están exentas de prejuicios y de cargas valorativas que pertenecen al registro de lo negativo, además del encasillamiento que implica definir una identidad por medio de rótulos nominalistas. Sin embargo, es imposible entender la profundidad de este debate nominalista alrededor de las poblaciones con ascendencia africana sin recurrir a análisis sobre movilizaciones étnicas que promueve el multiculturalismo o que surgen en el marco del mismo, como la nueva cara de la política neoliberal en materia del tratamiento de la diversidad cultural. Así mismo, hay que tener en cuenta que en la discusión sobre cómo nombrar a este grupo social, el papel cada más activo de las personas “negras” empoderadas y agrupadas en organizaciones civiles, así como la asunción de criterios como la adscripción, conforman una diversidad de acuerdos y desacuerdos que van desde el cómo nombrarse en ámbitos políticos y del discurso público hasta las formas de identificarse en los contextos cotidianos y espacios menos formales.

Por su parte, se ha examinado también la forma en que el racismo se manifiesta de manera particular en las poblaciones de origen africano a pesar de la similitud con las formas en que se reproduce el mismo fenómeno contra los pueblos indígenas, de modo que se puede hablar de formas de racismo diferenciales entre pueblos negros e indígenas, las cuales conforman una diferencia en medio de una mismidad (Wade, 2010, Hoffmann, 2007a, 2007b) en la medida de que se trata del mismo fenómeno –la discriminación racial– que se manifiesta a partir de contenidos particulares que se objetivizan para perpetuarse de manera distinta en una u otra población. Piénsese por ejemplo, que cuando se trata de poblaciones indígenas los etnicismos son más evidentes para la consolidación de formas de racismo. En cambio, al tratarse de poblaciones “negras” el racismo se nutre de contenidos que tienen que ver con las concepciones y representaciones sociales sobre la “raza”. Este proceso se relaciona con la forma en que son alterizadas ambas poblaciones en los marcos

instituciones del estado y el contexto de las relaciones interétnicas. Estas formas de racismos diferenciales entre las poblaciones negras tienen que ver también con la manera en que en América Latina existen "racialized societies in which class processes play different roles" (Wade, 2006:111). La clase, como categoría social en las sociedades latinoamericanas, está imbricada con la raza para conformar un tercer elemento: el estatus, el cual se escenifica y detenta de manera particular en contextos con población afrodescendientes en contraste con poblaciones indígenas. Por último, estos estudios sobre el eje de la particularidad del racismo hacia las poblaciones negras muestran como aspectos somáticos y fenotípicos, como el color de la piel y la apariencia en general, constituyen principios de organización y jerarquización social en una relación de exclusión/inclusión. El color de la piel funge como una marca en las poblaciones afrodescendientes que conlleva a que el racismo hacia ellas sea particular en la medida en que se enmarca dentro de dimensiones biologicistas-culturalistas pese a que este componente sea negado y refutado por los estados en su discurso público sobre las desigualdades sociales (Guillaumin, 2010 [1992], Bonniol (2010) [1990], De la cadena, 2000).

Por su parte, la relación de las poblaciones afrodescendientes e indígenas con el mestizaje y las formaciones de Estado se ha abordado desde estudios de casos en varios países de Centro América, el Caribe y Sur América (Cunin, 2010), arrojando luz sobre las formas en que el mestizaje en realidad no fue sólo una ideología de homogenización de la diferencia, tampoco se hizo de forma vertical de arriba-abajo y de abajo-arriba (Wade, 2010), mucho menos se redujo a un proceso estático de conformación de una ciudadanía mestiza sin distinguos étnico, raciales o de clase, etc., el mestizaje fue fundamentalmente "un discurso nacionalista racializado que jugó con las imágenes de lo blanco, lo indio y lo negro y la mezcla entre ellos" (Wade, 2008: 118). Así mismo, Cunin (2010) señala que el mestizaje fue un proceso de racialización (no de homogenización) que construye una relación contradictoria de rechazo/integración de lo "negro". "Paradójicamente, reproduce la diferenciación al mismo tiempo que conduce a la mismidad" (Cunin, 2010: 23).

Por último, en cuanto al concepto de diáspora y su relación con procesos de globalización en relación con la pertinencia o no de hablar de una cultura negra en Latinoamérica, aproximaciones desde los estudios francófonos enfocados a la "cuestión negra", así como enfoques anglosajones, basados en los estudios subalternos, los estudios culturales y posmodernos, intentan redefinir la cuestión de la diáspora africana,

distanciándose del modelo diaspórico del pueblo judío, ligado a la territorialidad y a la imagen de una comunidad relativamente homogénea y solidaria. “La diáspora africana estaría caracterizada por la hibridez y se expresa en términos de movilidad, interconexión y fluidez” (Cunin: 2008: 21). La diáspora africana se vuelve un modelo ejemplar de culturas viajeras en contraposición al esencialismo reinante en enfoques antropológicos clásicos dado que se trata de culturas diversas y deslocalizadas (Chivallon, 2008 [2002]). Este concepto cobra especial fuerza con la propuesta del *Black Atlantis* de Paul Gilroy en el seno mismo del pensamiento posmoderno y su afición por la diferencia remarcada. En esa línea Chivallon, (2008 [2002]) revisando el modelo de hibridez en relación de la diáspora negra propuesta por Gilroy, se pregunta si en realidad el concepto remite a una promoción cultural nacida de las mismas poblaciones negras objetos de esas calificaciones o, si por el contrario; se trata de una producción teórica desde un centro del conocimiento alrededor de un enfoque posmoderno. La autora llega a la conclusión de que en efecto se trata de un proyecto epistemológico y objetivo de investigación que nació de la concomitancia entre la literatura y la necesidad de re-pensar a la condición de las poblaciones negras en las Antillas británicas y francesas. Lo anterior corre el riesgo de caer en el esencialismo antiesencialista que pretende promover como modelo de diáspora híbrida y desterritorializada. Sin embargo, no hay que olvidar que este modelo de diáspora también tuvo sus emulaciones en Norteamérica donde varios movimientos de afroamericanos propusieron, siguiendo un modelo más clásico de diáspora, volver al África y empoderarse del territorio usurpado.

De modo que, como lo afirma Stuart Hall (2008) hay que situar los contextos y los momentos en que surgen propuestas de este tipo, sin olvidar tomar en serio el “directorio cultural negro” en tanto resultado de procesos de adaptación y negociación, desciframiento y resignificación. El autor recuerda que, por ejemplo, “el reconocimiento reciente de la cultura popular negra en Francia, debe analizarse teniendo en cuenta “la fascinación ambivalente” y profunda del posmodernismo por la diferencia” (Stuart Hall, 2008[1992]). En síntesis, la diáspora negra como noción es apenas un artificio teórico que poco a poco se relacionó con el activismo pro afroamericanista en el marco de los enfoques posmodernos por la diferencia. Empero, hoy día, muchas poblaciones negras desperdigadas como “risomas” por las Américas no se reconocen como parte de una diáspora negra, ni africana ni trasatlántica, lo que toma por sorpresa a varios investigadores que trabajan con poblaciones afroamericanas bajo esta perspectiva y que incluso advierten una “falta de consciencia

diaspórica” en los grupos afrodescendientes como los que se ubican en la Costa Chica oaxaqueña (Vinson III y Vaughn, 2004). Esto resulta significativo, no sólo para el caso del estudio de poblaciones de origen africano, sino también para el desarrollo mismo de las epistemologías y el quehacer científico en Latinoamérica, cuyo continuo derrotero ha sido la importación y/o la disputa con categorías epistémicas ajenas e inadecuadas a la hora de analizar problemáticas sociales que no responden a nuestras realidades sociológicas.

Ahora bien, el estudio sobre poblaciones afrodescendientes en México no se encuentra fuera de las líneas y ejes generales sucintamente expuestos líneas arriba. Aunque el país no entró tan abiertamente a las reformas pluralistas del multiculturalismo de la década de los 90’ (Hoffmann, 2006), como sí lo hicieron otros países Latinoamericanos como Colombia, Ecuador y Bolivia, México cuenta ya con una trayectoria en la praxis de su política de estado orientada a su población indígena. Esa política alcanzó su más alto auge durante el período postrevolucionario a partir de la década de los 40’ y derivó en el denominado indigenismo mexicano durante el cual la antropología aplicada jugó un papel sustancial en la conformación, diseño y ejecución de esa política pública y su programa de construcción del estado a través de un enfoque primero asimilacionista; luego, integracionista⁴. La política nacional indigenista (1940-1960) significó el proyecto político a

⁴ Es bastante lo que se ha escrito en México sobre la política pública indigenista (1940-1960). En este trabajo no profundizaré en ello, sin embargo, mencionaré que en efecto se trató de un programa de Estado que enfatizó la adopción del mestizaje como ideología y proyecto nacional con la intención de llevar al país hacia el desarrollo y el progreso, ideas fuertemente influyentes en la época. Todo ese andamiaje ideológico y de prácticas focalizadas ha sido ya estudiado y considerado como racista, en la medida que contribuía a la formación de jerarquizaciones racializadas de la diferencia a partir de la asimilación-integración del Otro por procesos paulatinos de blanqueamiento e infravaloración (Castellanos, 2000) en los cuales la antropología mexicana participó y ayudó a consolidar. Para ello, era necesario integrar a la población indígena a través de una política lingüística y social que les llevará a despojarse de atavismos. El indígena siempre fue visto como una problemática, y el mestizaje, como la acepción nacionalista y la respuesta del estado para fomentar el desarrollo y a su vez resolverla. Por su parte, la población afrodescendiente, objeto de unos pocos estudios en la época (Aguirre Beltrán, 1946, 1985, 1994) era considerada como un reducto racial que al final sería rápidamente asimilado por el grueso de la nación ahora mestiza. Los trabajos del autor advertían que no quedaban rasgos suficientemente visibles para identificar a la población afrodescendiente, pues los referidos a los patrones culturales rápidamente se estaban transformando por las relaciones e intercambios inter-grupales de los afro con los otros grupos de la región, y los rasgos raciales, estaban atenuándose aún mucho más rápido debido a los procesos de mestizaje biológico. De modo que, los proyectos nacionalistas y el mestizaje se trataron en realidad de proyectos bi-raciales (Hoffmann, 2006) y demostraron el desinterés por la población negra, en cuanto objeto de relato nacional, representada sólo en el registro del pasado pero invisibilizada y olvidada en el período contemporáneo. Lo anterior contribuyó al desentendimiento paulatino que caracterizó la relación del Estado con estas poblaciones, desentendimiento que puede ser leído ya sea como racismo o como indiferencia, lo cual sería casi lo mismo. Ahora bien, aunque el componente afro no esté pensado dentro del mestizaje, pues se trata de una política de homogeneización, no quiere decir que no se acepte su presencia. Lo que significa esto es que lo “afro” no hizo parte de la construcción del relato nacional del período revolucionario y postrevolucionario. Lo cierto es que a partir del siglo XIX y XX, el dinamismo de las poblaciones afrodescendientes y su representatividad en el imaginario social nacional cayó en un franco descenso y parquedad (Hoffmann, 2007) en contraste con su activa participación en la sociedad durante los siglos XVII y XVIII. Para un resumen del

través del cual el Estado representaba y concebía a la población indígena como portadora de un legado histórico trascendental para construir el imaginario nacional, pero en unas condiciones de atraso y de atavismos de la cual era necesario sustraerla, puesto que le impedían desarrollarse e integrarse a la sociedad nacional asumida mayoritariamente como mestiza.

Posteriormente, en los 90', un poco ya en contravía con las ideologías postrevolucionarias y su marcado énfasis en la homogenización y mestización, México exalta la naturaleza diferencial y multicultural de su población. La diversidad en México quedó consignada en las reformas constitucionales de 1992 que declaraban al país como un mosaico pluriétnico y multicultural. La acción provino del advenimiento inminente del multiculturalismo como política neoliberal en materia de la cultura, auspiciado por agencias internacionales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, El programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, la organización de las Naciones Unidas y la UNESCO, las cuales requerían de los países que apoyaban, la inclusión de la diversidad en sus agendas de trabajo (Lara, 2010). Así, en este decenio surgieron un número considerable de organizaciones locales y corporaciones nacionales que incorporaron a sus agendas de trabajo el rescate cultural, siendo la entidad Oaxaqueña una de las más adelantadas en esta materia, reconociendo en su territorio la diversidad pluriétnica de su población. Muestra de ello es el reconocimiento de la población afroamericana como parte de la composición multicultural del estado en las reformas de su constitución en el año 1998 en el artículo 16.

Aunque ese reconocimiento fue en principio declarativo, paulatinamente se han venido generando espacios institucionales que focalizan a la población de origen africano como objeto de trabajo y de reconocimiento socio identitario; sin embargo, ese reconocimiento aún no alcanza un estatus jurídico. Tales espacios se generaron en la Secretaria de Asuntos Indígenas (SAI) y en los cabildos de algunas cabeceras municipales importantes como Pinotepa Nacional en la Costa del Estado en concordancia con la elaboración de un estudio federal sobre población afrodescendiente y el derecho a la Consulta auspiciado por la CDI a partir del año 2011.

indigenismo y sus implicaciones raciales, sociales, políticas y culturales recomendando: "México indigenista; INI, 30 años después, revisión crítica" J. Carreño Carlón. (coord.) 1978. INI, México DF. Al igual que, Warman, Arturo y otros 1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo. México.

En ese marco general, los trabajos sobre población afrodescendiente en México se han realizado principalmente desde la Historia y la Antropología, con algunas tímidas aproximaciones de la arqueología en la zona de Yucatán, y muy recientemente un estudio jurídico sobre la viabilidad del reconocimiento de esta población como sujetos colectivos de derecho (Avendaño, 2011, Hoffmann y Velázquez, 2007). Los trabajos desde la historia han enfatizado el origen, la diversidad y heterogeneidad de la población africana durante su arribo al continente americano, al igual que el número de ellos en condición de esclavos, unos 250.000. También han analizado la forma en que se incorporaron los africanos a las labores domésticas, de obraje, haciendas e ingenios en la sociedad novohispana. De la misma manera, han hecho hincapié en la multitud de actividades y roles que desempeñaron tanto mujeres como hombres con descendencia africana en la sociedad colonial temprana y ulterior, mostrando cómo muchos africanos lograron adquirir su libertad tempranamente y mejoraron sus condiciones de vida, así como también mostrar que el período colonial temprano aún se practicaban formas de religiosidad bantúes que generaron juicios inquisitoriales (Velázquez y Correa, 2007, Hoffmann y Velázquez, 2007, Velázquez y Correa, 2005, Motta Sánchez, 2005, 2006). Muchos de esos trabajos han enfatizado sobre las diversas formas de la esclavitud que afrontaron los y las africanas en América, con un marcado énfasis en las distinciones entre formas de esclavitud y las condiciones de vida (De la Serna, 1998, Aguirre Beltrán, 1994). Esta línea ha predominado y resulta interesante, pues en palabras de Wade (2006) el estudio de las formas de esclavitud en América Latina precisamente pone las bases para procesos de mestizaje social y biológico que vendrían a derivar posteriormente en proyectos nacionalistas con una pretensión explícita al mestizaje en el marco del republicanismo decimonónico y del siglo XX. Aunque la esclavitud como experiencia fue particularmente cruel y horrenda, en México, así como en otras partes de centro y sur América, la estructura esclavista permitió a muchos africanos encontrar formas de deslinde, adquisición de la libertad e incluso mecanismos de ascenso social que en otros lugares, como norte América, apenas fueron inconcebibles.

En síntesis, los estudios históricos de la referencia han permitido ver cómo la población afrodescendiente en México mostró un dinamismo social en el período colonial temprano medio y tardío, delineando la cuestión del mestizaje, las formas de movilidad y las múltiples formas de incorporación a la sociedad mexicana virreinal hasta la primera mitad del siglo XVIII, período en el cual aún aparecía identificada la población negra en padrones y

censos virreinales. Este apunte es importante debido a que permite aseverar con toda seguridad que el armazón nacional de las identidades en México está íntimamente relacionado con este grupo social, sus aportes y sus contribuciones a la conformación de la sociedad. La increíble diversidad y el rico intercambio de los africanos y afrodescendientes dio muestra de que en el país esta población fue significativa, llegando incluso a ser parte activa en las gestas revolucionarias (Beezley, 2007). Igualmente, la literatura histórica sobre los afrodescendientes mostró la diversidad de asentamientos y regiones en que éstos se ubicaron, lo cual es relevante en la medida en que eso nos ayuda a entender el desarrollo posterior y los paulatinos intercambios culturales, negociaciones y re-significación de prácticas simbólicas, materiales y económicas que caracterizan a esta población hoy.

Por su parte, los trabajos en Antropología sobre poblaciones afrodescendientes se han enfocado en varios ejes: el primero de ellos tiene que ver con la cuestión de la identidad y las formas de identificación, en el marco de los cuales existen tanto enfoques francamente esencialistas, en la medida que parten de un modelo de “raíces y esencialidades traducidas en rasgos culturales (Steck, 2007, Flanet, 1977, Reinoso, 2005, Ruíz, 2007), como constructivistas y relacionales, haciendo comparaciones entre las regiones de Veracruz y la Costa Chica o entre microrregiones de la costa (Hoffmann, 2006, 2007a, 2007b, Campos, 2005, Tibón, 1981, Rinaudo, 2008) para resaltar la importancia de la perspectiva geográfica, el espacio como lugar poder y la mezcla de elementos culturales en el marco de relaciones interétnicas como dispositivos claves para atender los avatares de la identificación con respecto a estas poblaciones. El segundo eje tiene que ver con expresiones del folclor inscritas en dinámicas culturales que funcionan como marcadores de identificación de las poblaciones negras en la región anotadas en trabajos reflexivos sobre el tema por Hoffmann y Velázquez, (2007). Otros trabajos han hecho énfasis en temas como el racismo, las relaciones de parentesco y la memoria, así como también la inclusión de aspectos políticos, económicos y sociales para analizar problemáticas de condiciones de vida de estas poblaciones (Díaz, 2003, Flores, 2006, Lara, 2008, 2010). Por último, se han desarrollado etnografías que han hecho hincapié en el papel de los estereotipos entre las poblaciones afrodescendientes y los grupos indígenas y mestizo con los que se relacionan para abordar la cuestión de las representaciones sociales y las identidades compartidas (Castillo, 2000). Otros se han centrado en los discursos que movilizan las organizaciones civiles en el proceso de reconocimiento y alterización de las

poblaciones negras de la costa, enfatizando en las formas contemporáneas de “ser negro” en la costa Chica a partir de esos discursos (Ruíz, 2006).

Una línea de los trabajos en Antropología resalta la naturaleza del mestizaje en relación a las poblaciones afrodescendientes y posteriormente, incluye el componente político en la elaboración de procesos relacionados con perspectivas del multiculturalismo para conformar “identidades negras” (Hoffmann, 2007, Lara, 2010). Esos trabajos intentan romper con los modelos de etnicidad comúnmente utilizados para analizar a las poblaciones “negras” y hacen uso de análisis que pretenden evidenciar la correlación de factores que rodean la situación de las poblaciones afromexicanas. La atención en el espacio como lugar-poder, el análisis de las dinámicas políticas y económicas de la región y los modos como se instauraron centros semiurbanos que concentraban el poder político y el acceso a recursos como la tierra y otros bienes, así como también los procesos de etnización/racialización que forman parte de las apuestas por la construcción identitaria son aportes útiles de estos trabajos. Sin embargo, casi ineluctablemente, la mayoría de los trabajos en antropología caen de manera indirecta o directa en la cuestión de la identidad. Aunque algunos de ellos se separan un poco más de este itinerario al incluir análisis sobre racismos y procesos políticos-económicos, da la impresión que en los estudios antropológicos sobre poblaciones negras en México, no pudiera superar las líneas sobre la conformación de identidades y las disputas sobre la misma a nivel cotidiano e institucional. Quizá esto se deba precisamente a que se trata de una población que, pese a los estudios de los que ha sido objeto, aun sigue permaneciendo marginada respecto a los intereses académicos, por un lado, y político-estatales, por el otro. Ligada aún al registro del folclor, el exotismo y el pasado, a la par que es objeto de formas de racismo que modelan sus realidades materiales y sociales. El extrañamiento que hoy día produce lo “negro” en México está lejos de desaparecer, sobre todo en un país que se acostumbró a ser interpelado sólo por un Otro distinto: el indígena, el grupo que conforma aquello que llaman la alteridad en el país (Lara, 2010). Por lo cual, las poblaciones “negras” apenas son objeto de redescubrimientos, los cuales como lo he mencionado no están exentos de encasillamientos identitarios.

III. Relaciones raciales; debates entre raza, etnicidad, racialización, etnización y racismo.

Estudiar relaciones raciales en México no es tarea fácil. Uno no puede evitar experimentar cierto escozor cuando expone ante las “cortes académicas” el interés de estudio. Esto resulta complicado cuando esas instancias académicas han estado mayoritariamente volcadas i). hacia una tradición indigenista, ii). a unos enfoques de antropología cultural y iii). hacia análisis tanto clásicos como contemporáneos sobre la etnicidad y el mestizaje. De modo que uno debe aclarar muy bien a qué se refiere con eso de “relaciones raciales” para no parecer desubicado o anacrónico. A su vez, traslapar ese interés hacia las poblaciones afrodescendientes parece mucho más complicado aún, sobre todo si uno como investigador es *visto/percibido* como parte de las mismas y proviene de un contexto foráneo donde no sólo esa población sino el tema; han tenido un robustecimiento mayor. Por otro lado, hablar de “raza” en un país que ha mantenido una relación ambigua y compulsiva con esa categoría acarrea la imputación tácita de *estar importando* intereses investigativos y preocupaciones ajenas a un contexto donde aparentemente esa categoría no es la más adecuada para explicar cuestiones como la construcción de la diferencia, las jerarquías sociales y la situación desaventajada y desigual en la que se encuentran varios sectores de la población. ¡Ni qué decir de racialización!, concepto por el cual uno puede estar ganándose la imputación de estar realizando un “trabajo racista”.

Por su parte, referirse al racismo parece ser un poco más aceptable, no mucho tampoco; pues hasta hace poco existía cierto pudor al respecto. Sin embargo, el tema, querámoslo o no, ya hace parte del esnobismo académico, de modo que resulta un tanto más cómodo explicitarlo, mientras uno lo oriente, desde luego, hacia una tendencia denunciatoria y se sitúe en un intersticio activista; de lo contrario, se corre el riesgo de ser visto con cierta suspicacia.

Las relaciones raciales hacen parte de un tipo de relaciones sociales que pueden ser, por eufemización y ambigüedad, llamadas también relaciones étnicas (Guillaumin, 2010 [1992]). Aunque étnico y racial no son estrictamente sinónimos, ni tampoco son contemporáneos, los sentidos de ambas nociones fueron convergiendo a través de varios siglos. En los siglos XV y XVI, la noción de raza era empleada básicamente para referirse a linajes. Posteriormente, en los siglos XVIII y XIX esta noción pasó a ser usada como un

mecanismo para clasificar y jerarquizar a la población humana a partir de elementos biológico-somáticos. Por su parte, para la segunda mitad del XVIII, lo étnico se convirtió en una especie de interfaz entre lo cultural y lo racial, sólo que lo primero se concebía bajo una base racial no explícita pero sí rastreable. En su lugar durante la primera mitad del siglo XX, etnia fue la categoría para designar grupos humanos unidos por lazos políticos y procesos socioculturales. Esta categoría se impulsó de manera especial durante este siglo debido a los debates sobre la legitimidad y los procesos de conformación de los Estados, así como también por la emergencia de conflictos por el territorio y las fronteras. Estos procesos que en el siglo XIX había empezado a fraguarse sin acabarse completamente, tipificaban las diferencias en términos políticos y culturales. Sin embargo, la palabra etnia tiene una larga vida en el discurso histórico, cuyos orígenes griegos la ubican como una forma de “nombrar e identificar a los otros pueblos”. Estos sentidos desarrollados a través del interregno de la modernidad confluyeron hasta derivar en una compleja forma de equiparación semántica que básicamente se mueve en la ambigüedad entre aspectos biológicos y culturales. En razón de ello, Siguiendo a Guillaumin, no ocurre que “etnia” sustituya sus sentidos político-sociales a la “raza”, sino que “raza” desplaza subrepticamente su sentido biológico a “étnia”, provocando que en su uso común, esta última categoría se refiera a “un carácter bio-hereditario de rasgos sociales y psicológicos” en los grupos humanos (Guillaumin, 2010 [1992]: 38).

Ahora bien, la *invocación naturalista* socialmente construida y reforzada sobre la existencia de relaciones raciales conforma un fuerte andamiaje ideológico que parece a veces, imposible de remover. Todo parece indicar que dentro de las relaciones que establecen grupos de personas, hay hechos dados (como por ejemplo una labor, una actividad, un oficio, el compartimiento de un espacio, etc.) que se alimentan de falacias. Entre ellas, aquellas que tienen que ver con la Raza y el Sexo-género (Guillaumin, 2010 [1992]). Las relaciones raciales entonces serían una especie de artificio construido a partir de elaboraciones sociales de tipo falaz.

Según Guillaumin (2010 [1992]) las relaciones raciales se construyen y hacen parte de las relaciones sociales. Estas se conforman por mecanismos como la naturalización y la clasificación.

“(…) la gente pertenece de hecho a un grupo, grupo social que se define por sus prácticas en el seno de múltiples relaciones. No es por su pertenencia (construida) que ese grupo se define así mismo, sino que nos es impuesta una aprensión naturalista que sitúa a la naturaleza somática de los actores en el origen de las clasificaciones y de las prácticas. Luego entonces esas clasificaciones son verdad y mentira a la vez: verdad (un grupo), mentira (la “naturaleza somática” del grupo), y la mentira se nutre de la verdad. (Guillaumin, 2010 [1992]:83)

De modo que, dentro de las relaciones sociales entre los grupos, se filtran visiones de alterizar a los otros mediante mecanismos de naturalización que insisten en trasladar supuestos basados en elementos “somáticos naturalizados” a las prácticas que hacen los otros con el ánimo de clasificarlos-identificarlos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que este proceso de clasificación-identificación de los otros puede llegar a ser más complejo y no pasar necesariamente por la alusión a elementos que señalen la naturaleza somática de tal o cual grupo. En muchas manifestaciones de racismo, por ejemplo, las personas no refieren fijarse en aspectos “raciales” asociados a algún rasgo somático o biológico – por lo menos de manera consciente- y sí en formas de comportamiento, estilos de vida, costumbres, actitudes y diferencias que en suma se adjudican a lo cultural (Memmi, 2010, 1994 [1982]).

Ahora bien, Park (1950 [2002]) concibe las relaciones raciales como:

"las relaciones entre pueblos a los que los diferencian marcas de ascendencia racial, en especial, cuando esas diferencias raciales entran y forman parte de *la consciencia* de individuos y grupos sociales y, al hacerlo, determinan en cada caso, la visión que el individuo tiene de sí mismo, así como su posición dentro de la comunidad" (Park, 1950: 101)

El autor introduce un elemento central en la concepción sobre relaciones raciales: el grado de consciencia que existe entre los individuos o colectivos cuando asumen la diferencia tanto de sí mismos como de los otros. Esta “consciencia diferencialista” evidentemente surge en la relación entre un Nosotros con un Ellos. Sin embargo, las diferencias objetivables sobre los otros, no sólo se dan en términos raciales, estas también son, ante todo, de tipo cultural, económicas, de asunción política, etc. Park, afirma que las relaciones raciales y las condiciones en que estas ocurren pueden estar agudizadas por cualquier elemento, rasgo o

aspecto que conforme formas de identificación del individuo sobre su pertinencia étnica o socio-grupal. Por lo tanto, "*la consciencia de Raza*, al igual que la conciencia de Clase o de Casta, refuerza la distancia social"(Park, 1950: 101).

El autor, quien fue uno de los primeros en teorizar sobre las relaciones raciales en el contexto de la sociedad norteamericana de mitad de siglo XX, atravesada por fuertes procesos de inmigración europea, recalcó, sin embargo, que sólo se puede hablar de relaciones raciales cuando existe la consciencia de raza y en su defecto, hay problemas raciales. Puntualizó además, que hay lugares donde existen “razas” pero no hay consciencia de ellas. "Las relaciones raciales no son entonces, relaciones que se desarrollan entre individuos de diferentes “Razas” sino entre individuos conscientes de esas diferencias" (Park, 1950: 102).

Por último, el autor afirmaba que la esencia de las relaciones raciales es que son “relaciones entre extraños” que se vinculan o relacionan con fines seculares y prácticos para el intercambio de bienes de diverso tipo (Park, 1950).

Park, habló de las relaciones raciales en un contexto específico de la sociedad norteamericana de su época: la consolidación de un movimiento afroamericano y los altos flujos de inmigración europea. De modo que este trataba de hacer la distinción entre aquellos aspectos que permitieran diferenciar un tipo de población de la otra. Por ello se puede decir que para el autor a veces relaciones raciales y relaciones étnicas representan procesos de eufemización algunas veces, mientras que otras, indicaban aspectos diferentes entre Raza-Etnia. Grosso modo, los aspectos raciales eran adjudicados a los afroamericanos y los étnicos a los grupos inmigrados. Para Park, las relaciones étnicas pueden propiciar “diferentes tipos de interacción”. Esas distintas formas de interacción fueron explicadas en su teoría de ciclo para definir las relaciones étnicas: la competición, el conflicto, la adaptación y la asimilación (Park, 1950: 109). En ese sentido para el autor las relaciones étnicas eran un tipo de relación que se reproducían entre grupos de personas con un origen común que al interactuar con otros generaban distintas formas de interacción, sin embargo, su finalidad era la asimilación.

El autor escribió justamente en el marco de los trabajos de la escuela de Chicago en el contexto de la inmigración de población europea diversa. En ese momento, las relaciones no solo políticas sino simbólicas en Norteamérica constituían formas de conflicto recrudescidos

por el odio y la xenofobia donde abiertamente se pretendía que los grupos “diferentes” fueran asimilados por la población mayor, una población producto de la inmigración. En ese sentido, el autor habla de un ciclo de las relaciones interétnicas y señala las cuatro formas de interacciones antes señaladas. No obstante, lo pertinente de su definición, aunque ambigua debido a que no se nota con claridad la diferencia entre relaciones étnicas y relaciones raciales, es que ambas son definidas como relaciones “simbólicas que se generan en la interacción”. De modo que las relaciones raciales según Park son relaciones simbólicas cuyo sentido sólo será posible en la interacción entre individuos. Encuentro especialmente útil este componente en su definición pues como se verá en la etnografía que presentaré más adelante, es en el marco de las interacciones cotidianas interpersonales entre los miembros de las familias y la gente del pueblo donde los aspectos raciales se manifiestan en el tratamiento y las interacciones sin derivar en todos los casos en racismo pero sí en el marco de procesos de racializaciones.

En efecto, para la definición de las relaciones raciales, el autor parte de la existencia de elementos como la raza a la cual daba un enfoque biologicista, fenotípico y clasificatorio, a la manera en que esa categoría fue pensada a finales del siglo XIX y principios del Siglo XX. Hoy sabemos que la raza es una categoría construida socialmente con una intención jerarquizante y clasificatoria de las relaciones sociales y se construye también en relación con etnia, en la medida que se piensa que muchos elementos culturales son heredados y determinan comportamientos sociales y psicológicos. En el capítulo cuatro mostraré, por ejemplo, como la Clase-estatus social en el Ciruelo, se concibe y objetiviza bajo estos mismos mecanismos, es decir, bajo una lógica de la “reproducción racial”. Según esta creencia, como hemos visto, se traslada el sentido de raza al de etnia para consolidar un sistema de etnicidad, a partir del cual se crean nuevas formas de racismo de corte diferencialista, *un racismo sin raza*, basado en relaciones étnicas, alrededor de las cuales existen relaciones de dominación e imputaciones de inferioridad-superioridad que configuran relaciones étnico-culturales (Balibar, 1991).

De modo que el concepto de Park sobre relaciones raciales me resulta útil e importante en la medida que señala un problema central: “las relaciones raciales son en esencia, relaciones entre extraños”, con ello introduce un apunte fundamental para entender, no sólo la manera en que se da el racismo, sino como se piensan las relaciones sociales a

nivel más general; el extrañamiento, la alterización y la manera como a partir de esos procesos se construyen relaciones particulares con los Otros en el marco del intercambio y la interacción social. Entonces las relaciones raciales son relaciones entre individuos y grupos de individuos, los cuales en el marco más amplio de relaciones sociales, basadas en interacciones, emplean criterios de representación de los otros fundamentados en ideas sobre su pertenencia racial como uno de los elementos que se tienen en cuenta a la hora de identificarlos-alterizarlos. De modo que, elementos simbólicos de la interacción social en las relaciones raciales -el color de la piel y la apariencia en general, al igual que la clase-estatus y el género- producen relaciones ambiguas que se dan en el marco de racializaciones móviles a pesar de la cercanía que tengan las personas objeto de esas racializaciones.

Por otro lado, considero que las relaciones raciales, distanciándome de lo expuesto por Park, no necesariamente implican conflictos raciales. En un espacio como el Ciruelo, éstas no necesariamente conforman un conflicto racial de corte segregacionista a la manera del apartheid sudafricano o del segregacionismo institucional norteamericano. Las relaciones raciales en este lugar, sobre todo en contextos como la familia, están fundamentalmente basadas en procesos de racialización/etnización que no implican necesariamente conflicto, mas sí implican un cierto grado de “consciencia de la diferencia” que orienta procesos de tasación social de los otros en términos de la apariencia y la clase social, así como también el género y la expresión de procesos de sexualización racial en la concepción del mismo. Cuando me refiero a consciencia de la diferencia, tampoco quiero decir que las personas estén siempre atentas a las diferencias en términos raciales o étnicos de los otros y que constantemente estén entretejiendo tipos de relaciones alrededor de ellas. Quiero decir que, dentro de la construcción de la conciencia colectiva, no sólo en el Ciruelo y sus familias, sino en la región, los encuentros interétnicos y la existencia de marcadas jerarquías de Clase, provoca que se recalquen siempre las diferencias con el ánimo de establecer formas de distanciamiento y distinción entre las cuales, los aspectos raciales se mezclan y son uno de los elementos que se tienen en cuenta a la hora de remarcar esas distinciones.

Ahora bien, estudiar relaciones raciales en el marco de los procesos de socialización como se propone en este trabajo, implica hacer algunas consideraciones sobre raza y racismo que enseguida haremos, consideraciones que orientan este estudio.

Como se referenció líneas arriba, raza como categoría social ha sufrido una serie de cambios que van desde su empleo hasta su significado. En ese sentido, la “raza” no es una evidencia biológica, debido a que su elaboración social ha sido suficientemente demostrada. En razón de ello, uno puede decir sin temor a equivocarse que se trata de una invención sociológica altamente móvil, cambiante y movilizadora; sin olvidar que es a la vez una invención que naturaliza y pretende ser “biológica”, independiente de las circunstancias. Como también se ha mencionado ampliamente en trabajos de corte francófono, norteamericanos y latinoamericanos, la raza organiza y articula relaciones sociales (De la cadena, 2000). Igualmente, a través de ella, se afianzan dispositivos de biopoder en los que el Estado regula el cuerpo social a través de una pretendida limpieza del mismo (Foucault, 1991). Para ello afianza proyectos de miscegenación a través de los cuales se busca depurar el cuerpo nacional. De modo que, siguiendo a Castellanos (2000) “en ningún caso las formas del racismo se manifiestan sin una participación del Estado aunque su papel varía según se trate de construir nación y/o legitimar el poder de las clases dominantes” (Castellanos, 2000:21).

Alrededor de las ideas basadas en la noción de raza, a su vez, se establecen no sólo clasificaciones sociales, sino también jerarquías, órdenes de dominación, prácticas discriminatorias y relaciones que pueden pasar por la opresión, como por el desprecio, la indiferencia o simplemente el señalamiento de la diferencia. Circunscritas a la raza, se propician prácticas discriminatorias como el racismo y el etnicismo que es una forma eufemística de desplazar las discriminaciones racistas hacia el plano de los diferendos por etnicidad y elementos culturales pero bajo la misma lógica de naturalización, sentidos acerca de lo heredado y dicotomías como lo superior-inferior.

Siguiendo a De la cadena (2000) en América Latina “raza discurrió en el campo semántico y conceptual de la cultura que también fue categoría nueva” (De la cadena, 2000:14). Así tanto en nuestras sociedades como en todo el mundo, la “raza” surgió posibilitada por discursos tanto biológicos como culturales pero la “tendencia” en nuestra región fue ocultarla en el campo de la cultura. La autora remata diciendo que “la “raza” es siempre una categoría histórica culturalmente producida lo que quiere decir que sus fundamentos históricos/materiales y sus significados son específicos” (De la Cadena,

2000:20). Ello produjo que en América Latina “la raza fuera construida culturalmente y la cultura definida racialmente” (Young, 1995, citado por De la cadena, 2000).

En consecuencia, el racismo se define en primera instancia como extensión de los significados de “raza” que desembocan en una ideología y unas prácticas basadas fundamentalmente en discriminaciones negativas. Sin embargo, el racismo no es sólo una ideología racista –por su relación con los significados de “raza”–, sino también “un sistema societal complejo de dominación fundamentado étnica o racialmente, y su consecuente inequidad” (Van Dijk, 2001:01). Empero, el racismo no siempre se manifiesta como una relación de dominación basada en imputaciones raciales o étnicas, ni tampoco se ha teorizado sobre él siempre en esos términos. Castellanos (2000) lo expresa así:

"No todos los teóricos e ideólogos del racismo recurren a la biología para explicar la desigualdad de las razas, ni consideran que la superioridad e inferioridad sean fijas, ni sustentan la existencia de razas puras, ni se oponen al mestizaje, ni encuentra una inevitable relación entre racismo y dominación" (Castellanos, 2000:03)

El racismo entonces es un sistema estructural y procesual que se reproduce en muchos casos irreflexivamente dado el hecho de que se convierte en un conjunto de actitudes y prácticas naturalizadas a la manera de automatismos (Essed, 1991). Es también un discurso que produce las razas y la discriminación fundada en ellas (Van Dijk, 2001), una forma de violencia/agresión que se divide en dos sentidos: uno estricto, referido al énfasis en las diferencias biológicas asumidas como superiores-inferiores, y otro, amplio que se manifiesta como una especie de *heterofobia*, es decir, miedo e intolerancia por las diferencias ya sean culturales, de clase, religiosas, etc. (Memmi, 2010, 1994 [1982]). También se entiende como “un conjunto de juicios y relaciones con el otro vinculados al proceso identitario y de poder, de modo que el racismo es fundamentalmente una relación de poder que atraviesa el proceso de alterización de los otros” (Castellanos, 2001:170).

En consecuencia, al hablar de racialización no indicamos necesariamente racismo entendido como dominación, relaciones opresivas y/o cierta forma de discriminación. Pero sí señalamos que ese proceso pasa subrepticamente por el sistema de creencias que atribuyen significados raciales –cualquiera sea el énfasis que raza adquiera para ciertos contextos regionales, ya sea que estos estén basados más en términos culturales o en nociones

biologicistas- a prácticas cotidianas, personas, eventos, comportamientos o procesos. La racialización tiene que ver entonces con los contenidos que adquieran las formaciones raciales (Omi y Winant, 1986) en contextos nacionales y/o regionales.

“We employ the term *racialization* to signify the extension of racial meaning to a previously racially unclassified relationship, social practice or group. Racialization is an ideological process, an historically specific one” (Omi y Winant, 1986:05)

Un elemento a señalar en esta definición es precisamente que los procesos de racialización extienden significados raciales a grupos, prácticas y relaciones que previamente no habían sido racialmente identificados. Es decir, a aquellas relaciones, personas o grupos sobre los cuales pesaban atribuciones raciales pero que no habían sido clasificados o identificados así. Por otro lado, es evidente que los procesos de racialización pertenecen al plano de la representación y la ideología, por lo cual deben analizarse en concreto, a través de cómo esas representaciones aterrizan en prácticas, de lo contrario, uno puede adjudicar el calificativo de racializado a cualquier relación, procesos o evento sin tener idea clara de cómo se da esa racialización concretamente. Por lo anterior en este trabajo entenderemos racialización no sólo como la extensión de significados raciales a eventos, personas y dinámicas, sino también como un proceso afianzado en las prácticas, como por ejemplo, la valoración de la apariencia y el conjunto de experiencias que se generan a partir de esa valoración, experiencias de atenuación o acentuación de la misma.

De la misma manera, siguiendo con ese razonamiento, entendemos también etnización como las formas de establecer significados de etnicidad a grupos sociales, personas y eventos. De modo que, siguiendo a Barth (1976) la etnicidad puede ser definida como un sentimiento de pertenencia e identificación de una persona o un grupo con un *grupo étnico*, es decir, un grupo de personas que tiene una historia, origen, mitos, religión y lengua en común. Ese sentimiento de identificación con un grupo étnico se da a partir de la relación de fronteras que esos grupos detentan y mediante elementos y significaciones de sus contenidos culturales que ellos pretendan afianzar o promover. Sin embargo, la etnicidad además es un sistema de valoraciones que guarda estrecha relación con la racialidad, puesto que se basa en lógicas sobre herencia y compartencia, ahora no de elementos biohereditarios, sino culturales de ciertas prácticas. Empero, esa naturaleza cultural continúa escondiendo valores como lo heredado, lo transmisible y lo superior-inferior, en un claro proceso de

eufemización que a veces sitúa los elementos étnicos en detrimento de los raciales. En consecuencia, la etnización es una forma de invocar y hacer converger factores culturales, de territorio y origen común basados en una idea de etnicidad, entendida como la expresión de ese sentimiento. El proceso de etnización, la mayor de las veces, se construye políticamente con intereses diversos sobre todo en una coyuntura de reclamo y demandas por un tipo de reconocimiento. El mismo deriva, no en todos los casos, en relaciones de dominación y violencia simbólica en la medida que formatea identidades sociales bajo el rótulo de la etnicidad y su irreductible alusión a lo originario.

La definición y precisión sobre lo étnico, la etnicidad y los procesos de etnización aquí son útiles para este trabajo porque me ayudan a analizar la manera como a partir de la coyuntura etno-política en la Costa Chica, un conjunto de organizaciones civiles, sectores de la academia y actores institucionales afianzan modelos de etnización en el marco del proceso de la demanda por el reconocimiento de los pueblos “negros” como sujetos colectivos de derecho. Identifico este proceso a partir del modelo de etnización ya que haciendo alusión a un origen común (africano), a una condición social (invisibilización) y a una realidad territorial (los pueblos negros de la costa) se promulga la idea de que, en efecto, las comunidades de la costa y sus pobladores se identifican y comparten esos orígenes, condiciones y realidades. Todo esto además, cohesionado con una fuerte imputación racial sobre la “negritud”. Desde luego, estamos ante procesos que yo llamo “etnización racializada” en la medida que se trata de formas de desplegar modelos de etnización con una concepción racial de fondo y reafirmados por la pretensión de rotular cada práctica, expresión y organización cultural bajo la etiqueta de lo “africano”, entendido esto como una condición racial. No obstante, reitero que este trabajo se centrará mayormente en el análisis de las relaciones raciales y las formas de racialización que estas adquieren en el contexto de los procesos de socialización familiar y exo-familiar en el Ciruelo. Sin embargo el debate sobre la coyuntura etnopolítica de la referencia, es importante puesto que constituye el contexto inmediato en el cual las poblaciones de la costa están relativamente circunscritas.

Para concluir esta parte, quisiera mencionar que en el Ciruelo, las relaciones raciales pasan por procesos de racialización y etnización que no derivan siempre en relaciones opresivas ni en racismo, entendido como una relación de dominación y de poder. Sin embargo, las racializaciones y etnicaciones implican grados distintos de desigualdad a nivel

cotidiano, de los contextos locales y de las experiencias personales e intersubjetivas de los miembros de las familias. Las relaciones raciales tienen en este contexto una tendencia a estar en una tensión ambigua entre, por un lado, aspectos ligados al orden cultural y la clase-estatus social, característica ésta muy recurrente de las formaciones raciales y del racismo en América latina según Wade (2006). Y por el otro, esas relaciones puntualizan aspectos fenotípicos claves como el color de la piel y las tonalidades del mismo, las formas del cabello, los labios, la nariz y la morfología facial en general. De modo que la cuestión de la apariencia también genera un proceso de etiquetaje que algunas veces estriba en estigmatizaciones con las cuales las personas lidian e intentan desprenderse.

En ese sentido, los trabajos de tradición francófona sobre racismo me son útiles para realizar este estudio en la medida que, sin negar el hecho de que en las regiones latinoamericanas la tendencia a definir racismo como un fenómeno basado en diferencias culturales es común, advierten el hecho de que dentro de las relaciones cotidianas e incluso los nacionalismos; los atributos físicos, y en general, elementos biologicistas de la apariencia, siguen siendo móviles de racismo y articulan jerarquías y relaciones sociales que pasan como lo hemos visto, por la naturalización y la clasificación. Considero que uno no puede negar que, por ejemplo, el color de la piel y la forma del cabello en el Ciruelo, como se verá en capítulos siguientes, son elementos alrededor de los cuales se articulan relaciones a veces racistas y otras racializadas. El color de la piel, un elemento físico y biológico, adquiere relevancia como marcador e identificador social respecto del cual subsisten representaciones negativas. De acuerdo estoy con que esas representaciones negativas asociadas al color son construidas históricamente mediante mecanismos discursivos que fijaron imágenes como, por ejemplo; que todo negro era esclavo y todo esclavo era negro, por lo cual el negro es pobre y el pobre es negro (Guillaumin, 2010 [1992]). Sin embargo, el color de la piel es un rasgo visible, innegable y un elemento de identificación el cual en sí mismo no es relevante, no es ni positivo ni negativo *per se* pero que, en palabras de Goffman (1995) es portador de información social –información social elaborada socialmente- que en muchos casos se busca “encubrir” o atenuar en los momentos mismos de la interacción debido a que se asocia con ideas negativas y estigmatizaciones para ciertos contextos.

En razón de lo cual, estudiar relaciones raciales en el marco de procesos de socialización en un pueblo como el Ciruelo es pertinente debido a que permite indagar sobre

la manera en que todas estas categorías reseñadas anteriormente, aterrizan y se encarnan en interacciones estrechas como las que se establecen en las familias a través de esos procesos de socialización. Igualmente, el análisis de los procesos de socialización permite darnos cuenta de que en efecto, la dimensión racial y los elementos de este tipo aún son relevantes para la conformación de relaciones personales y sociales que desembocan en diferencias y desigualdades. Esto pone bemoles a las afirmaciones y a la creencia generalizada de que las desigualdades en México como en América Latina están inscritas en fuertes diferencias de tipo cultural, educativas y de clases, negando la existencia de que aspectos raciales en su acepción lingüística más cercana: lo biológico-racial, aún son relevantes a la hora de la constitución de esas desigualdades. El énfasis en que las desigualdades son de tipo cultural es una forma de negar/ocultar el racismo en muchas sociedades (De la cadena, 2000). Por consiguiente, si uno es capaz de mostrar que a través de las experiencias subjetivas recurrentes y rutinarias en los procesos de socialización familiar, la dimensión racial está presente y articula relaciones, entonces definitivamente habrá hecho un aporte al des-encubrimiento del racismo como proceso que se fomenta desde las instituciones sociales como las familias en una relación compleja con los dispositivos sociales e ideológicos que el Estado promueve a través de la educación, los medios de comunicación, políticas públicas y programas de gobierno que llevan muchas veces implícitamente, el germen del racismo.

IV. Aspectos metodológicos: enfoque, limitaciones y alcances.

Este estudio se planteó bajo una perspectiva cualitativa de la investigación según la cual, de acuerdo con S. J Taylor y R. Bogdan (2001) se producen datos como forma de conocimiento descriptivo e interpretativo a través de las palabras y conductas observables de las personas en sus contextos particulares. Para abordar la problemática de investigación y el estudio con las familias empleé la etnografía como enfoque y método puesto que me permitió establecer relaciones cercanas con los sujetos-objetos de estudio –las familias–, y construir un conocimiento subjetivo, sistemático, situado y reflexivo (Dietz, 2011) sobre el estudio de los procesos de socialización en las familias y las relaciones raciales. Entiendo la etnografía en cuanto a método como “el proceso de documentar lo no documentado basado en el trabajo de campo y la subsecuente elaboración de registros y del diario de campo” (Rockwell, 2009). Así mismo, de acuerdo con Geertz (1991) comprendo la etnografía también como un enfoque de investigación que implica una especie de descripción densa

para dar cuenta de una multiplicidad de estructuras complejas que pueden estar superpuestas y al tiempo no son explícitas, como lo son los procesos de racialización y etnización presentes en los procesos de socialización familiar y local. En razón de ello, este trabajo busca hacer una aproximación analítica, interpretativa y crítica sobre los procesos de socialización familiar inscritos en un contexto regional donde la dimensión racial conforma relaciones que la mayoría de las veces, no se reconocen como relaciones raciales pero que uno advierte la presencia de procesos de racialización en ellas. Parto de una concepción amplia de la etnografía donde me preocupó además de reflexionar sobre cómo se construye y genera conocimiento a partir del encuentro y el diálogo junto con otros en campo (Dietz, 2011), por lo que la perspectiva etnográfica aquí propuesta no se reduce sólo al trabajo de campo y al registro de indagaciones, sino que se entrecruza con el análisis y la reflexión de mi papel como investigador en el campo y las formas de construir relaciones con las personas.

Este trabajo se realizó con varias familias de la localidad del Ciruelo. Llegué a ese lugar por recomendación del exparroco de la localidad quien construyó relaciones de solidaridad con muchas familias del pueblo. Me puso en contacto con una de ellas y esa fue la principal razón por la cual elegí al Ciruelo para trabajar, es decir, una razón práctica y de dinámica del trabajo de campo, en la medida que el mismo lo conduce a uno a instalarse y ubicarse en lugares para trabajar. La otra razón por la que después confirmé que el Ciruelo era un lugar adecuado para trabajar procesos de socialización familiar y relaciones raciales fue que en el pueblo se habían hecho varios trabajos antropológicos y las personas estaban relativamente familiarizadas con los investigadores. Trabajos como el de Díaz (2003) sobre parentesco y el de Castillo (2000) sobre estereotipos y el papel de los mismos habían sentado precedentes para trabajar ahí. Igualmente, el Ciruelo había sido sede de encuentros de pueblos “negros” celebrados de manera relativamente continua en la región organizados por el padre Glyn, quien fue pionero de las iniciativas de rescate y reconocimiento de la población “negra”. En el pueblo además, tenía sede la Organización México Negro A. C. una de las primeras organizaciones que trabajó con el tema de la “negritud”. Todos estos factores contribuyeron a que eligiera al Ciruelo como lugar para trabajo de campo. Por último, se trata de una población mayoritariamente afrodescendiente, donde hay grupos de indígenas mixtecos y población mestiza, con unas divisiones de clase marcadas, por lo cual, estudiar relaciones raciales era un reto plausible en ese contexto.

Procuré trabajar siguiendo la siguiente ruta metódica: elegí una familia central en la cual me hospedé y viví todo el tiempo del trabajo de campo con ellos⁵. En ella realicé observaciones e indagaciones que me sirvieron para contrastar con el trabajo con otras familias. La familia de la señora Flavia y el Sr. Torres está conformada por 4 hijas y una sobrina que ha sido criada como si fuera su propia hija. La madre de la joven vive en el norte y esta fue criada por su abuela materna –hermana del Sr. Torres- y posteriormente por este y su señora esposa. La hija mayor del matrimonio se encuentra en los Estados Unidos trabajando hace algunos años ya, no puede regresar porque migró sin papeles y recientemente se ha vuelto muy difícil el cruce de la frontera, como me contaba la madre cuando me hablaba de ella. La sobrina y la hija menor, Gloria y Flor contemporáneas en edad, van a la escuela preparatoria superior CECYTE (Centro de Estudio de Ciencia y Tecnología) con sede en el Ciruelo. Otra de las hijas –Mariana- tiene 22 años y va al tecnológico de Pinotepa en el cual cursa contaduría pública. Por su parte, Rosario, la segunda de las hijas de doña Flavia y el Sr. Torres terminó administración en el Tecnológico de Pinotepa y actualmente busca empleo para apoyar con el sustento del hogar. La familia tiene casa propia, la cual construyó el señor Torres en un solar que su difunta madre le cedió para que conformara su familia.

Procuré involucrarme en las dinámicas cotidianas de esa familia, siguiendo sus rutas en el pueblo, sus rutinas diarias y sus preocupaciones cotidianas. Por medio de esa familia fue trabando relaciones de amistad con otras, hasta que me permitieron ir a visitarles, hacer entrevistas y trabajar con ellas. En ese sentido, construir la relación con las personas con que trabajé fue un proceso compartido. Hice explícito mi interés de investigación a la vez que procuré generar en las personas un proceso de reflexión recíproco respecto de temas como la discriminación y la manera como se producen desigualdades a nivel local y regional. Ese ejercicio fue particularmente enriquecedor puesto que me permitió reflexionar sobre el modo en que el compromiso en la investigación es principalmente con las personas con que se trabaja y no debe derivar necesariamente en militancias pero sí en respeto y reciprocidad en la construcción de ese conocimiento.

Realicé principalmente registros de observaciones sobre actividades, rutinas y ocupaciones de las familias a través de la convivencia con sus miembros. Empleé la técnica de las entrevistas informales, la mayoría de ellas sin grabadora, pues me di cuenta que al

⁵ Ver en el capítulo 2 una profundización sobre las familias de trabajo. En especial recomiendo el relato etnográfico: semblanza de una familia del Ciruelo: el día de la matanza.

preguntar sobre temas como las relaciones padres-hijos, relaciones entre hermanos, relaciones maritales, etc., con el fin de indagar en cuál de esos ámbitos se manifestaban aspectos racializados, las personas se cohibían al ver el grabador. Lo que me llevó a concluir por ejemplo, que el tema del racismo y las relaciones raciales presente en las socializaciones sigue siendo un tema espinoso y tabú para la mayoría de las personas, sobre todo cuando se indaga por el mismo en contextos privados y herméticos como la familia. Durante el registro de observaciones directas y observaciones participantes me centré básicamente en las interacciones personales que tenían lugar dentro del marco de rutinas cotidianas en las familias y en el pueblo con el fin de desentrañar aspectos de esas interacciones que tuvieran que ver con relaciones raciales y aspectos étnico-raciales. Para ello, atender a las conversaciones, las pláticas casuales, el modo como se entablaban relaciones entre las familias, etc., fueron los principales aspectos en los que me enfoqué para realizar la etnografía que se propone en este trabajo.

Con respecto a las familias, debo decir que nunca pude trabajar con todos los miembros de las mismas a través de entrevistas grupales, por ejemplo, o en una plática donde estuvieran varios de ellos, a excepción de cuando se trataba de pláticas corrientes sobre cualquier tema que se daban en el marco del encuentro diario o las visitas. No pude hacerlo porque al preguntar sobre cosas como: la relación con los hermanos, cómo fue que se casó con su esposo, que tipo de diferencias más frecuentes han tenido con los padres o hermanos, en muchas de las respuestas había temas espinosos que no se podían tratar de manera desprevenida y en grupo. Para obtener información de ese tipo primero fue necesario establecer y construir relaciones de amistad que tomaron cierto tiempo y luego, indagar sobre ella en conversaciones informales y corrientes la mayoría de las veces, por lo cual, la entrevista no fue acorde a este tipo de temáticas, más bien el empleo de la conversación, la plática y el recuento de experiencias resultaron más adecuadas. Esas conversaciones y entrevistas informales hacen parte de la etnografía general de este trabajo.

La mayoría de las veces experimenté un silencio cuando se trataba de determinar referencias a la cuestión racial en las familias. Ese silencio contrastaba con las múltiples alusiones sobre aspectos raciales que empezaban a aparecer cuando indaga por esos temas en contextos más públicos como el pueblo, las fiestas, los barrios, etc. En contraste esos aspectos surgían de manera espontánea en las conversaciones a través de comentarios jocosos, chistes,

bromas o insultos muchas veces, así como también por formas de exclusión sutiles o directas en ciertos contextos como los convivios que se realizaban en algunas familias y la membresía o no para ciertos espacios o asociaciones locales⁶.

Uno de los logros que tuve durante la realización de este trabajo fue la estrecha relación de confianza que pude construir con las personas que trabajé. Las relaciones se daban de manera espontánea y en el marco del respeto y el afecto, hasta llegar a compenetrarme afectivamente con muchas de esas personas. Además de eso, otro logro fue la riqueza de las escenas etnográficas que pude documentar, así como la profundidad e intimidad de muchas conversaciones.

En cuanto a las limitaciones, el tiempo de trabajo de campo un poco reducido para las ambiciones de este trabajo me impidió adentrarme más en algunas cuestiones que me parecieron fundamentales y de las que solo tengo información superficial, una de ellas estriba en la examinación de procesos de socialización en familias donde uno o varios de sus miembros son homosexuales. Las relaciones de género aunque muy marcadas en las socializaciones familiares, son un tanto diferentes cuando se tratan de personas con identidades sexuales diversas, como en el caso de la homosexualidad en el pueblo, la cual parece ser muy común pero no sé exactamente qué tiene de específico o no la socialización a nivel de las familias donde se dan identidades de género diversas.

Otra limitación es estudiar un poco más la relación entre cuestiones de Clase-estatus social y elementos raciales con familias “ricas”. No tuve tiempo de trabajar con las llamadas “familias ricas” del pueblo, debido a que era un poco más difícil acceder a ellas y porque el trabajo con las otras familias en materia de registros de conversaciones, observaciones y reflexiones, así como también de actividades en las que me involucraba por el simple hecho de estar ahí, me impidieron hacerlo.

Esta tesis se divide en cuatro capítulos. En el capítulo 1: El Ciruelo: Encuentros, contextos y actores sociales. Hacia una delimitación del terreno de campo” pretendo mostrar una panorámica general sobre el contexto del pueblo, seguidamente reconstruyo un poco su historia, introduzco la discusión sobre la movilización política alrededor del contexto de lo “afro” en la Costa y finalizo con una aproximación etnográfica y discusión sobre el racismo

⁶ Ver en el capítulo 4 el apartado sobre el así llamado “Jet set” del Pueblo que hace alusión a una elite local que celebra eventos y fiestas privadas donde la diferencia de clase se entrecruza con la diferencia racial.

cotidiano. En el capítulo 2 “Procesos de Socialización y familia; confluencia y divergencias de perspectivas sobre la familia negra y la socialización” defino el concepto de socialización basándome en discusiones teóricas al respecto. Posteriormente, delinee la manera en que esos procesos se dan concretamente en el Ciruelo, mostrando con ejemplos etnográficos cuales son los principales mecanismos y tipos de socialización en los contextos familiares. Paso luego a debatir el concepto de familia y negritud a la par que doy un perfil sobre las familias con las que trabajé para preguntarme de qué manera se puede describir antropológicamente a las familias el Ciruelo, si como “negras”, como costeña o como mexicana. En el capítulo 3 “Procesos de racialización y etnización en las relaciones sociales dentro de la socialización familiar y local” presento gran parte de la etnografía sobre socialización y relaciones raciales. Divido el capítulo en dos partes: la primera trata sobre la dimensión implícita de los procesos de socialización. Aquí hago referencia al modo como ocurren procesos de racialización de manera concreta en contextos interiores de las familias. En la segunda parte, enfatizo sobre esos mismos procesos de racialización añadiendo el análisis de formas de etnización en contextos exo-familiares tomando el ejemplo de dos fiestas: la festividad de la reina de los Charros y la fiesta de “todo santos”. El capítulo 4 “El estatus/clase y la socialización de género a partir de formas de racialización de las relaciones sociales. Entrecruzamientos entre raza, clase y género en la socialización”, me interesa analizar la manera como la clase y el género se socializan abiertamente como parte de una dimensión explícita en los procesos de socialización y se entrecruzan con los aspectos raciales para generar racializaciones y des-racializaciones de clase y de género. En ese mismo orden, exploro los procesos de sexualización de género, centrándome en las sexualidades masculinas y analizando las figuras del “Puto” y el “Mayate” como figuras donde las representaciones raciales de la sexualidad atraviesan las identidades sexuales diversas como la homosexualidad.

Posteriormente, presento algunas consideraciones y reflexiones a manera de conclusión con las cuales finalizo este ejercicio etnográfico sobre procesos de socialización y relaciones raciales.

CAPÍTULO 1

El Ciruelo: Encuentros, contextos y actores sociales. Hacia una delimitación del terreno de campo.

Introducción

El interés por las poblaciones “negras” en México ha suscitado la producción de un cuerpo considerable de trabajos de distinta índole, apuestas sociopolíticas y temáticas diversas. Algunos de esos trabajos insisten en señalar la presencia y continuidad de este grupo social en el territorio nacional, así como también la subsistencia de rasgos culturales “propios” que le proporcionan una “identidad” reconocible y reconocida (Campos, 2005, Correa, 2005, Castillo, 2000, Díaz, 2003, Ruiz, 2006). Otros, hacen hincapié en el papel fundamental que jugó la población de origen africano en la conformación del Estado en contraste con la situación “desaventajada” y de abandono en la que se encuentra hoy día (Flores, 2006, Beltrán Aguirre, 1946, 1994, Martínez Montiel, 1992). Otra línea de esos trabajos considera que la población “negra” en México ha desaparecido en continuidad con los estudios de Aguirre Beltran (1958) quien sostenía que estas poblaciones se disolverían con el Mestizaje en la región (Lewis, 2000). De la misma manera, las opiniones, enfoques, acciones y actores que participan en el debate relativo a “lo afro” en México revelan, en ocasiones, un franco choque de rieles cuando de perspectivas y conclusiones se trata, sin embargo, también existen unas agendas más o menos solidarias⁷. Lo que sí conforma

⁷ Me refiero aquí al debate interno que existe entre varias organizaciones civiles que trabajan alrededor del tema del Reconocimiento de los pueblos negros en la Costa Chica. Una facción de las mismas está en contra de que se patente el adjetivo “Negro” para identificar a la población, empleando el de Afromexicano como categoría administrativa y pública según acuerdo tomado en el Encuentro de Pueblos Negros, realizado en Charco Redondo, Oct. 2011. La otra facción impulsa la iniciativa nominalista de lo “negro” para la identificación aseverando que las personas de la región se autodefinen comúnmente bajo esa categoría. Otros aspectos en los que existe disenso tienen que ver con la conformación de redes de trabajo alrededor del tema de lo afro con diversas perspectivas. Así, por ejemplo, algunas organizaciones siguen en la lógica de la promoción y recreación cultural de la población afromexicana, celebrando Encuentro de la Tercera Raíz los cuales congregan a interesados en el tema provenientes de distintos sectores nacionales y extranjeros, mientras otras se encuentran más avocadas a la realización de Foros de carácter semiprivado alrededor del tema del reconocimiento constitucional de los pueblos Negros como sujetos colectivos de derecho. Sin embargo, el tema del reconocimiento, tanto en su acepción jurídica-legislativa como en materia social y política es una apuesta común que congrega a la mayoría de las organizaciones.

relativamente una especie de “consenso general” es que en la actualidad las poblaciones “negras” se encuentran inmersas en procesos sociales que les atañen y que sólo pueden ser abordados desde una perspectiva dialógica y relacional. Aproximarse a las poblaciones “negras” y si se quiere, al estudio de relaciones raciales en relación con ellas, es asistir a una conjugación de varios factores a considerar, donde se generan relaciones particulares atravesadas por categorías como la clase, el género, el espacio, el territorio, las relaciones de poder y las conformación de apuestas etnopolíticas que hacen complejo su estudio y abordaje.

Así mismo, podría afirmarse que las preocupaciones centrales de los grupos sociales como el afrodescendiente están francamente alejadas de los intereses que académicos y/o activistas sociales tienen en sus agendas. De modo que, estudiar relaciones raciales circunscritas a contextos de procesos de socialización –objetivo principal de este trabajo–, implica cierto sesgo particular, mismo que asumo y hago explícito en esta investigación. No obstante, confrontar el análisis de procesos de socialización, con relaciones raciales en poblaciones “negras” permite comprender el modo en que histórica y materialmente, los significados sociales que atribuimos al comportamiento y a la reproducción cultural de ciertos grupos, incide en la manera en que estos son pensados y representados. En otras palabras, los procesos sociales que hacen posible alterar a una población como la afrodescendiente a partir de la lectura de sus diferencias racializadas, por ejemplo, hace posible la subsistencia de sistemas de desigualdades sociales y formas abiertas o sutiles de dominación.

En líneas generales, este capítulo trata de exponer de manera breve las características del lugar en que realicé mi trabajo de campo, deteniéndome en el contexto social y cultural en el que están insertas las familias y personas con que trabajé. Se hace énfasis en aspectos como la historia local del poblamiento de la localidad del Ciruelo y los procesos sociales particulares que han tenido lugar en el pueblo. De la misma manera, se habla un poco sobre el poblamiento de la región basado en fuentes históricas y en la memoria oral de los lugareños para presentar una síntesis sobre los actores, agentes y discursos relacionados con el tema del reconocimiento de los pueblos negros, mostrando la problemática alrededor de este proceso: la generación de mecanismos de reconstrucción identitaria que pretenden etnizar a una población como la afrodescendiente a partir de la mezcla entre procesos

etno-políticos y aspectos racializados. Igualmente, como parte de dibujar el contexto, se aborda el fenómeno del racismo cotidiano a partir del modo en que se entretrejen relaciones interétnicas entre los afrodescendientes y las poblaciones indígenas y mestizas, lo cual revela un sistema de apreciaciones y prácticas rutinarias que muestran, en definitiva, que el racismo es una de las realidades del pueblo y la región. Esto último es importante debido a que, paradójicamente, la existencia del racismo puede explicar la ausencia de movilizaciones sociales más numerosas alrededor de “la causa afro” y el hecho de que, en últimas, los afrodescendientes estén más preocupados por lidiar con el racismo que en procesos de reconocimiento. Por lo tanto, las preguntas que dirigirán este capítulo van en dos líneas: las primeras tienen que ver con la identificación o no de la Costa Chica, en específico del Ciruelo, como un pueblo “negro” o como algo distinto a ello (un pueblo costeño-mexicano); el papel que juegan las organizaciones civiles en esa tipificación y las emulaciones o no de esos procesos a nivel de las socializaciones familiares. Las segundas tienen que ver con las formas en que se expresa el racismo sistemático y cotidiano como parte de las relaciones entre los afrodescendientes y los otros grupos de la zona y cómo ese racismo y las maneras de lidiarlo son una forma de “identidad” para las comunidades de la costa chica, incluyendo a los pueblos “negros”, en el sentido de que es la vivencia del racismo aquello que tienen en común (aquello que identifica) estas poblaciones (Hoffmann, 2006).

1.1 Breves apuntes monográficos sobre El Ciruelo.

La primera vez que visité el Ciruelo me dio la impresión de llegar a un lugar donde el tiempo se detuviera en el aire cálido y en los ojos de su gente morena. Después de atravesar una carretera que serpenteaba como víbora en el suelo, me topé con un letrero que decía: “Bienvenidos al Ciruelo”. A 50 minutos en automotor, desde Pinotepa Nacional hacia Cuajinicuilapa, Guerrero; de suroeste a noroeste, la desviación que conduce hasta el Pequeño poblado de unos 2.215 habitantes, consta de 4 kilómetros de una carretera llena de baches y que se pierde entre la espesura del verde pálido de vegetación caducifolia característica de la zona. La superficie del Ciruelo abarca unas 6.443 hectáreas y su régimen de propiedad agraria es el ejido, según conteo y encuesta del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en su registro del 2010.

El poblado se encuentra ubicado en la denominada zona de la “llanada” o los “bajos”, a unos 20 metros sobre el nivel del mar. Esta zona de la “llanada” es una franja costera que colinda con el océano pacífico, la parte más baja de la orografía accidentada de la sierra madre oriental y sus elevaciones que oscilan entre los 700 a 2000 metros sobre el nivel del mar. De igual forma, los pueblos como el Ciruelo, que hacen parte de esta zona, están habitados mayoritariamente por población de origen africano, por lo cual son denominados usualmente como “pueblos negros” de la región⁸.

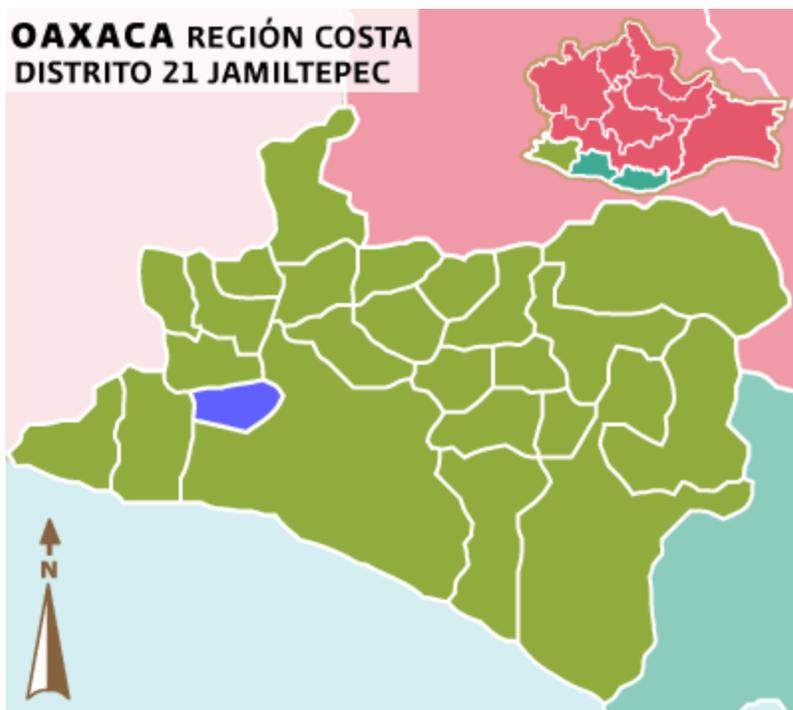
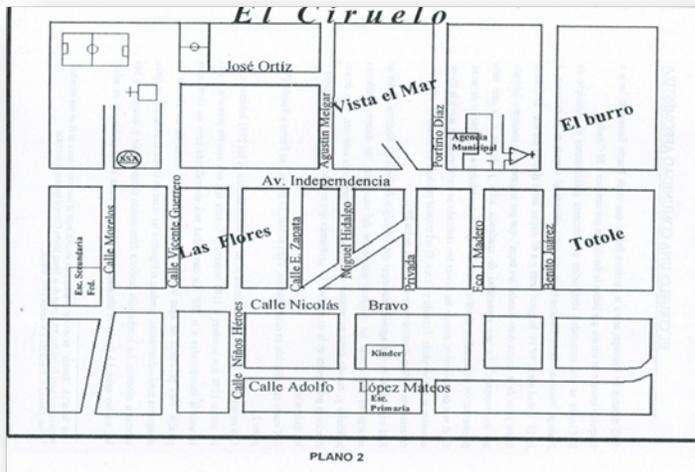


Ilustración 1. Ubicación del Ciruelo ver parte Azul del mapa.

⁸ Aclaro aquí que la denominación común como “pueblos negros” obedece a una categoría de uso coloquial la cual empleo en este apartado. Sin embargo, es objetivo de este trabajo analizar esa categoría al situarse en la convergencia entre: 1. trabajos académicos que recalcan la negritud de estos pueblos (Aguirre Beltrán, 1958, 1971; Moedano, 1974, 1997; Martínez Montiel, 1997; Vinson III y Vanght, 2004; Velázquez y Correa, 2007). 2. Trabajos que contradicen un poco lo anterior señalando más bien el carácter indígena, mestizo y pluriétnico de la región (Tibón, 1981; Flanet, 1977; Hoffmann, 2006, 2007). Y 3. Categorías administrativas recientes que adjudican lo “negro” a estos pueblos como mecanismo de identificación, aunado a esfuerzos de organizaciones civiles en la zona que demandan el reconocimiento y la visibilización de los pueblos “negros” de la región y el país. En ese sentido, la noción de pueblo negro es algo que hay que contextualizar y cuestionar. Hay dos niveles: uno que tiene que ver con una calificación oficial reciente, a modo de categoría administrativa (como hay pueblos indígenas, ahora hay pueblos negros); y otra que obedece a una calificación más difusa, general y popular de un pueblo donde hay gente negra.



Mapa del Ciruelo. Tomado de Castillo

El Ciruelo hace parte de las más de 30 agencias municipales y de policía que pertenecen a la jurisdicción de Pinotepa Nacional adscrita a su vez al distrito 21 de la región Costa: Jamiltepec. El pueblo es uno de los más grandes y antiguos de la jurisdicción pinotepense con más de 60 años de fundación. A mediados de

Mayo, las lluvias torrenciales hacen crecer el caudal de los arroyos y vuelven intransitables muchas de sus vías, sin embargo, las temperaturas elevadas son una constante en el lugar, donde un sol inclemente se deja sentir con todo su vigor y, en tiempos de sequía, el terreno se vuelve árido y agreste. Algunas zonas de la localidad son arenosas, por lo cual, según acuerdo interno en asamblea, este mineral se vende a personas externas para construcciones. El pueblo anteriormente se regía por “usos y costumbres”, como lo recuerdan las personas de más edad, sin embargo, desde que se conformó como agencia de Pinotepa, la mayoría de las decisiones importantes, como el manejo del presupuesto y recursos, así como las formas de administración de justicia se toman desde la cabecera municipal, razón por lo cual, muchas de los procesos normativos internos y las dinámicas organizacionales del lugar han ido desapareciendo. Anteriormente, por ejemplo, el pueblo estaba conformado por una asamblea de principales y notables que eran elegidos de entre los barrios para tratar problemas relevantes como: el trazado de rutas y caminos, la distribución de tierras, las sanciones pecuniarias para quienes cometieran algún delito, etc.

La localidad del Ciruelo se halla un poco al Noroeste de la cabecera municipal. El Ciruelo limita al sur con el mar del océano pacífico, al norte con la sierra madre oriental y los municipios de Estancia grande, Cortijos, Rancho Nuevo. Al oeste con Santo Domingo

⁹ Se trata de una figura de administración política-jurídica reconocida por la constitución del Estado de Oaxaca que intenta legitimar formas propias de regencia al interior de ciertos municipios y comunidades de acuerdo con sus sistemas normativos consuetudinarios. Sin embargo este sistema es variado, multimodal y adquiere especificidades de acuerdo a los contextos comunitarios donde se aplique. De la misma manera no está exento de contraer formas conflictivas que ponen en tensión el ejercicio de la ciudadanía de manera diferenciada. (Hernández Díaz, 2007)

Armenta, Callejón de Rómulo y Tapextla. Al sur-este con Corralero. Otro de sus puntos de colindancia son La agencia o localidad del Lagunillas, Lo de Soto y Lo de Candela, un poco al Noroeste.

Según datos de la Consulta para la Identificación de las Comunidades afrodescendientes de México, realizada por la Dirección de participación y consulta indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) durante el 2011 y expedida en el 2012, el Ciruelo se auto-adscribe como pueblo “negro” a favor del Reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes” y cuenta con una población mayor por género del 61% mujeres y el 39% hombres. Así mismo, de acuerdo a la información del Consejo Nacional de Población (CONAPO), existe un 22% de analfabetismo en población mayor a los 15 años y un 48.5% de población mayor de 15 años sin terminar la primaria. Existe un 25% de viviendas particulares sin drenaje, un 2.6 % de viviendas sin energía eléctrica, un 32.0% de viviendas particulares sin agua entubada dentro de esas viviendas, un 16.6% de viviendas con piso de tierra y un 1.3% de niveles de hacinamiento en viviendas. Con un índice de marginación de -0.2% y un grado Alto de Marginación.

Índice de marginación a nivel localidad. CONAPO 2010.

Nombre de localidad	Población de 15 años o más analfabeta	Población de 15 años o más sin primaria completa	Porcentaje de viviendas particulares sin drenaje ni excusado	Viviendas particulares sin energía eléctrica	Viviendas particulares sin agua entubada en el ámbito de la vivienda	Viviendas particulares con algún nivel de hacinamiento	Viviendas particulares con piso de tierra	Viviendas particulares sin refrigerador	Índice de marginación 2005	Grado de marginación 2005
El Ciruelo	22,4	48,6	29,9	2,6	32,0	1,3	16,7	28,2	-0,2	Alto
El Tamarindo	39,2	74,8	55,0	10,5	12,8	1,9	28,2	35,0	0,7	Alto
El Vizcaino	6,3	25,0	33,3	0,0	100,0	1,6	16,7	33,3	-0,3	Alto

Los puntos de referencia importantes para las personas de la localidad son: el centro del pueblo, conformado por la calle principal que lleva hasta la iglesia, aún en remodelación, el edificio de la agencia municipal, la biblioteca y el salón de usos múltiples. En la calle principal (avenida Independencia) se encuentra la miscelánea Denia, la tienda del Sr. Marcelo (venta de gasolina) y el centro de salud. Igualmente, a la entrada principal del pueblo, un poco alejado del mismo, se encuentra la colonia Mixteca del Tamarindo con 30 años aproximadamente de haberse formado como parte de una concesión de tierras del rancho y

ejido El Tamarindo, propiedad de José Baños, uno de las personas más influyentes, no sólo del pueblo, sino también de Pinotepa Nacional. Seguidamente, se encuentra la escuela secundaria Narciso Mendoza y el “palo del Chisme”, un sitio significativo para la socialización en la localidad. Al sur-oeste se encuentra el panteón del pueblo cerca del arroyo; la cancha de futbol del zapote, cerca del viejo ojo de agua “la Mina”, el corral donde se realizan los jaripeos en tiempos de fiesta y un poco más allá, el bañeario: la Mina. A un costado del Panteón, un templo de la comunidad de religiosos de los testigos de Jehová. En la parte sur-oeste se encuentra el barrio del Chivo, cuyos habitantes quieren cambiar el nombre por el del “vista al mar”, detrás del puesto de salud; el “pasajuego”, una cancha donde se juega pelota mixteca y una cancha de futbol. Un poco al noroeste, detrás de la iglesia del pueblo, se encuentra el barrio del Burro, la Escuela de nivel medio-superior o preparatoria El CECYTE con pocos años de fundación y la salida hacia Santo Domingo Armenta, donde se encuentra “la cruz del Carmero”. Luego se hallan los barrios El Totole y Las Flores, donde tienen sus domicilios algunas de las personas más ricas en el pueblo. Por último cerca de éste se hallan las escuelas primarias matutina y vespertina Venustiano Carranza y Niño Proletario. Todas las escuelas se encuentran incorporadas a la SEP. Más allá de la salida hacia Santo Domingo se ubican los ejidos el Vizcaíno y la Canoa, actualmente habitados por personas descendientes de comunidades indígenas aledañas al Ciruelo y campesinos de otras partes de la región.



“La casa de la vieja” y la “peña”. El Ciruelo.

Otros puntos de referencias y ubicación importantes en la localidad son también: la zona de las “playitas” donde existen varios encierros de ganado, la zona del Camarón cerca a la laguna que forma parte del pueblo y que se vierte toda en el mar dentro de los territorios de pueblo vecino Corralero, el palo de Lima, antes de llegar al Camarón, el valle del Metate, una llanura plana apta para el cultivo de la milpa y la cría de ganado; varias pozas de agua como: poza de agua El Liro, Las palmitas, pozo el Agogó, la Mina y el zapote, donde las mujeres más adultas del pueblo refieren que iban a lavar la ropa y a sacar agua para beber cuando aún no contaban con agua semi-entubada como ahora. Más allá de la zona del Camarón, donde existen yacimientos y ruinas de antiguas civilizaciones mixtecas, asunto que ha hecho del lugar un sitio para el saqueo durante varios años, está la famosa “casa de la vieja” y la “peña”. Se trata de una cueva ubicada a las orillas del mar, donde se organizaban peregrinaciones conformadas por gente del pueblo e indígenas mixtecos que descendían de varios poblados aledaños, para rezar en tiempo de sequía y pedir la lluvia. En la memoria de muchas personas con la que conversé existe este recuerdo muy vivo. La cueva por lo demás, es objeto de muchas leyendas que se centran en la figura de una mítica mujer anciana, con aspecto de la “gente de antes”; como suelen referirse los mayores a los indígenas que vivían en la zona en tiempos prehispánicos. Esta mítica mujer vive en la cueva y resguarda un tesoro. La Peña es un peñasco de roca sólida que se adentra en el mar y que, en tiempo de marea baja, cuando el mar se repliega hacia sus adentros, puede escalarse.

La localidad cuenta con servicio de electricidad pero carece de agua potable. El abastecimiento del preciado líquido se hace a través de un mecanismo que consta de una bomba central que conduce el agua hasta las casas por medio de unas mangueras semi-subterráneas. El agua se almacena en cisternas y botes especiales para ello. La bomba funciona varias horas al día y se alternan los días en que se bombea agua a los diferentes barrios. Funciona con electricidad y cuando no hay fluido eléctrico, tampoco hay bombeo de agua. El pueblo carece de drenaje por lo que una de las principales afectaciones de salud más comunes, según reporte del personal del centro de salud, son las enfermedades del estómago, diarrea, alergias y enfermedades cutáneas. El centro de salud cuenta con un personal de cuatro personas: dos médicos, un enfermero, quien lleva más de veinte años de servicio en la comunidad y una enfermera. El centro de salud tiene una pequeña sala de espera, un consultorio, una sala de curaciones y un cuarto de enfermería. Según datos de la Encuesta Piloto de la Población Negra de la Costa Chica Oaxaqueña del Programa México Nación

Multicultural (PUMC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), encuesta realizada durante el 2011¹⁰, el 90% de la población del Ciruelo acude al centro de salud, el único en el pueblo; un 6% asiste a un médico particular y un 4% va con algún familiar. Sin embargo, en el pueblo subsisten formas de medicina tradicional como también médicos tradicionales a los que se les consulta de acuerdo al padecimiento que se presente, entre ellos existen parteras, sobadores, hueseros, curanderos y hierberos. Los más consultados son las parteras con un 37%, luego los sobadores un 27% seguidas de los curanderos un 22%. De esos médicos tradicionales un 49% son afrodescendientes que viven en la localidad y un 19% son indígenas.

La localidad cuenta con varios apoyos de programas de gobierno como Oportunidades, razón por lo cual, algunos días a la semana, las mujeres deben asistir al centro de salud para chequeos de salud de sus hijos, trabajos y oficios varios, como limpiar el terreno del centro de salud, algunas charlas y capacitaciones.

En el Ciruelo las casas son de adobe o tabique. No existen redondos en la zona pero según cuentan los pobladores más antiguos, antes podían verse casas de bajareque y barro en forma de redondos con una techumbre de palma real. Actualmente, existen varias casas con bajareque aunque sin forma redonda. La mayoría de las viviendas están construidas alrededor de solares en forma de cuadros donde el patio y la parte destapada del solar son compartidos por varias familias. La distribución de las casas y sus construcciones están hechas de acuerdo a lazos de parentesco, razón por lo cual, se aprecia la aglomeración de varias familias de un parentesco común en un solo solar.

Sin embargo, el alto flujo migratorio hacia el Norte, en especial hacia Carolina del sur, New Jersey y California ha generado que muchas construcciones en el pueblo sean suntuosas en comparación a la forma estándar de las viviendas, de modo que se aprecian casas de dos plantas con ventanales polarizados en azul o negro y fachadas amplias y lujosas, en contraste, con casas más modestas de un solo piso y con techumbre de tejas rojas. En ese sentido la arquitectura actual del pueblo obedece mucho al fenómeno de la migración y cómo a partir de este las fachadas y estilos de las viviendas cobran nuevas formas de erigirse. Según los avances de la Encuesta Piloto de la Población Negra en la Costa Chica, realizada por el programa “México Nación Multicultural” (PUMC) de la Universidad Nacional

¹⁰ Los resultados de esta Encuesta Piloto pueden consultarse en la página oficial del Programa México Nación Multicultural: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/>

Autónoma de México (UNAM), en el Ciruelo, 66% de las familias tiene uno o varios miembros de ellas en calidad de migrantes y un 34% refiere no tener familiares migrantes. De ese 66% de miembros de la familia en calidad de migrantes un 67% se encuentran en los Estados Unidos y un 33% al interior del país.

Las fiestas principales del pueblo obedecen a la celebración del santo patrón san Juan de la cruz, cuyos festejos tienen lugar del 22 al 27 de Noviembre, fecha en que se puede apreciar un fuerte flujo y dinamismo en la comunidad. Así mismo, las fiestas septembrinas en el marco del mes de la patria, adquieren una singularidad en el pueblo, provocando un ambiente de regocijo y convivencia entre sus ciudadanos. Las familias del pueblo en su mayoría, hacen parte de Hermandades locales¹¹, las más importantes son: la hermandad de san Juan de la Cruz, la Virgen de Guadalupe y la Virgen de la Jicarita, esta última estrictamente de carácter local. Se cuenta que hace poco menos de 20 años, en el barrio vista al mar, una imagen de la virgen apareció en el tronco de un árbol de jicara, a una mujer que padecía quebrantos de salud. Desde ahí se instituyó un culto particular, construyendo una pequeña capilla con altar y una mayordomía, pues se cree con fervor, que la imagen de la virgen ha realizado milagros entre los devotos fieles.

La mayor actividad económica de sustento en el Ciruelo es la cría de ganado vacuno, porcino y caprino en menor cantidad, así como también el cultivo del maíz, el ajonjolí y el coco. No obstante, pese a algunos casos particulares, la mayoría de la gente cultiva y cría para el autoconsumo, lo que hace que la producción no sea mayor a las dos o cuatro hectáreas de cultivos, para aquellos que tienen milpas. También se siembra Jamaica y frijol de forma muy irregular. Por su parte, la preparación del queso es uno de los fuertes productivos del pueblo. Existen varias familias que se encargan de comprar leche a los ganaderos, la cual venden a su vez a las “queseras” que emplean a varias personas en el pueblo para preparar queso, obtener suero y requesón, productos que se venden en la cabecera municipal y al interior del mismo pueblo. Igualmente, la venta de comidas es una actividad que genera recursos para el sustento familiar y es realizada casi exclusivamente por las mujeres quienes tienen una amplia movilidad y visibilidad en la vida comercial y social del pueblo.

¹¹ Se trata de organizaciones religiosas que se encargan de organizar y celebrar las fiestas a varios santos en el pueblo. En las comunidades con ascendencia africana en la costa es frecuente encontrar la figura de las Hermandades así llamadas en contraste con las Mayordomías que serían sus equivalentes en las comunidades Indígenas y Mestizas de la región. Ambas conforman todo un entramado de prácticas y rituales devocionales mezclados con el elemento festivo las cuales constituyen referentes de identidad en las comunidades.

En los grandes ranchos como el Tejaruco y el Apuro, se cría ganado que luego es enviado a Guadalajara o al norte para terminar de engordarlo y venderlo posteriormente. Aunque la mayoría de la cría de animales como el cerdo y las gallinas se hace en los traspatios, existen también granjas de cerdos y criadero de pollos que algunas familias, más o menos pudientes impulsan con el esfuerzo del trabajo de varios miembros de la familia, por lo que se tratan principalmente de negocios familiares.

Para concluir esta parte, como lo he mostrado de manera general, la organización y dinámica del Ciruelo resulta ser muy similar a la de otras comunidades rurales ubicadas en la región de la Costa Chica. Los elementos que hacen referencia a sus formas de producción, la organización socio-cultural, la distribución espacial del territorio, la reciente arquitectura de las viviendas, etc., no distan tangencialmente de lo que ocurre en otras poblaciones aledañas que hacen parte del abanico pluriétnico y multicultural de la región. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las condiciones actuales de la población del Ciruelo han sufrido una serie de cambios paulatinos por causa de la migración y de los continuos intercambios con otros pueblos de la región pero no se puede negar que dentro de esas similitudes subsisten y existen diferencias y particularidades propias las cuales asemejan el ambiente del pueblo con otros donde históricamente han habitado poblaciones con ascendencia africana en la zona. Por lo tanto, la asociación de lo “negro” es una construcción problemática y difusa que resulta de las apropiaciones y reinterpretaciones que hacen las poblaciones afrodescendientes, los otros grupos de la región, actores institucionales y organizaciones civiles.

1.2 “Dicen que venimos de la estancia”; apuntes sobre la historia del Ciruelo.

Se dice comúnmente entre los habitantes del pueblo que el Ciruelo lleva su nombre gracias a un árbol de Ciruela silvestre, amargas al paladar, que proliferaba en la zona durante mucho tiempo atrás. Otros, afirman que el Ciruelo se llama así gracias al paso de un general famoso, apodado el Ciruelo, que en las gestas revolucionarias, tuvo a bien reposar con su destacamento por esas tierras. Lo cierto es que, hoy día, escasean los Ciruelos y no hay mucha presencia de generales. En su defecto, existe un pueblo por el que se asoma día a día el resplandor de un sol quemante y la pujanza de una gente tan persistente como su sol. No existen versiones oficiales sobre la fundación del pueblo, sin embargo, la mayoría afirma

provenir del municipio vecino de la Estancia, lo cual resulta un tanto paradójico, debido a los muchos conflictos que los habitantes del pueblo han sus vecinos de la Estancia.

“Nosotros, los negros del pueblo pues... dicen que vinimos de la Estancia en cuadrillas a trabajar en los ranchos como vaqueros acá en esto que ahora es el Ciruelo. Los negros primeros llegaron a un rancho que se llama Lo de Castilla, ahí llegaron a trabajar, esos negros eran libres no eran esclavos. Los cimarrones poblaron esta zona. Llegaron por Acapulco hasta Cuaji de ahí se vinieron para acá, a todo esto que se ve por aquí”. (Conversación Informal, Pedro, el maestro de Historia. Nov. 30 de 2012)

El anterior fragmento forma parte de varias versiones dispersas en la memoria oral de las personas sobre el poblamiento del pueblo y la región. Inmediatamente se nota que, paralelamente al recuento sobre el modo en que el Ciruelo llegó a constituirse como poblado, se narra la travesía de los “negros”. Una vez más, esto indica que al menos, en una primera instancia, en materia de autopresentación, no sólo el Ciruelo, sino los pueblos de la llanada o los bajos son autoconsiderados como “pueblos negros”. De manera que, sin el ánimo de profundizar sobre la veracidad de las versiones, a continuación haré un breve recuento del poblamiento del pueblo teniendo en cuenta algunos apuntes históricos sobre la llegada de africanos y afrodescendientes a la Costa Chica.

En efecto, desde los estudios pioneros sobre las poblaciones afrodescendientes en México, se señaló que poco más de 250.000 mil negros en calidad de esclavos arribaron a la Nueva España a partir del comercio mercantil y esclavista que principalmente se abastecía de las regiones de África occidental y central (Aguirre Beltrán, 1946), así como también del continente asiático. Sin embargo, en la Costa Chica, principalmente en el Estado de



Dibujo sobre “la población negra en la Costa Chica. Tomado de CONEVYT

Guerrero, el comercio esclavista se desarrolló con gentes que provenían principalmente de Filipinas, Polinesia, Melanesia, China y la India, que arribaron a México por el Puerto de Acapulco en las Naos de china y las Filipinas (Velázquez y Correa, at. al 2007). Las y los africanos eran empleados para trabajar en grandes ranchos de la

zona en cultivos de algodón, vaquería, azúcar y otras especies que se daban en la región. Sin embargo, es frecuente la representación de los “negros” como capataces y vaqueros .

Por su parte, las poblaciones afrodescendientes se multiplicaron en el Puerto de Acapulco y llegaron a ser parte central en la dinámica de la creciente ciudad, ocupándose incluso de la atención del Puerto en ausencia de los gobernadores españoles, como lo señalan Velázquez y Correa (2007: 22). Paulatinamente, la población africana y afrodescendiente fue adquiriendo su libertad y mezclándose con personas provenientes de china y filipinas, así como también con indígenas americanos y, en menor medida, con españoles, hasta constituir, según el censo del puerto levantado en 1790, un grupo numeroso de pardos y “mulatos de todas las castas” (González Claverán, 1989, citado por Velázquez y Correa, 2007).

Aguirre Beltrán (1958), en su esbozo etnográfico sobre Cuaji, confirma que los descendientes de africanos y africanos llegaron a la zona por el Puerto de Acapulco, pese a las prohibiciones que la corona española hacía respecto al comercio esclavista, prohibiciones que señalaban que la introducción de “negros” en la Nueva España únicamente podía hacerse por el puerto oficial de Veracruz. De esa manera, tenemos que, por ejemplo; la población de Cuajinicuilapa, estudiada etnográficamente en la década de los 50’, en Guerrero, a unos 60 minutos de la localidad del Ciruelo, llegó al lugar desde Acapulco y provenía, en efecto, de la travesía transoceánica que había tenido lugar 300 años antes, desde el Norte y oriente de África hacia el puerto de Manila en Asia, para posteriormente desde ahí, arribar ilegalmente hasta el puerto de Acapulco en las naos chinas, por lo que muchos Negros fueron vendidos como “chinos” según algunas transacciones comerciales esclavistas (Velázquez y Correa, 2007: 24).

Sumado a esto, según fuentes históricas y de memoria oral de las personas de la región, a través de Puerto Minizo, cerca de pueblo de Collantes; fue un lugar por el cual también desembarcaron africanos a la región de la Costa Chica. Según versiones de la historia oral de personas en el Ciruelo; por ejemplo, se dice que algunos de los parientes son descendientes de “negros puros” que llegaron a la zona por Puerto Minizo cerca de Collantes, pueblo vecino del Ciruelo.

Sin embargo, el Ciruelo tiene aproximadamente 70 años de haberse fundado por dotación oficial de tierras por parte del departamento agrario el 18 de agosto de 1958. Se trató originalmente de una dotación de 6.000 hectáreas de tierras cultivables de las cuales cada parcela costó veinte centavos mexicanos (Castillo, 2000). El ciruelo hacía parte de un conjunto de ranchos que se extendían desde San Nicolás Tolentino en Cuajinicuilapa hasta Pinotepa. Los ranchos pertenecían a una propiedad conocida como La Mariscal del Castillo. Posteriormente, en las gestas revolucionarias, la propiedad pasó a manos de Juan Bautista Guillermo del Valle perteneciente a una familia poderosa de Pinotepa, la cual se marchó de la región en tiempos de la revolución, vendiendo a su vez aquellas tierras a un general de Pinotepa y este concedió, por venta parcial, parte de la tierra al recordado señor ganadero y rico José Baños. Durante la época de la revolución y el periodo posrevolucionario, la Estancia, pueblo vecino al Ciruelo y actual municipio autónomo, sobresalía de entre todas las rancherías y caseríos del lugar, por lo que se convirtió rápidamente en un punto de referencia para los viajeros y transeúntes. De modo que, muchas personas llegaron a lo que ahora es el Ciruelo trabajando como vaqueros en esos terrenos que algunos eran considerados baldíos, razón por lo cual, la gente se fue asentado en el lugar. Llegaban a la Estancia y de ahí pasaban a las tierras más adentro, la zona que colinda con el mar, lugar en donde se formó, casa a casa, familia por familia, el Ciruelo. Posterior, a la adjudicación de tierras que se hizo al Ciruelo por parte del departamento agrario durante el período de gobierno de Miguel Alemán y Adolfo Ruíz, se concedieron 4.000 hectáreas más a un poblado ejidal que se conoce como el Vizcaíno y que forma parte del Pueblo.

La formación del pueblo, no obstante, estuvo atravesada por conflictos agrarios y de propiedad. Algunos ricos hacendados de la zona que se adjudicaban la propiedad de las tierras tuvieron que ceder ante la demanda de los ejidatarios y los veredictos del tribunal agrario y terminaron concediendo a regañadientes, terrenos a los ahora ejidatarios. La mayoría de los hacendados son directamente de la élite social y política de Pinotepa Nacional y tenían ranchos ahí desde antes de que se fundara el pueblo, por lo que la influencia de algunas familias del pueblo ligadas a la élite pinotepense es bastante notoria hoy en día dentro de las dinámicas cotidianas de la localidad. Se trata de familias mestizas en su mayoría que consolidaron el poder y se hicieron de territorios en varios lugares de la zona que va entre La estancia y Pinotepa, aprovechando los tiempos convulsos de los “arreglos posrevolucionarios”. Fue precisamente durante esa época que se adjudicaron parcelas a Lo de

candela, Corralero, Arroyo Largo, Lo de Mejía y Lagunillas, antes, ranchos de hacendados pinotepenses; hoy, agencias municipales y de policía bajo la jurisdicción de Pinotepa. El Ciruelo es, por lo demás, uno de los poblados más viejos de la zona y se volvió un referente importante para la identificación y promoción de la cultura “afro”, tanto que fue la sede del primer encuentro de pueblo “negros” y de “raíz” afromexicana, celebrado en el 1997 por iniciativa de una organización civil: México Negro, quien fue pionera en la apuesta por el reconocimiento y la visibilización de la cultura de pueblos afrodescendientes en la región.

1.3 El legado de Glyn

Hablar de la Memoria histórica del Ciruelo sin atender a la figura del padre Glynn Jemmott sería como hablar del arroyo que bordea el pueblo sin referirse al caudal de sus aguas. El Padre Glyn Jemmott llegó a la Costa Chica Proveniente de Trinidad y Tobago en calidad de sacerdote con el fin de emprender su misión pastoral con comunidades afrodescendientes. Estuvo en el Ciruelo y la zona por más de 21 años. Antes había oficiado como sacerdote en la iglesia de San Ángel, en México, una de las pequeñas iglesias coloniales con una fuerte tendencia clasista que aún se conservan en el país y cuyo legado histórico sigue presente en la memoria de la élite defecha.

Antes de llegar a residir en el Ciruelo, Jemmott se instaló en el pueblo vecino, Santo Domingo Armenta, en donde sólo duró un par de años en servicio sacerdotal, pues al parecer, tuvo algunos inconvenientes con la élite local del municipio quien no terminó por aceptar su presencia. Sin embargo, el padre no se daría por vencido en su labor altruista y se instaló en el Ciruelo, donde logró consolidar un proceso de promoción y “rescate” de aspectos culturales de los afromexicanos. Con una veintena de contactos en el extranjero, un capital social y simbólico que le revestía de cierta autoridad, conformó una de las organizaciones civiles pioneras en el proceso de reconocimiento y visibilización de las poblaciones afrodescendientes en México: México Negro A. C. Una de las preocupaciones del párroco era que en el país la presencia afrodescendiente no había sido valorada en su justa dimensión, en cambio, había sido objeto de un proceso paulatino de invisibilización a nivel nacional. Las poblaciones negras en México no figuraban en el imaginario de la nación desde el siglo XIX, sin embargo, estudios sobre las poblaciones afrodescendientes muestran que antes de eso, éstas tenían bastante notoriedad en la sociedad colonial mexicana y que,

más bien hubo un proceso de integración que perfiló, entre otras cosas, su supuesta desaparición-asimilación a la sociedad nacional (Vinson III y Vaught 2004).

Razón por la cual, en la Costa Chica, en especial en el Ciruelo, existían expresiones culturales que, a juicio del párroco y de varios de sus seguidores, eran claramente de origen africano; las cuales debían ser rescatadas y difundidas. Fue así como conjugando su labor pastoral con su vocación altruista, Jemmott promovió cursos de verano con las personas del pueblo, en especial con niños, con los cuales se realizó un taller de pintura permanente que se utilizó para estudiar las representaciones sociales que los niños y niñas afrodescendientes tienen de sí mismos en relación con su entorno cultural. El sacerdote empezó a rescatar expresiones folclóricas como la Danza de la Artesa, en compañía del señor Efrem Mayren, reconocido compositor y folclorista del Ciruelo, quien ahora ha conformado la orquesta “reina del mar” de reciente creación y que, poco a poco, se abre paso dentro del espacio social y simbólico del folclor costeño. También, en 1997 organizó el primer Encuentro de Pueblos Negros la “Tercera Raíz”, con sede en el Ciruelo, con el cual atrajo la atención de la comunidad local, sectores de la academia nacional e internacional, así como también activista de la causa afro en América y otras latitudes. En ese momento, el evento contó con la participación de personas de 25 pueblos de la Costa Chica entre Guerrero y Oaxaca¹².

Durante todo el desarrollo de mi trabajo de campo, la referencia al padre Glyn y su persistencia en el rescate de la cultura afromexicana fue una constante. Bastaba con que yo me presentara ante las familias y las personas del pueblo, y que les revelara cuál era mi interés particular en el lugar para que me sorprendieran con una retahíla de anécdotas y recuentos de la vida del padre. El padre Glyn además, organizó varios comités locales con el fin de recolectar fondos para la construcción de la iglesia del pueblo, la cual no pudo construirse durante su estancia en lugar. También de manera distinta, organizó las fiestas patronales del pueblo, en las cuales hoy día, pervive el recuerdo de cómo el padre re-orientó las festividades locales, dándole una impronta personal y renovando la “tradición”. Así

¹² En este apartado me centro en la figura del padre Glyn debido a que hace parte del contexto y el trabajo etnográfico que realicé. El párroco radicó durante mucho tiempo en el Ciruelo y prescindir de mencionarlo hubiera sido no hacerle justicia a los muchos testimonios de miembros de las familias con las que trabajé que lo referenciaban en cada plática, sobre todo cuando se trataba de conversaciones relacionadas con aspectos culturales y en general, sobre “negritud”. En contraste, no dedico un apartado a las asociaciones civiles porque no hicieron parte de mi trabajo etnográfico, ni trabajé a profundidad con ellas pues no fueron parte de los objetivos de este trabajo. De la misma manera han sido objeto de trabajos previos en antropología que se han interesado en: i. sus discursos, ii. sus apuestas políticas, iii. el número de ellas y el contexto socio-político donde surgieron, y, por último, iv. las fases de su consolidación. Para ello, remito directamente a los trabajos de Lara (2008, 2010) y Ruíz (2006).

mismo, el padre y su organización civil, México Negro, fueron gestores de la creación de una escuela preparatoria en el pueblo conformada por personas del lugar o de zonas aledañas que pudieran ejercer la enseñanza a sus coterráneos, sin embargo, la iniciativa rápidamente fracasó por no contar con más apoyos y por el traslado del padre a otra provincia.

Cuando indagué un poco sobre cómo fue que se empezó a promover el discurso y el interés por el tema de la cultura afro en el pueblo, una de las personas, ahora miembro activo de la organización México Negro, la señora Elena Ruíz, me comentó que “al inicio se trató de hacer talleres con los interesados donde le enseñaban a uno el valor de auto-reconocerse como negro, le enseñaban a uno de dónde veníamos y lo importante que somos” (Entrev. a Elena Ruíz, Nov. 2012). Sin embargo, la misma mujer afirma que la consciencia sobre lo “afro” apenas y tuvo débiles repercusiones locales, pues la gente no se interesaba por más nada que no fueran las expresiones del folclor costumbrista. Así mismo, al preguntar a varios hombres que participaron de cerca en el proceso de consolidación del reconocimiento de la “Tercera Raíz”, nombre que lleva la pequeña biblioteca del pueblo creada a partir de la gestión del padre, me dijeron que “la consciencia sobre lo negro es reciente, nació con el padre Glyn, antes la gente no estaba muy preocupada por eso, como tampoco lo están ahora” (Sr. Torres, Conv. Informal, Sep. 2012).

Lo cierto es que con Glyn o sin él, el proceso ha tenido repercusiones que han desbordado las fronteras del Ciruelo hasta llegar a varios pueblos de la región, donde ahora han surgido una docena de organizaciones civiles que se abanderan la lucha por el reconocimiento constitucional de los pueblos negros en México, en especial en la Costa Chica. Aunque no es intención de este trabajo abordar a profundidad el enfoque y los discursos que envuelven este proceso, y mucho menos, hacer una descripción del trabajo de cada una de esas organizaciones civiles y de los actores sociales y estatales que intervienen en este, me referiré a ellas de manera breve más adelante.

Por su parte, me he detenido en la figura del padre Glyn debido a que a partir de él y de su trabajo se desprenden varios aspectos que valdría la pena mencionar. El primero de ellos es que con él, de manera directa o no, surgió un discurso más o menos formalizado sobre la visibilización y rescate de lo “afro” en México a partir de la realidad cultural de las comunidades de la Costa Chica, alterizadas ahora como comunidades con presencia de “rasgos africanos perdurables”. Segundo, con su presencia y gestión altruista por la causa

“afro” se generó una dinámica de movilizaciones aglomeradas en varios actores locales a través del modelo de organización civil, las cuales vieron en la “causa afro de la visibilización y el reconocimiento” una oportunidad para florecer y fortalecer sus bases internas de lucha y demandas. Lo tercero, es que el padre Glyn generó una expectativa creciente sobre el “destino” de las poblaciones afrodescendientes en la Costa, destino no sólo legislativo, sino también social, pues atrajo la atención de sectores de la academia y de la política activista de lo “afro” en México y América.

1.4 Las apuestas por el reconocimiento: las organizaciones civiles y la construcción de lo afro vs los procesos de socialización familiar en el Ciruelo.

Tal como lo mencioné líneas anteriores, a continuación me referiré al proceso de reconocimiento constitucional de las poblaciones afromexicanas orquestado por varios actores de la sociedad civil con el apoyo de sectores de la academia y, para el caso del Estado de Oaxaca, varios agentes del gobierno Estatal. Hago esto con la finalidad de ofrecer una contextualización más amplia de las condiciones socio-políticas a las que contesta de manera indirecta el presente trabajo sobre procesos de socialización familiar y relaciones raciales en el Ciruelo. Con este tenor pretendo matizar un poco algunas de los principales presupuestos e ideas que, a nivel general, orientan el proceso de reconocimiento constitucional de los pueblos negros, proceso que, aunque se piensa con un alcance nacional de manera tímida aún, ha cobrado una singularidad en la costa chica de Oaxaca.

La población afromexicana del país se encuentra ubicada mayoritariamente en la denominada Costa Chica entre los estados de Oaxaca y Guerrero¹³. Así mismo, habita en menor número, en los estados de Veracruz, las costas de Chiapas, Coahuila, Quintana Roo y la Ciudad de México. Después de un período de opacidad en relación a su *presencia* en México, los afromexicanos recientemente han sido objeto de un renovado interés por parte de sectores de la academia y de actores civiles locales, nacionales e internacionales, convirtiéndose rápidamente en una especie de plataforma de base para la formación de organizaciones de la sociedad civil que trabajan por el rescate cultural, la visibilización nacional y el reconocimiento constitucional de los pueblos negros como sujetos colectivos de

¹³ Tomo esta información a partir de varias fuentes: 1). La Encuesta Piloto de la Población Negra de la Costa Chica, realizada por el programa “México Nación Multicultural” (PUMC) llevada a cabo en el 2011. 2). La Consulta para la Identificación de Comunidades Afrodescendientes, realizada por Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), llevada a cabo durante el 2011-2012 y 3). trabajos etnográficos de corte antropológico realizados en la zona como los de Aguirre Beltrán (1946, 1958).

derecho¹⁴. Estas acciones se toman como una manera de revertir la omisión, la exclusión y la discriminación de la que han sido objeto éstas poblaciones en el país.

En contraste con lo que ha sucedido en varios países de Latinoamérica y el Caribe, los afroamericanos han sido objeto de un desinterés singular y un desconocimiento por parte del Estado mexicano. Actualmente, no cuentan con políticas ni instituciones que los atiendan -salvo algunas dependencias asiladas dentro de las oficinas de la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI) en estados como el de Oaxaca-. No existe tampoco una legislación clara que les reconozca derechos especiales, como ocurre por ejemplo en países como Colombia, Perú y Costa Rica. No hay un porcentaje nacional ni regional sobre el número exacto de esta población, ya que no aparecen en las categorías de identificación Censal de población que emplea el Instituto nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Además, son objeto frecuente de múltiples formas de discriminación que los ubican en una posición social inferior (Flores, 2006; Lara, 2008). De la misma manera, son objeto de desigualdades sociales, económicas y políticas como el acceso limitado a los recursos sociales y altos índices de pobreza material en las que se encuentra la mayor parte de sus comunidades. Estas condiciones los equiparan a otros sectores de la sociedad mexicana como algunas poblaciones indígenas que enfrentan condiciones de marginación similares, sin embargo, en materia de legislación, reconocimiento, garantías e identificación nacional, históricamente los afroamericanos han afrontado una singular “invisibilización” que los ubica en una posición desaventajada estructural y socialmente.

En consecuencia con lo anterior, las formas como han sido alterizadas y pensadas las poblaciones afrodescendientes en México es distinta al tratamiento y la atención que el Estado ha brindado a la población indígena. Sin negar las semejanzas que se puedan identificar entre ambos grupos, uno podría referirse a que se trata de un proceso diferente de alterización en medio de la mismidad. Los afroamericanos, por ejemplo, no cuentan con una lengua “propia”, pero sí con formulas lingüísticas del habla diferentes, no cuentan con un

¹⁴ Anteriormente, los afroamericanos habían sido objeto de estudios de corte histórico y etnográfico donde se daba cuenta de su papel durante el período colonial y los aportes para la construcción de México como estado-nación; los primeros, y se describían los intercambios culturales y los procesos de mestizaje por el que atravesaban estas poblaciones, así como sus formas de identificación a nivel local y algunas expresiones costumbristas, los segundos. Véase Aguirre, Beltrán, Gustavo (1946) *la población negra en México, 1519 - 1810*. México D.F., ediciones Fuente Cultural; Aguirre Beltrán (1985) *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, FCE (1958).

conjunto de ritualizaciones simbólico-religiosas “evidentes”, pero tienen expresiones ritualizadas como las poblaciones indígenas en las se asientan algunas de sus creencias cotidianas; no usan una vestimenta particular, no detentan formas de organización que los identifiquen como grupo étnico, no cuentan con un registro arqueológico, como piedras y ruinas que les recuerden sus antiguas glorias o desventuras, pero cuentan con un territorio actual, etc. Estos criterios se emplean convencionalmente para identificar a las poblaciones indígenas de México¹⁵, sin embargo resultan insuficientes para definir a la población “negra”.

En contraste, los “negros” son identificados a partir del territorio-espacio regional que ocupan, las actividades económicas, las expresiones culturales y elementos fenotípicos tales como el color de la piel, la forma del cabello, la morfología facial, etc., mismos que se convierten en referencia obligada a la hora de representarlos, por lo cual, las categorías de identificación adjudicadas a los afrodescendientes son altamente racializadas. También se les identifica mediante estereotipos y etiquetas socio-grupales que la mayor de las veces están cargados de apreciaciones racistas como la “flojera”, el carácter violento, la espontaneidad, la fogosidad sexual, el coqueteo, el bullicio, la naturaleza festiva y la falta de religiosidad, estereotipos comunes que orientan las relaciones cotidianas entre los afroestizos y otros grupos sociales en la costa chica, según se señala en algunos estudios sobre los estereotipos entre “negros”, mestizos y Mixtecos en Pinotepa (Castillo, 2000).

He hecho esta breve presentación sobre las poblaciones afrodescendientes en México y en la Costa Chica en particular para referirme a continuación a algunas ideas que circulan respecto del proceso de reconocimiento de los “pueblos negros”, agenciado por diversos actores externos e internos en la Costa Chica los cuales se agrupan en organizaciones civiles, programas académicos y dependencias estatales.

Empezaré diciendo que la presencia de organizaciones civiles, agentes locales, sectores de la academia y muy recientemente, representantes de dependencias del gobierno del Estado de Oaxaca, y la CDI en lo federal, involucradas en el tema del “reconocimiento

¹⁵ Recientemente se ha incorporado el criterio de autoadscripción, resultado del artículo 2 de la Constitución federal que reconoce la autonomía y la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas. Cabe resaltar, sin embargo, que el reconocimiento en materia de autonomía es problemático y restrictivo en cierta manera, de modo que no está exento de contradicciones, las contradicciones propias de la tendencia del multiculturalismo no sólo en México, sino en América Latina.

constitucional del pueblo negro afromexicano¹⁶”, no es para nada insignificante. Cada vez son más frecuentes las acciones de organizaciones locales, la celebración de encuentros, foros y seminarios-talleres sobre el tema de los “pueblos negros” en la zona, tanto que a uno le resulta imposible no acordarse de aquella canción del rock en español “*al fin sucede*”. Sin embargo, este proceso no deja de promulgar una o dos ideas rectoras que valdría la pena comentar. La primera de ellas tiene que ver con la manera en que se construyen *dispositivos identitarios* ad hoc que toman lo “negro” como algo dado, en su dimensión explícita y como un hecho visible que constituye identidad, misma que sería compartida y aceptada por todas las personas de la región con ascendencia africana, basándose en el criterio de la auto-adscripción o auto-consideración. La segunda idea es la tendencia a desplegar esquemas de etnización basados en expresiones culturales, sociales, políticas, lingüísticas y raciales alrededor de la creencia de que se trata de “rasgos de africanidad” perdurables y presentes pese a los extendidos procesos de mestizaje en la zona.

La categoría de “Afromexicano” se ha convertido en un crisol de convergencia que condensa los “valores negros africanizados”, suficiente para elevar a esta población al estatus de grupo étnicamente diferenciado y objeto de políticas públicas orientadas a su filiación étnica. La creencia de que los afromexicanos de la costa chica constituyen una “Tercera Raíz” evidencia una concepción esquemática de la sociedad conformada por “raíces étnicas y sociales” dentro de la cual los “negros” serían la raíz no reconocida y olvidada¹⁷. Como si se tratara de pensar a los grupos sociales como sólidas bolas de billar que chocaran entre sí a lo largo de una mesa construida con un material especial: “etnicidad”. En ese sentido, se niega toda la apabullante realidad del mestizaje, misma que paradójicamente fue el estandarte del nacionalismo mexicano de la revolución y la posrevolución (Hoffmann, 2006).

¹⁶ Recientemente, este grupo social fue re-nombrado así como resultado de nuevos foros que se han celebrado en la región, relativos al tema del reconocimiento. Cabe mencionar, sin embargo, que la nueva denominación hace parte de un largo debate nominalista en el que algunas facciones del movimiento costachiquense “afro” han manifestado su desacuerdo con la misma por considerarla violatoria de acuerdos previos y como una expresión de protagonismo de algunas organizaciones del movimiento que a juicio de sus opositores, parecen estar altamente politizadas.

¹⁷ La referencia al discurso de las raíces se desprende de un programa de gobierno, auspiciado por La Dirección General de Culturas Populares del CONACULTA en la década del 90'. Este buscaba promover el rescate del legado africano y afrodescendiente en el país a través del trabajo conjunto de antropólogos, historiadores, museógrafos y toda suerte de instituciones que trabajaran con la población de origen africano en México. El programa a su vez, fue impulsado especialmente por la facultad de filosofía y letras de la UNAM en el marco del Seminario de Historia de México y el curso “Historia de la Cultura en América Latina” y “Mundo Africano Edad Moderna” dirigido y coordinado por la Dra. Martínez Montiel. De la misma manera, el programa de Afroamérica, Nuestra Tercera Raíz se hace en el contexto general de la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento” de América en el año de 1992, dando como resultado la exposición fotográfica centrada en las poblaciones “negras” en el Museo Nacional de Culturas Populares.

Estas ideas-axiomas están fuertemente mezcladas con una concepción racializada de fondo que hace del color de la piel, el fenotipo, las expresiones costumbristas, la apariencia, el origen y la sangre, el amasijo a partir del cual se moldea la construcción identitaria. En opinión de muchos de los representantes de esta iniciativa política, lo “negro” se concibe como un espectrum amplio, extendido a sus expresiones políticas, económicas, culturales y sociales. Sin embargo, se siguen usando polarismo racistas como “ser negro por raza” y “ser negro por opción política”, tal y como lo mencionó una las líderes miembros de estas organizaciones en varios de los foros a los que tuve la oportunidad de asistir. Dicotomías como estas no reparan ni cuestionan la idea de que existan en verdad las razas y, para este caso en particular, “la raza negra”. Así mismo, alusiones a la “raza” en los discursos, como “algo que tenemos en nuestra sangre”, algo que nos determina, el “así somos”, etc., plagan de racismo muchas de las intervenciones de los actores involucrados en el proceso del reconocimiento de los “pueblos negros”, entendiendo racismo como el discurso que produce las razas y reafirma sus estereotipos y no como el discurso que se desprende de ellas.

Atendiendo a la invitación abierta que se hizo para difundir resultados de la encuesta piloto de la población negra de la costa chica y el lanzamiento del libro: “de Afromexicanos a pueblo negro”¹⁸, asistí a una reunión en el café adobe, en el centro de Pinotepa Nacional. A lo largo del desarrollo de la actividad que contó a penas con una veintena de participantes, miembros en su mayoría de varias organizaciones civiles costeñas, pude apreciar que el discurso de los expositores o cabezas visibles en el proceso, estaba plagado de referencias raciales. Frases como “todos en nuestra sangre tenemos la raíz negra”, “somos de raza negra”, etc., daban cuenta que en efecto, se trata de un proceso de construcción identitaria que pretende elevar a estatus de grupo étnico a una población alterizada racialmente. Referencias recurrentes sobre las diferencia entre “ser negro por raza” y “ser negro por opción política”, pululan como un estribillo aprendido de memoria. Aquí, aunque se afirma que la negritud es una opción política, la dicotomía propuesta revela que sí existe la creencia generalizada sobre la existencia de una raza. Se hace uso de una “raza política” cuando no se cuenta con la “apariencia racial” que soporte la “existencia de una raza “natural”, es la explicación que algunos de sus líderes y lideresas ofrecen cuando se les pregunta sobre tópicos raciales y de identidad. Por su parte, es notoria la presencia mayoritaria de personas mestizas de la región y fuera de ella en este proceso. Las alusiones a la sangre y la raza no son sólo una *opción política* como lo defiende Reyes Larrea, uno de los que

¹⁸ Ambas obras producto del trabajo realizado en el proyecto “México, Nación multicultural” coordinado en Oaxaca por el antropólogo Nemesio Rodríguez bajo el auspicio de la UNAM y con la colaboración de las organizaciones civiles AFRICA. A. C. y Purpura A.C. Para una panorámica más concreta de las organizaciones involucradas en el tema del reconocimiento de los pueblos negros y la causa “afro”, consúltese Lara, Gloria (2010) *Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)* en: Políticas e identidad. Afrodescendientes en México y América Central. Hoffmann Odile (Coord.) Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

retoma la palabra para “poner en su lugar a los académicos que critican este proceso” como dice. Por mi parte, creo que ambas alusiones biologicistas son expresiones arraigadas en la costumbre y el sentido común de la gente que no necesariamente las usa como opción política. En el contexto del activismo social, el uso de dispositivos étnico-culturales y raciales se emplea como opción política no exenta de elementos racializados, las cuales no son cuestionadas de fondo y se toman con celeridad y ligereza (Diario de campo, Sep. 2012)

En efecto, Ruiz (2006) en su aproximación al análisis de los discursos sobre las formas contemporáneas de ser negro en la Costa Chica, advierte que éstos en su mayoría se mueven en dos ejes fundamentales cuyos tópicos son: el origen común de los negros- un origen africano- y, la representación de los “negros” como un grupo étnico. Igualmente, como lo señala Lara (2010) y Ruiz (2006), lo cual tuve la oportunidad de comprobar durante mi trabajo de campo, las organizaciones civiles involucradas en este proceso, apenas aglomeran a unos cuantos individuos que se acercan a las mismas, ya sean por la expectativa de beneficios particulares o por la convicción y trayectoria personales relacionadas con el activismo social y la promoción cultural. Muchas de las veces que asistí a eventos relacionados con las apuestas al reconocimiento “afro”, la participación de las personas a nivel local era poca, por lo cual, en entrevista personal con algunos de los líderes involucrados en el proceso, se me señaló que, en efecto, se trata de un proceso que en realidad interesa a cierto sector organizado y donde existen intereses diversos. De modo que, las organizaciones no cuentan con un trabajo de base en sus comunidades de origen que permita afirmar que la “preocupación por lo “afro” es una preocupación de todos”.

El peligro de desplegar una estrategia de reconocimiento a partir de imputaciones raciales es que se cae en reproducir estereotipos y estructuras sociales discriminatorias que precisamente se quieren combatir. Desplegando modelos de etnicidad basados en recreaciones folcloristas de las expresiones culturales de los afrodescendientes, se tiende a *etnizar* a fuerza un grupo social sumamente diverso y vasto, a la vez que se parcializa, separa y segrega a la población en grupos estáticos y romantizados (Hoffmann, 2006). De esta manera, casi se niega la existencia y presencia del mestizaje tanto cultural como biológico, mismo que, sumado a la manera como se configura el espacio y el territorio a través de relaciones de poder y confrontación material y simbólica, modela y crea identidades diversas dentro de la construcción de la diferencia identitaria (Hoffmann, 2006a, 2007b).

Desconozco si los actores involucrados alrededor del reconocimiento de la población afrodescendiente, teniendo consciencia de estos “lapsus racistas” prefieran seguir afirmándolos como parte de una suerte de “instrumentalización estratégica en la construcción étnica-política” O, si por el contrario, aquellos son aspectos sobre los cuales no se reflexiona. Lo cierto es que “La raza”, como construcción social naturalizada y los dispositivos étnicos, como construcción identitaria fuertemente folclorista, parecen ser temas sobre los que poco se analiza y se toman como una suerte de “enredo academicista” que le resta celeridad a la lucha política por el reconocimiento.

El interés de esta investigación es precisamente situarse en los ámbitos cotidianos, donde el reconocimiento, la autodeterminación, las identificaciones locales o individuales dependen tanto de lo que Hoffmann (2008) denomina “contextos de identificación” que se generen en diversos espacios, como de la manera en que se interiorizan concepciones racializadas de la diferencia y la apariencia a nivel de las familias y las localidades en los procesos de socialización. En ello además, intervienen factores como el territorio, la cercanía de las relaciones interpersonales, el género y la clase social. Esto provoca que la categoría de identificación “negro”, resulte porosa y problemática; no siempre proclamada con orgullo y conciencia de auto-aceptación como lo pregonan los agentes de este proceso socio-político desde sus activismos locales.

En contraste, cuando revisamos lo que sucede en los espacios más locales, la ausencia de reivindicaciones y promulgación de una “negritud” asumida proactivamente, es un factor que propicia el análisis sobre las repercusiones que ese proceso de reconocimiento y construcción identitaria tiene a nivel cotidiano. Dentro de los procesos de socialización en las familias y en las localidades como el Ciruelo, este proceso de reconstrucción étnica que afianza lo “negro” como un rasgo cultural no tiene emulaciones. Pese al incremento y la receptividad que recientemente han despertando las iniciativas civiles que trabajan el tema “afro” en la zona y que, incluso han hecho presencia en el pueblo, en las instancias familiares aún no se socializa ningún tipo de normas o discursos de filiación étnica en lo tocante a lo “negro”. De la misma manera, en las escuelas y otros ámbitos de socialización cotidiana de la localidad, lo “afro” no ocupa todavía un espectro representativo en las consciencia colectiva de la gente.

En efecto, más allá del “Boom” que significó la celebración de Encuentros de Pueblos Negros y del trabajo intensivo realizado por el padre Glynn, quien fue párroco de esta localidad por 21 años y siempre se preocupó por el tema de la pobreza, la escasez, la falta de oportunidades y la situación de “la gente negra”; siendo pionero en iniciativas de rescate cultural de expresiones identitarias “negras”; en las familias el recuerdo de esos eventos y el impacto de ese trabajo de “Conscientización étnico-grupal” no tiene aún repercusiones claras que se traduzcan en normatividades o valores promulgados concretos que se refieran a lo “afro”. En cambio, en los contextos familiares de socialización, a distintos niveles, se observan complejos procesos de racializaciones que se transmiten y producen en el marco de la percepción y valoración de la diferencia y la apariencia. Existe en las socializaciones locales a nivel familiar y exo-familiar un conjunto de apreciaciones de carácter racializado alrededor de lo negro, lo indígena, lo mestizo-blanco, que devienen en muchos casos, en reproducciones del racismo, sin que todas las veces lo sea. Hay un conjunto de prácticas que se reproducen en las relaciones inter-personales, basadas en nociones y significados raciales, aunados con aspectos como la clase y el género; que constituyen mecanismos por medio de los cuales se generan alterizaciones e identificaciones altamente contextuales.

1.5 Otras particularidades del contexto: relaciones raciales y racismo cotidiano, los “morenos”, los “indios” y los mestizos.

La Costa Chica del estado de Oaxaca es una región pluriétnica y multicultural como lo afirman varios trabajos (Alfaro y Sánchez, 2002, Lara, 2010, Hoffmann, 2006, 2007). Cuenta con una historia de cacicazgos políticos, muchos de los cuales provienen de linajes que se remontan a períodos prehispánicos donde florecieron imperios como el Mixteco y toda su diversidad que se extendía desde la costa de Guerrero hasta Huatulco (Chance, 1999, citado por Alfaro, 2002). Otras conformaciones de grupos de poder ocurrieron por procesos de asentamiento de familias poderosas que fueron desarrollando su hegemonía a nivel local en concubinato con acciones estatales (Lara, 2012). Actualmente, comparten la región grupos Mixtecos, triquis, zapotecos, amuzgos, nahuas, chatinos y afromestizos, entre otros.

La localidad del Ciruelo se encuentra dividida en varios sectores entre los cuales, el Tamarindo y el Vizcaíno, concentran población de ascendencia indígena mixteca en su mayoría, como también triquis provenientes de Putla y sus inmediaciones. De modos que, en

efecto, se trata de un escenario particular donde las relaciones interétnicas se dan de manera cotidiana y consisten en intercambios de naturaleza material, económica, simbólica y cultural, lo que refuerza la hipótesis de que aún hoy día, las poblaciones de la Costa, entre ellas los afrodescendientes, continúan en un proceso de mestizaje activo y dinámico.

No obstante, el intercambio que suponen las relaciones étnicas y sociales entre las comunidades de la costa no está exento de manifestaciones de racismo que se expresan de manera cotidiana y rutinaria, formando parte del contexto social en el que, no sólo está inmerso el Ciruelo, sino toda la Costa Chica en General. Las relaciones interétnicas también son relaciones de poder alrededor de las cuales se configuran representaciones particulares de los otros grupos a partir, no sólo de una perspectiva de preservar las fronteras étnicas, como lo expresaría Barth (1976), sino también de los intersticios en donde se ubican las personas y desde donde actúan, independientemente de su filiación étnica. Dicho de otro modo, el racismo cotidiano hace parte del contexto común de las comunidades de la costa a nivel tanto grupal como de percepciones individuales que se tiene de los otros, a partir fundamentalmente, de la apariencia, así como también de su ascendencia. Sin embargo, otros factores entran en juego para que el racismo frecuente en las relaciones interpersonales y grupales se manifieste: la cuestión del apellido y el abolengo familiar, la conformación de élites y cacicazgos, la posición de clase social, el empleo de otras lenguas y del español así como sus fórmulas lingüísticas al hablarlo, los niveles de escolaridad y las conexiones sociales que se tengan. Todos estos factores, relacionados a la apariencia y diferencias, hacen que en el Ciruelo y en otras comunidades costeñas, el racismo sea una realidad innegable y apabullante.

No es mi intención aquí explayarme en la discusión teórica sobre el racismo, el tipo de relaciones que configura y las prácticas cotidianas que genera, pues en la introducción de esta tesis, he abordado las líneas generales de donde parte la discusión a nivel teórico sobre el fenómeno. Sin embargo haré algunas precisiones generales sobre el tema. Me interesa principalmente presentar algunos ejemplos etnográficos sobre la manera en que se configuran relaciones raciales de tipo discriminatorio en el encuentro de personas afrodescendientes, indígenas y mestizas. Lo anterior, con el fin de modelar el contexto en que se desarrolla este estudio sobre procesos de socialización y relaciones raciales en el Ciruelo.

El racismo cotidiano, como lo hemos visto, se refiere a prácticas rutinarias, familiares y reiterativas que se llevan a cabo en contextos comunes, en el día a día y que evidentemente, entronizan aspectos raciales ligados a atributos estigmatizantes sobre los otros (Essed, 1991). Dentro de esas prácticas, señalar, inferiorizar, subordinar, ignorar, excluir o discriminar; en razón de aspectos raciales o étnicos, son las más comunes. De la misma manera, el discurso, como práctica del habla, que va más allá de la charla o el texto, juega un papel fundamental en la reproducción del racismo dentro de contextos comunicativos específicos como la conversación, el habla, los apartes de prensa o comunicaciones oficiales, etc.(Van Dijk, 2001).

Según Castellanos (2001) estudiar el racismo en un contexto de relaciones pluriétnicas donde evidentemente las relaciones sociales están atravesadas por referencias étnicas como la costa chica implica focalizar varios aspectos sociales que van más allá de la convencional dicotomía dominación-dominados, puesto que el racismo no se agota en una relación de dominación únicamente pero sí es, en efecto, una cuestión de manifestación, uso y circulación del poder en las relaciones sociales. El racismo en contextos como este, por ejemplo, está relacionado con asuntos como la distribución de la tierra, amenazas a los territorios de origen, explotación de recursos primarios de manera indiscriminada, factores de intermediación de productos que se comercian, políticas económicas y de otra índole que ponen en peligro las formas de reproducción comunitaria y relaciones de poder entre Estado y grupos étnicos (Castellano, 2001: 169). De manera que estudiar el racismo implica, tanto a nivel metodológico como teórico, la revisión de contenidos particulares que ese fenómeno adquiere en dinámicas regionales y nacionales muy específicas. Así por ejemplo, continúa la autora, si el interés de estudiar el racismo parte de la cuestión de las representaciones y discursos, la identidad es un instrumento analítico alrededor del cual la oposición entre Nosotros y Ellos es indispensable para examinar las formas en que el discurso genera una retórica que incluye o excluye a los otros en oposición al Nosotros. Sin embargo, también puede ser estudiado a partir de la continuación de relaciones coloniales en contextos regionales y locales –como en el caso de la Costa Chica-, la disputa por los territorios, el contexto de los proyectos neoliberales de usurpación y extrativismo de recursos naturales en terrenos de pueblos y comunidades diferenciadas étnico-racialmente, el uso de elementos étnicos folclorizados en el ámbito del turismo, etc. La autora concluye diciendo que:

“Para estudiar el racismo es preciso reconocer la evolución de sus contenidos, formas y niveles, así como las ideologías que lo encubren en su reciente historia... Desde el punto de vista metodológico, partir de las posiciones de poder de los actores que sustentan representaciones racistas y apoyan prácticas de exclusión para identificar lo diverso y lo común de los discursos. Revisar las percepciones de lo biológico que pueden expresarse abiertamente en contextos de pertenencia, y otros más ocultos sostenidos por individuos o grupos de poder con intereses que proteger. También mediante el análisis del sustrato ideológico de los nacionalismos en la conformación del estado, así como las formas de nuevas gobernanzas que indican la continuación de proyectos neoliberales...” (Castellanos, 2001: 177).

En el Caso de la Costa Chica donde se ubica el Ciruelo, las relaciones interétnicas se dan de manera regular y constante en la medida que existe la percepción de los otros en tanto grupos sociales diferenciados-alterizados mediante procesos de racialización y etnización. El Ciruelo, por ejemplo, es una referencia obligada en la región cuando se piensa en la “gente negra”. Son frecuentes las alusiones a la “negritud” de la gente del pueblo, negritud construida en la relación entre los cirueleños y los otros que se da en términos de estereotipación y etiquetaje étnico-racial.

Aunque las prácticas racistas, discursivas o no, conforman una dinámica discriminatoria relativamente generalizada dentro de las relaciones sociales en la Costa, son los grupos indígenas, particularmente los que más padecen afectaciones racistas en el contexto costeño. Tanto las poblaciones afrodescendientes como la población mestiza de la zona, reproducen un conjunto de prácticas discriminatorias contra el indígena que se han vuelto “naturales”, comunes y rutinarias, por lo cual el grupo objeto de las vejaciones, ha encontrado en el comunitarismo, en el hermetismo del tono de sus relaciones con los otros grupos sociales, una forma de lidiar con el fenómeno. Empero, el racismo afecta tanto a indígenas como a afrodescendientes, quienes frente a una posición estructural de hegemonía y privilegios mestizos, padecen el fenómeno de manera distinta. Sin embargo, con esto no quiero patentar un esquema de antagonismo visceral que representaría a los indígenas y “negros” contra los blanco-mestizos, lo cual sería completamente absurdo, pues como se verá en capítulos siguientes, las relaciones de poder y dominación no sólo se dan de manera inter-grupal sino intragrupal. Existe racismo dependiendo de quién sea tal o cual persona

“negra” o “indígena”, de la posición que ocupe socialmente, de su capital simbólico, social y material, etc. Sin embargo, me atrevo a decir, que de manera general, la configuración socio-regional ha privilegiado al mestizo en detrimento del indígena y del “negro”, lo cual es perfectamente entendible en un Estado como el mexicano, donde lo mestizo, fue una apuesta y asunción nacionalista; tanto que en el país, *aprender a ser mestizo*, aun hoy, es una ventaja para sobrevivir a lo adverso de ciertas realidades, entre ellas, la realidad del racismo.

En varias ocasiones durante mi trabajo de campo, pude apreciar un conjunto de prácticas discriminatorias contra indígenas mixtecos principalmente. Muchas de las cuales rayaban entre el paternalismo y la compasión hasta la burla, la satirización, la inferiorización y el hurto.

Esta mañana iba en la “pasajera” hacia Pinotepa. La mañana estaba calurosa y conmigo, varias personas del pueblo se dirigían al mismo destino. Venían hablando sobre algunos hombres borrachos del pueblo y reían a carcajadas. A mi lado, un muchacho joven, callado, de tez morena, dormitaba mecido por la brisa que le pegaba en la cara. De pronto el vehículo se detuvo para recoger a un pasajero. Era un hombre mayor, con pantalones de tela blanco, sandalias (guaraches), un sombrero de paja y un camión blanco también. Traía un atado de leñas que acaba de cortar y que llevaba consigo. El hombre subió a la camioneta pero no se sentó en los lugares libres, permaneció de pie, agarrado a uno de los barandales del carro que la gente usa para sostenerse. Enseguida, un silencio reinó en el interior de la camioneta. Todos le miraban con sorpresa y algo de complicidad. Algunas mujeres le veían con un poco de compasión y burla concertadas. Entonces, uno de los hombres que iba con nosotros le dijo: “súbase a la parte de acá que se va a caer” de un modo cortante y seco. Aquel no respondía y bajaba la mirada. El muchacho que dormitaba, despertó y empezó a sonreír quedamente mientras contemplaba la escena. “oiga, ¿qué no entiende español?, que se suba que se va a caer”, insistía el hombre. Entonces, varias mujeres y el muchacho soltaron una carcajada sonora y brillante como el sol de esa mañana. Al cabo de un rato, el hombre que acaba de subir se bajó con su atado de leñas al hombro y sacó el dinero para pagar. De sus bolsillos cayó un billete de 20 pesos que uno de los que venía en el vehículo tomó enseguida y se lo embolsilló a la vista de todos mientras reía. Luego, él también se bajó entretanto que las mujeres decían: “mira, le quitó su dinero al indito, déjalo que Dios recompensa” (Diario de campo, Sep. 2010)

Igualmente, en distintas ocasiones al indagar por las relaciones entre las personas del pueblo con los de la colonia el Tamarindo¹⁹ me señalaron que “ellos son inditos, viven en el pueblo pero están como apartados” y aprecié cierto tono de burlas y de jocosidad cuando se

¹⁹ Como lo he mencionado, se trata de una colonia ubicada a la entrada del pueblo, de reciente aparición, poblada principalmente por mixtecos, los cuales trabajaban en el Rancho del señor Baños, quien les dio esas tierras para que se asentaran.

referían a “ellos”. Aunque en el Ciruelo, existen incluso hombres que se han casado con mujeres de esa colonia y viceversa, así como relaciones de compadrazgo que crean lazos entre los “negros” y los Mixtecos, aún se siguen reproduciendo aspectos discriminatorios hacia ellos y se les ve como “gente de afuera” o “gente de antes”. Les llaman “inditos” y en el discurso sobre ellos surgen apreciaciones a través de las cuales se les piensa como gente atrasada o poco civilizada.

También hacia los afrodescendientes existen formas de racismo cotidiano, sin embargo, la mayoría de ellas se generan curiosamente, al interior de sus propias comunidades, a partir de las diferencias de clase y las apreciaciones de la apariencia en relación con estándares de belleza y estética. En el Ciruelo, por ejemplo, se cree que “los negros de aquí no son tan feos, los de Collantes sí”. De modo que, existen formas de valorar las diferencias entre las personas afrodescendientes que derivan en vocablos clasificatorios de los mismos como son: morenos, negros, prietos, muy negro, puchungo, entre otros, mismos que se asocian a un estatus de belleza, clase y civilidad.

Para concluir, el Ciruelo ocupa un lugar representativo dentro de la microrregión de las comunidades de la llanada, de la cual Pinotepa es el municipio bajo el que éstas se congregan administrativamente. Dentro de las actuales divisiones del gobierno municipal pinotepense, se ha creado una oficina de atención a los pueblos negros, como parte de las iniciativas sobre el reconocimiento y la visibilización de estas comunidades, siendo el Ciruelo, uno de los pueblos que se toman como referencia sobre el tema de la Negritud. Dentro de la regiduría y el cabildo, la que tiene que ver con promoción cultural es ocupada por alguien del Ciruelo tradicionalmente, cargo que tipifica al pueblo como un lugar de “costumbres y cultura negra”. Igualmente, la reina afromestiza la cual es elegida desde el 2005 en Pinotepa, en el marco de las fiestas patrias, en esta ocasión fue nombrada por consenso y elegida del Ciruelo. Lo anterior es significativo debido a que estos elementos advierten sobre el lugar que ocupa el pueblo dentro de la representación de la región. Es alterizado y pensado como “lugar de la negritud”, lo que tiene repercusiones a nivel local, puesto que las personas constantemente están entre la autoidentificación y la negación, la afirmación y el distanciamiento de lo “negro” a partir de los contextos de conveniencia y pertinencia a los que haya lugar.

Sin embargo, a nivel de socialización familiar y local, aun no ha habido emulaciones de una consciencia socio-étnica basada en la negritud que se le adjudica al pueblo como lo

voy a mostrar a lo largo de este trabajo. En cambio, las realidades del racismo cotidiano y la percepción de las diferencias racializadas, dan pie a que lo “negro” sea algo que se mitigue y atenúe, hasta el punto que en las familias no se socializan fórmulas y normas explícitas que entronquen el lugar de lo negro. Sin embargo, en las familias se adquiere todo un conjunto de valoraciones racializadas sobre sentidos ligados a la negritud, la blancura, lo indio, etc., así como también ideas sobre progreso, la belleza y la civilización que se asocia a las categorías raciales. Esto hace que lo “negro”, como categoría socio-racial, sea un tejido de racializaciones, etnizaciones, atenuaciones y acentuaciones, que revelan lo poroso y problemático que es la cuestión de la identificación y la identidad a partir de esa categoría, cuando se piensa ese reconocimiento identitario de manera vertical y monolítica, como lo promueven en algún sentido, el trabajo de las organizaciones sociales y los procesos de reconocimiento a etno-político.

En el capítulo siguiente profundizaré sobre los procesos de socialización y las dimensiones que esos procesos adquieren en la vida familiar y local. De la misma manera, me centraré en la discusión sobre la pertinencia o no de hablar sobre la familia negra cuando se trata de las familias del Ciruelo. Para ello, tendré en cuenta el perfil de las familias con que se trabajó en este estudio, así como también las nociones y apreciaciones que se socializan dentro y fuera de ellas de manera explícita o implícita, recurriendo a planteamientos teóricos sobre procesos de socialización y la manera como se aprenden “apreciaciones” sobre la diferencia con un trasfondo racial.

CAPÍTULO 2

Procesos de Socialización familiar; confluencia y divergencias de perspectivas sobre la “familia negra” y la socialización

El presente capítulo es un esfuerzo por profundizar y debatir algunas posturas teóricas sobre los procesos de socialización, la pertinencia o no de hablar de la existencia de “una familia negra” en México y, el modo en que a través de la socialización se pueden analizar relaciones raciales. La discusión que se presentará a continuación estará dirigida por algunas preguntas orientadoras: ¿Qué caracteriza a los procesos de socialización en el Ciruelo? ¿de qué manera pueden estudiarse relaciones raciales en el marco de procesos de socialización familiar?, ¿se puede asegurar que a través de los procesos de socialización se “aprenden/adquieren prejuicios raciales? ¿De qué manera?. Por otra parte, en este capítulo presentaré el perfil de las familias con que trabajé durante la estancia de campo; quiénes son esas familias, cuáles son sus dinámicas cotidianas, etc. Con este tenor me pregunto si ¿puede hablarse o no de la existencia de una “familia negra” en México y, en específico en el Ciruelo?. Incluso, ¿podemos afirmar que en efecto, existe una “familia negra”?, en caso de que exista ¿cómo debe entenderse esto?. A lo largo del capítulo, mostraré material etnográfico que soporte las aseveraciones que se harán a continuación sobre todo para ilustrar a qué me refiero con procesos de socialización.

Introducción

Teniendo en cuenta, los planteamientos del capítulo anterior, no está de más recordar que en el contexto de la Costa Chica, y en el Ciruelo, particularmente, se están llevando a cabo procesos de conformación identitaria cuya apuesta política circunscribe la existencia de una “negritud”, tomada como marcador de etnicidad, cuyos rasgos comunes para ciertas poblaciones de la zona, harían pensar que en efecto, los pueblos negros constituyen una especie de grupo social con una identidad étnica-culturalmente pregonada. La misma tendría además, fuertes anclajes en un conjunto de expresiones y prácticas culturales que se remontan a un antiguo pasado africano, cuyas huellas perduran en la “consciencia colectiva” de las

gentes afrodescendientes. En efecto, este proceso presenta claras tendencias de construcción política de la diferencias identitaria (Lara, 2010) cuyo principal limitación es que no resulta representativo de los intereses mayoritarios de los y las afrodescendientes en la Costa Chica.

Hoffmann (2006) se pregunta precisamente si para el caso de México, es pertinente analizar las dinámicas sociales que atraviesan las poblaciones afroestizas y “negras” bajo el lente de la etnicidad. La autora señala que estas poblaciones parecen estar más interesadas en luchar contra la discriminación de la que son objeto, buscando el reconocimiento de su mexicanidad; negada por sus vecinos, que en “definir su calidad étnica” (Hoffmann, 2006:104). Sin embargo, el estudio de la identidad tiene el reto de “no perder de vista la dimensión endógena de las elaboraciones y expresiones identitarias, es decir, aquellas que no corresponden solamente a objetivos estratégicos, sino a las condiciones específicas de las sociedades locales y sus expresiones culturales” (Hoffmann y Rodríguez, 2007: 26). De modo que, si bien es cierto, en el nivel más cotidiano de la identidad, donde se lidia contra la discriminación y se aboga por el goce de una ciudadanía igualitaria, aunque no hay una preocupación por lo étnico, sí existen actitudes, prácticas y discursos orientados por cierta asignación racial, lo que llamamos racializaciones.

En concordancia con lo anterior, el estudio sobre procesos de socialización familiar y relaciones raciales en el Ciruelo, se inscribe, a modo más general, dentro de la corriente de estudios sobre la identidad y la construcción de la diferencia en antropología, asumiendo una perspectiva constructivista que no desdeña, sin embargo, el hecho de que la identidad posee un plano endógeno, local y cotidiano, donde existen expresiones locales de la misma que se construyen a partir de un pasado compartido y una memoria histórica construida, así como también a través de procesos de reflexión y organización de colectividades locales, sean formales o informales, que se preocupan por el devenir de la identidad y su cultura a nivel local y regional. En razón de ello, sostengo que, tanto los procesos de socialización como la existencia de una “familia negra”, son entendidas aquí como “elaboraciones socio antropológicas situadas”. Los conceptos nos sirven para entender procesos sociales de un grupo social concreto donde la dimensión racial ocupa un lugar particular y articula relaciones desiguales para ciertos contextos en las familias y fuera de ellas.

2.1 Definiendo el concepto de socialización.

A continuación presentaré de manera somera, algunas líneas generales por las que se ha abordado el tema de la socialización dentro de las ciencias sociales. Para ello enfatizaré fundamentalmente en los enfoques desarrollados a partir de tres disciplinas de las ciencias sociales en el contexto de las cuales se han hecho más aportes sobre la socialización: la sociología, la antropología y la psicología social. Desde ésta última, la socialización ha venido a ser objeto de interés para la psico-pedagogía y, de manera general, para el campo educativo, el cual durante cierto tiempo, estuvo a merced de las aportaciones de la llamada sociología de la educación.

La socialización como concepto tiene una vida relativamente corta aunque prolífera dentro de las ciencias sociales. Cobró fuerza en 1987 cuando F. G. Giddings escribió *The Theory of socialization* y, posteriormente, I. W. Burguess, *La socialización en la Evolución social (1916)*. Surgió en el contexto del estructuralismo y funcionalismo de la época, tendencias circunscritas al espíritu epistemológico del positivismo Comteano y el evolucionismo.

Sin embargo, fue É. Durkheim (1912) quien potencializó el concepto al tratar de explicar, desde una perspectiva funcionalista, su teoría del funcionamiento de la sociedad y la religión. El autor utilizó el término para referirse a los procesos de inculcación metódicos y sociales por los cuales los individuos son moldeados y aprenden a ser parte del sistema social del cual, a su vez son el resultado, haciendo hincapié en que el individuo era por naturaleza un ser social. Desde este enfoque se concebía la socialización básicamente como un proceso de inculcación de normas sociales y culturales por medio de las cuales un individuo se insertara en la sociedad. Así mismo, Talcott Parsons en "The Structure of Social Action" (1937) desde el estructuralismo- funcionalista, se refirió a la socialización como el mecanismo por medio del cual se interiorizaban normas y valoraciones consolidadas en un sistema social, enfatizando en que todo el proceso hacía parte de lo que definió como acción social.

Para la sociología de la época, los hechos sociales antecedían a los individuos, sin embargo la sociedad no podía existir sin la acción del individuo. Por lo cual se enfatizaba que debían existir *procesos metódicos* para que el individuo actuara a favor de mantener el

orden social, estos procesos metódicos se definían como procesos de socialización (Parsons, 1937).

Por otro lado, la socialización fue entendida posteriormente, como un proceso de inculcación de valores y sentidos que estaban inscritos en una lógica cultural, por lo cual, la socialización, devino en lo que la antropología llamó procesos de *Endoculturación*. El individuo no sólo aprende a relacionarse con las estructuras e instituciones sociales, tampoco aprende únicamente los roles que debe jugar dentro de esa estructura para incorporarse a ella, sino fundamentalmente, aprende valores culturales, principios, significados y sentidos compartidos por su grupo. La cultura así vista, se entiende como una trama de significaciones subyacentes a prácticas sociales específicas, cuyo sentido en apariencia puede ser confuso pero que requiere de una *descripción densa*, es decir, de una interpretación de segundo orden, interpretativa, elaborada por el etnógrafo para ser develadas (Geertz, 1995).

En ese sentido, la endoculturación es un proceso básico en donde el individuo aprende de su generación antecedente, los valores, costumbres y conocimientos. Así vista, por medio de la endoculturación el individuo aprende *su cultura* de una generación a otra de manera consciente e inconsciente. Para Marvin Harris (1996) la endoculturación es básicamente un proceso que permite la continuidad de los modos de vida de los individuos en una cultura. El autor señala que el proceso lleva implícito de manera consciente y no, modos de premiar/castigar la conducta del individuo de la nueva generación depositario de las pautas y valores culturales que se le inculcan. De esta manera, la endoculturación se asocia a la socialización temprana o primaria, misma que los psicólogos y pedagogos han señalado que tiene lugar en la niñez a través básicamente de la institución familiar. Sin embargo, el concepto tiene sus limitantes evidentes, debido a que, como lo reconoce el mismo autor, “la endoculturación no puede explicar una parte considerable de los estilos de vida de los grupos sociales existentes. Está claro que la replicación de las pautas culturales de una generación a otra nunca es completa” (Harris, 1996: 5). El concepto se queda corto en la medida en que no puede explicar cómo una generación, supuestamente destinaria de los valores, actitudes, conocimientos y principios de su antecesora, termina adquiriendo formas de conocer, experimentar, vivir y aprehender la realidad con lentes y marcos cognitivos e interpretativos que se distancian de su generación antecesora.

Posteriormente, la socialización se desarrolló en la psicología a partir de los estudios sobre la personalidad y la formación de la subjetividad normatizada socialmente. De nueva cuenta, bajo esta perspectiva la socialización devino en un proceso complejo de naturaleza objetiva, en cuanto a que por medio de la misma se trata de asimilar las estructuras institucionales que conforman la realidad social; y subjetiva, en tanto los individuos tienen formas de reaccionar a esa socialización de distintas formas. (Teoría sociológica, 2001). Una corriente interesada en la educación, concibió la socialización como un escenario para potencializar las actitudes que permiten la adquisición del conocimiento, los roles sociales y los sistemas de normas que rigen a la sociedad.

Dentro de esta corriente de estudios psico-pedagógicos, la psicología cultural de línea Vygosquiana entiende la socialización como un proceso que ocurre en contextos de participación y en actividades situadas (Gaskins, 1999 citado por De León Pasquel, 2010). Del mismo modo, sostiene que la función principal de la misma es convertir al niño y/o joven en miembros competentes para la sociedad. Esta conversión se realiza principalmente a partir del lenguaje, pues mediante éste se adquieren conocimientos sobre roles, distribución social e interpretaciones sobre *situaciones sociales definidas*, por lo tanto la socialización es altamente particular. (De León, 2010). Para este tenor, los trabajos de compilación de De León, (2010) ofrecen una panorámica bastante completa y clara sobre el modo en que se ha trabajado la socialización desde la psicolingüística, la antropología y la psicología. Este cuerpo de trabajos se centra fundamentalmente en estudiar la socialización en la etapa infantil revelando que los niños son socializados a partir de mecanismos como el juego, el lenguaje y por procesos de imitación de roles de adultos en contextos laborales y domésticos.

Dentro de la perspectiva psicológica, la socialización concebida como un modo de educación propiciado desde distintas agencias, es dividida en varios tipos: socialización primaria, la cual tiene lugar en la familia y en la escuela, la socialización secundaria, la cual se realiza a través de otros agentes como las amistades y las relaciones sociales fuera del contexto familiar. También a través de las tecnologías de comunicación mass mediáticas como la televisión, el internet, etc., que forman parte del contexto globalizado de socialización (Petrus, 1998)

Desde los enfoques de la psicología social se hace mucho más énfasis en el individuo que *aprende* pautas y conductas de comportamiento social que en la sociedad que

enseña/inculca esas pautas y normas al individuo, este último es un enfoque bastante marcado en la perspectiva sociológica de la socialización.

Por su parte, desde la antropología se hace hincapié en las maneras como se adquiere el legado cultural, en ese sentido, la disciplina ofrece rutas para examinar el proceso de adquisición de la cultura y, en específico, el modo en que se aprenden también los prejuicios y apreciaciones negativas, como los prejuicios raciales y, por extensión, la interpretación o lectura racializada de algunas relaciones sociales, tenor que nos interesa particularmente en este trabajo.

Otras aproximaciones al tema de la socialización, un poco alejadas del paradigma psicolingüístico de la lengua como mecanismo primario de socialización y la adquisición del lenguaje como fenómeno social, abordan la socialización como un proceso que está envuelto en la reproducción de relaciones sociales de inequidad enmarcado en un contexto político-económico global. Esta perspectiva intenta combinar conceptos de la economía-política sobre la reproducción de la desigualdad social con los procesos de aprendizaje a través de la socialización (Lundgren, 1987). De acuerdo con esta visión, el individuo no sólo es preparado -socializado- para ser un miembro de la sociedad, sino que es también inducido para integrar otros sectores de la misma, tanto a nivel objetivo como subjetivo, donde se entrecruzan cuestiones de clase, raza y género en el marco de relaciones sociales específicas como las relaciones económicas y de producción. Mismas que dan lugar a complejos procesos de desigualdades sociales (Berger y Luckman, 1967 citado por Ludgren, 1987).

Ahora bien, la socialización como concepto ha sido pensada desde la relación entre el individuo y su grupo social, poniendo el acento en la colectividad que socializa, y muy poco en el individuo socializado. La sociología ha sido especialmente enfática y recurrente al respecto. Da la impresión de que no se concibiera el abordaje del tema desde lo individual, a pesar de que se trata, evidentemente, del estudio del individuo. Como Martuccelli (2007) sostiene, la sociología -madre del concepto de socialización- ha sido particularmente reacia a centrarse en la dimensión del individuo por sentir que este campo le es particularmente ajeno. Sin embargo, añade que desde sus inicios los tres grandes temas de la sociología alrededor del estudio de la persona han sido la socialización, la subjetivación y la individuación, cada uno con intereses y énfasis particulares (Martuccelli, 2007:2). El autor

advierde que la reciente sociología del individuo, la cual se interesa particularmente en los procesos de socialización, debe ser puesta en perspectiva histórica. Este devenir metodológico de la sociología hace parte de toda una lucha continua dentro de su campo por profundizar en el estudio del individuo sin perder de vista las estructuras sociales en las que este se inserta.

Martuccelli define a la socialización desde una perspectiva del individuo como “La première grande perspective d’étude de l’individu tourne autour du processus de fabrication sociale et psychologique de l’acteur – la socialisation” (Martuccelli, 2007:3)²⁰. En ese sentido, la socialización era vista fundamentalmente como proceso mediante el cual se construye y modela la *actitud* del individuo en relación a su grupo social. Seguidamente agrega que la mayoría de las teorías sobre socialización se enfrentan a la tensión entre las posibles habilidades innatas de los individuos y aquellas que son adquiridas y heredadas por su cultura. El valor de la perspectiva individual en el estudio de la socialización es que la sociología empezó a preguntarse por el papel específico que cumple la socialización en la interpretación de la vida que hacen los individuos. Así, Marticelli señala que hubo dos grandes fases en el desarrollo del concepto dentro de la sociología contemporánea: el primero tenía que ver con la pregunta sobre el papel de la socialización en el mantenimiento del orden social; el segundo se centraba en el carácter diferencial de los procesos de socialización. En ambas fases hubo cuestionamientos críticos a los conceptos funcionalistas sobre socialización que derivaron en un desprendimiento de referencias automáticas y mecánicas sobre el mismo.

Como consecuencia, la socialización dejó de ser un concepto unitario y homogéneo dentro de la sociología para convertirse en un complejo concepto que intentaba dar cuenta, desde una perspectiva diacrónica e intercultural, de la variedad de individuos socializados y de sus procesos de socialización. Con las aportaciones de Goffman y sus estudios sobre la desviación; de las feministas, y sus investigaciones sobre las distinciones entre la socialización de género y clase; y de la antropología, que señalaba las diferentes maneras en que se ejerce la agencia en individuos socializados entre una cultura y otra; la sociología aceptó que al hablar de socialización se debía pluralizar y hablarse mejor de socializaciones (Martuccelli, 2007).

²⁰ “La primera gran perspectiva de estudio del individuo en torno a los procesos sociales y psicológicos de la fabricación del actor”. La traducción es nuestra.

2.2 Hacia una definición de trabajo del concepto “Socialización”; re-construyendo el concepto.

En este trabajo parto de la hipótesis de que la socialización, además de ser un proceso de inculcación, reproducción y producción de normas, valores culturales, sentidos y roles sociales, es además un proceso de *aprendizaje* amplio que no se reduce a la adquisición mecánica de un sistema de normatividades y significaciones, ya sean de naturaleza social o cultural. Este proceso tampoco se realiza de modo pasivo; no es una transmisión automática de valores de una generación a otra con el fin de perpetuar el legado cultural y los modos de vida de un grupo social. Así mismo, parto del argumento de que la socialización es un proceso continuo que tiene lugar a lo largo de varias etapas de la vida, siendo la etapa infantil una de las más fundamentales en ese proceso de aprendizaje. Instituciones como la familia juegan un papel medular en la construcción del marco interpretativo de la cultura y la dinámica social que tienen los individuos de modo que la socialización familiar es básicamente el proceso de fomento, inculcación y aprendizaje que tiene lugar en la familia como agente potencial de socialización. Sin embargo, la familia no es una unidad aislada del contexto social y cultural próximo, de modo que este proceso no sólo es agenciado exclusivamente desde la familia, más bien es a través de la familia que se instauran ciertos filtros valorativos, mismos que el individuo aprenderá a identificar y con los que más tardes se relacionará y/o entrará en disputa.

Así mismo, la socialización como proceso puede entrañar incongruencias, formalidades e informalidades y producir cuerpos normativos y marcos de sentidos e interpretación de las experiencias culturales, rutinarias y cotidianas que no necesariamente estén de acuerdo a lo estipulado por el consenso grupal que socializa. En ese sentido, los procesos de socialización tienen diversos mecanismos para llevarse a cabo, siendo el discurso uno de los más preponderantes pero no el único, puesto que las prácticas recurrentes como los actos rutinarios, los silencios, las omisiones y las agresiones, así como también los eventos son formas a través de las cuales se socializa.

En este trabajo se propone que la socialización tiene varios planos o *dimensiones* a partir de las cuales se realiza. Estas dimensiones corresponden a los aspectos que tanto social como culturalmente son aceptados y abiertos, así como también a aquellos que no lo son, pues constituyen tabúes y censuras sociales. Para el caso que nos compete, el estudio de la

socialización familia y las relaciones raciales, es necesario enfatizar sobre *las dimensiones de la socialización* y señalar que ésta cobra, en efecto, una dimensión explícita y una implícita ligada a los aspectos que se asocian a un valor social importante dentro de un contexto particular y a los aspectos que se quieren atenuar o mitigar. Para el caso de los procesos de socialización familiar y local en el Ciruelo, como se verá más adelante, los aspectos de *clase* y *género* son abiertamente socializados en las familias y el pueblo. No así, cuando se trata de atender referencias raciales, éstas aparecen de manera implícita en el marco de esos procesos, incluso en contexto de la intimidad familiar, debido a que representan un grado de censura y sanción social, que sin embargo, se logra evadir y se transgrede cada vez que surgen casos de racismo tanto fuera como dentro de la familia y toda vez que se construya/nombre la apariencia a partir de la valoración de la diferencias en términos estéticos.

De manera que, por ejemplo, la *dimensión explícita* de la socialización se da a partir de mecanismo discursivos relativamente constantes en las interacciones cotidianas en el contexto familiar y exo-familiar. El discurso es el mecanismo por excelencia para la transmisión de ideologías, apreciaciones y valoraciones (Van Dijk, 2003). Este no es necesariamente entendido como una interacción verbal materializada en la conversación, el habla o el lenguaje escrito; el mismo también tiene una dimensión semiótica que permite determinar que el *lenguaje* en general es un hecho de comunicación que no necesariamente se reduce al habla e implica una interacción social (Van Dijk, 2000). Sin embargo, para efectos de este análisis adjudicaremos la *dimensión explícita* de la socialización a aquellos mensajes, conversaciones y actos del habla por medio de los cuales se inculcan valoraciones concretas ligadas a roles y factores sociales del contextos de las familias del Ciruelo que entenderemos aquí como categorías sociales medulares. *La dimensión implícita de la socialización*, en cambio se refiere aquí a todos esas referencias indirectas (y a veces directa) en el habla y, sobre el plano de las acciones y prácticas sociales que refuerzan ideas “prejuiciadas” basadas en elementos raciales. En ese sentido cabe aclarar, que tanto la dimensión explícita como implícita de la socialización están íntimamente relacionadas: primero, con los tópicos de los que se habla o se guarda silencio en los procesos de socialización, dentro de la cotidianidad de la familia; y segundo, con las practicas, acciones y eventos que entrañan valoraciones sociales que pasan por el tamiz del prejuicio o la creencia social compartida aunque censurable; tal es el caso de las *creencias raciales*.

Insistir en las *dimensiones de la socialización* es una distinción, que a su vez, significa un aporte que éste trabajo pretende hacer, debido a que en anteriores tratamientos del tema, la socialización se concebía como un proceso relativamente unitario, sin distingo de dimensiones que permitieran analizar mejor el modo en que son adquiridos valoraciones tanto negativas como positivas respecto a varios elementos de la cultura y de dinámicas sociales. En la literatura sobre la socialización existían, no obstante, un consenso en cuanto a que, en efecto, a través de estos procesos se heredaban ciertos prejuicios como el machismo y algunos estereotipos reproducidos a través de la socialización de género (Gonzales, 1999), sin embargo, no se había trabajado de manera directa y articulada la relación existente entre socialización y el aprendizaje/reproducción de prejuicios raciales.

Así mismo considero que los procesos de socialización son procesos que entrañan relaciones de poder y disputa. Dentro del marco de estos procesos, los individuos no son pasivos. La socialización de la persona guarda una estrecha relación con procesos contestatarios de los ordenamientos socioculturales en los que una persona se inserta o intenta transgredir y rebasar. De modo que las personas socializadas, en la medida de que van interrelacionándose con otros agentes y contextos de socialización, construyen criterios relativamente independientes sobre elementos de las estructuras sociales e instituciones con las que se relacionan. Se desarrollan marcos interpretativos y conjuntos normativos desde la individualización que en cierto modo, a veces, están francamente alejados de los marcos valorativos en los cuales las personas han sido socializadas. En razón de ello, la construcción de la identidad personal y social no es el resultado mecánico o causal de los procesos de socialización. Los procesos de socialización son marcos de aprendizaje modelados por el poder y a través de él, puesto que la noción de poder, tal y como lo señala Foucault (2000) no es una noción unitaria, necesariamente represiva ni reguladora, tampoco obedece a dispositivos exclusivos desde el aparato estatal o policial del estado. El poder circula por el cuerpo mismo, inscribiéndose en él y a través de él. El poder no es sólo coercitivo o represivo, también es propiciador de formas de disputarse y contestarse así mismo. De modo que, este conforma una microfísica de circulación que en contextos como la familia, constituye una arena de disputas por la autoridad, en caso de los padres; la autonomía, para el caso de los hijos; el prestigio, para el caso de la familia y la reputación para el caso de las relaciones interfamiliares. Cada uno de estos valores tendrá una particularidad en el contexto

de cada lugar y familia pero son relativamente resultado de las relaciones de poder que se instauran alrededor de relaciones sociales concretas.

2.3 Los procesos de socialización en el Ciruelo

En este apartado presentaré material etnográfico que me permita ilustrar el modo en que se dan procesos de socialización en las familias y la localidad del Ciruelo. Tendré en cuenta la distinción analítica propuesta en el apartado anterior sobre las dimensiones de la socialización. Sin embargo, no me detendré en analizar los ejemplos propuestos que marcan la diferencia entre una dimensión y otra de la socialización debido a que estos análisis se harán con mayor detenimiento en los capítulos siguientes. Por el momento, sólo cabe recordar que dentro de la dimensión explícita de la socialización, las categorías de Género y la noción de Clase/estatus social son fundamentales. Por su parte, cuando de la dimensión implícita se trata entonces, estamos ante el terreno de las relaciones raciales y todos los complejos procesos de racialización/etnización comunes en contextos intra-familiares y exo-familia. En consecuencia se presentará de manera somera y esquemática, ejemplos sobre escenario y situaciones, ya sean estas verbales o semióticas, en los que se puede elucidar formas de socialización.

Antes de continuar, cabe mencionar aquí que en lo que se refiere a los estudios sobre socialización en familias afrodescendientes en México, hay una total ausencia de trabajos en esa línea. En contraste, los estudios de socialización en México se han enfocado en las comunidades indígenas principalmente y en la población infantil de modo particular. Así, Gaskins, (1999, 2006) en un estudio sobre los niños mayas de Yucatán, que se ubica en la perspectiva Vygotskiana del estudio de los contextos de desarrollo de los niños, encontró que hay tres principios de socialización: la primacía del trabajo duro, la importancia de las creencias de los padres y la independencia de la motivación del niño. Por su parte, Lourdes de León (2010) aborda el tema ofreciendo una compilación de trabajos sobre socialización en México y otros países enfocándose en estilos culturales de socialización y aprendizaje, socialización por y con el lenguaje y conversación, juego y narración infantil, teniendo en cuenta la perspectiva intercultural e interdisciplinaria.

Vemos así que uno de los mecanismos más frecuentes por los cuales se manifiestan procesos de socialización, es a través de la imitación de los roles y deberes en las familias. El

Ciruelo es un contexto altamente rural, costeño y con dinámicas sociales muy cercanas al resto de aquellas que se manifiestan en la ruralidad mexicana, en especial respecto al campesinado y su relación con el territorio, pautas de crianza y socialización. De modo que, como reseña De León Pasquel, (2010) la socialización por imitación de roles domésticos y deberes familiares es frecuente en este contexto. En el siguiente ejemplo, tomado del diario de campo, por medio de la observación directa de comportamientos y conductas de miembros de la familia en relación con otros, se podrá apreciar el modo como son adquiridos, no sólo valores y principios sobre el trabajo doméstico, la dedicación al hogar y la presteza, sino incluso, la manera como se adquieren valores intangibles como cierta hexis y la forma de llevar el cuerpo relacionados con los roles de género. Este tipo de socialización por imitación es particularmente más notorio en los niños que en los jóvenes.

“Me siento en la terraza y veo cruzar a varios niños que van a la escuela vespertina. Van con sus morrales, termos con agua y sombrillas. Van con ropa particular. Una niña de unos 7 años lleva una botellita llena de agua, golpea por la espalda a su compañera de la misma edad quizá, mientras le dice, como si encarnara un personaje teatral: “le dices a tu mamá que mañana venga a lavarme la ropa, no quiero tanta chingadera, tengo mucho quehacer”. Manotea y se pone una mano en la cintura al tiempo que pandea ligeramente el cuerpo hacia adelante con en actitud de desafío. Camina como si fuera una mujer mayor, sus gestos y ademanes son claramente como los de una persona adulta. Incluso, me sorprende que su actitud contrasta con el comportamiento de los otros niños que van con ella. Recuerdo que se trata de la misma niña que vino ayer a la casa en busca del recibo de la electricidad. No portaba uniforme, venía descalza, con un short y una camiseta mohosa. Cargaba a horcadas a un niño de meses quien se veía lloroso e inquieto. Venía con otra niña quien le ayudaba a limpiar los mocos del niño lloroso. Decía: “orale pues, tráeme el recibo y págale a la señora que hay mucho que hacer y este chamaco pesa”. La otra niña, de su misma edad, reía mientras cumplía con la orden de la niña-mujercita que le hablaba. Ambas niñas podrían estar entre los 7 y 8 años de edad. (Observ. Diario de campo, sep. 2012)

En ese sentido, aunque sostengo que el Género es una categoría central en los procesos de socialización en el Ciruelo y que, básicamente, pertenece a una dimensión explícita de la

socialización en este contexto, el ejemplo revela que el aprendizaje de esta categoría también se hace a través de varios mecanismos que no pasan exclusivamente por interacciones verbales, sino que ocurre mediante procesos semióticos por medio de los cuales el lenguaje corporal es un mecanismo socializador en la medida que se vuelve una referencia imitable.

Otra de las modalidades que adquiere la socialización en el contexto de las familias con las que tuve la oportunidad de trabajar, es el diálogo directo sobre aspectos morales, de roles de género y aspiraciones que deben tener los hijos de acuerdo a la orientación que reciben de sus padres. Para este caso, la socialización de valores dialogada es más frecuente en adolescentes y jóvenes. Esta labor corre por cuenta de la mujer-madre fundamentalmente, pues, en la mayoría de las familias con que trabajé, aunque el padre es una figura de autoridad indiscutible, ocupa un plano secundario cuando de procesos de fomento e inculcación se trata, hasta el punto que muchas madre me expresaron en conversaciones que a veces sentían que los hombres eran desatentos y desinteresados en las tareas de orientación de los hijos, de modo que la madre se encarga casi totalmente de esta tarea, sobre todo en el caso de las hijas.

“Yo a mis hijas sí les platico cómo son las cosas, Carlos. Yo hablo con ellas sobre sexualidad y sobre cómo deben comportarse con los hombres. Creo que la virginidad ha perdido importancia en estos tiempos. Quizá alguna de mis hijas ya no lleguen vírgenes al matrimonio, pero sí eso pasa debe ser un acuerdo entre ellas y el hombre. El hombre entonces tiene que responder por ellas y casarse... bueno, tampoco va a querer que lo haga por obligación o a la fuerza pero sí tiene que organizarse. Uno siempre quiere lo mejor para ellas, lo mejor es que estudien, que se preparen y que se casen bien casadas. Yo le digo a mis hijas: “una mujer no debe quedarse sola, la mujer tiene que casarse. Eso sí, yo les digo a mis hijas: va a querer que miren bien con quién se van a meter, porque una cuando está casada ya no puede cambiar al hombre, si ya él tenía sus vicios cuando se conocieron y se casan así, pues ya no lo pueden cambiar. Pero eso sí, si el hombre no era así y después de casarse sale con que tiene un vicio como que es bebedor, borrachento eso sí es motivo hasta para dejarlo”. (Entrevista, Sra. Flavia. Oct. 2012)

Reflexión de campo: la socialización es a través del diálogo: mediante conversaciones, consejos y mensajes claros sobre: “el deber ser de la mujer”. La moralidad femenina se

transmite por medio del ejemplo que pone la madre a las hijas, ejemplo sobre el cual llama la atención de sus hijas, pidiéndoles que vean como ella hace con su papá. En esos mensajes socializados persiste la idea del casamiento, no se concibe la idea de una mujer sin esposo. “Una mujer no debe quedarse sola, el destino de la mujer es casarse” hablando con Rosario después de su regreso de Pinotepa noto que reproduce exactamente las mismas palabras de la madre, respecto a que las mujeres tienen que casarse (diario de campo, Conversación informal. Sep. 2012).

De la misma manera, otra de las modalidades de socialización que pude observar fueron:

- El premio al mérito y el castigo a la falta: “yo a ellas les doy dinero para que compren ropa cuando me hacen las cosas bien, si no me responden me las chingo y nos las dejo ir a bailes, ni les doy dinero” (Conv. Sra. Flavia. Sep. 2012).

- La agresión y el maltrato: “yo aprendí muchas cosas, Carlos... las aprendí por maltrato. Mi madre era una mujer muy violenta, me pegaba todo el tiempo y siempre estaba exigiéndome mucho. Nunca me dijo que me quería, todo eran maltratos pero yo la quería” (Conv. Sra. María. Oct. 2012).

- La secuencia de instrucciones para tareas domésticas o del campo concretas: “y me decía: agarra el atole, échale leche, muévelo con el cucharón, échale más leche, ponlo a fuego lento, no me mires a la cara, haz lo que te digo” (Conv. Rosario. Sep. 2010). “él sí era bien pendejo, me decía: agarra la riata, súbete al caballo, sujétate bien, no lo sueltes. El caballo empezaba a corcovear y yo que me caía en la arena del arroyo pero él me decía: no sé cómo vas a hacer pero tú tienes que amansar ese caballo” (Entrev. Josué. Sep. 2012)

La Sra. Flavia, María, Rosario y Josué, son respectivamente miembros de familias distintas en el Ciruelo. La Sra. Ibarra es una mujer adulta madre de 4 hijas, casada y que vive con su esposo en la casa que éste construyó para ellas con el dinero que ganó durante varios años que estuvo trabajando en el norte. Su esposo cría ganado y tiene varios encierros con unos 20 animales en cada uno. Además tiene una milpa y siembra coco. Fue durante un período comisariado de bienes ejidales, por lo cual es conocido en el pueblo. La Sra. Flavia es una mujer alegre y hacendosa, ama de casa que se dedica al hogar y a la crianza de las hijas completamente. Hace matanza de marranos con cual aporta para la economía doméstica,

prepara queso y vende tacos y consumé para sufragar gastos de la casa, como los estudios de varias de sus hijas y de su sobrina la cual está a cargo suyo.

María es una mujer de unos 50 años, casada y con 3 hijos que vive con su esposo el cual se dedica al trabajo en el campo en la crianza de ganado y sembrado de milpa. Su madre vive con ella en su casa. También hace matanza de animales pollo y cerdo, oficio que aprendió de su madre quien por su avanzada edad ya o puede valerse por sí misma y recibe la atención de la hija todo el tiempo.

Rosario es hija de la Sra. Flavia, tiene 25 años y terminó su licenciatura en administración en Pinotepa. Actualmente está casa y tiene un hijo varón. Vive en casa de su marido quien es un joven que trabaja y estudia informática en la misma universidad en Pinotepa.

Josué es un joven de 17 años que tiene 3 hermanos: una mujer y el resto varones. Vive con sus padres. Su mamá es ama de casa y su papá conduce una de las pasajeras o camionetas que conforman el sistema de transporte del pueblo. Josué estudia y le falta un semestre para terminar la preparatoria. A la par, junto con su hermano mayor, atiende algunos cultivos de maíz que tiene su padre. Durante su niñez, vivió con su abuelo porque su papá estaba trabajando en el norte y su mamá no podía con la manutención de todos los hijos. Josué no ha decidido qué hacer cuándo egrese de la escuela preparatoria. Quiere irse a vivir y trabajar en el Norte y le gustaría seguir estudiando algo relacionado con sistemas, programación y diseño. A veces, refiere que cuando piensa en su futuro se siente desconcertado.

Es importante señalar que el canal por medio del cual se concretan la mayor parte de las modalidades de socialización reseñadas es el lenguaje, en particular cuando este adopta la forma de interacción discursiva con una dimensión ilocutiva por medio de la cual se transmiten valores y mensajes concretos particularmente referidos a identidades de género. Para el caso de los hombres, la socialización por medio de “instrucciones y tareas concretas” era más frecuente. En las mujeres, en cambio, la socialización dialogada con énfasis en aprender a “ser mujer”, era más común. Los jóvenes hombres con los que hablé, me contaban que en sus familias se les exigía el cumplimiento de tareas específicas ligadas sobre todo a labores del campo y responsabilidad escolar. En este tenor particular, las mujeres sienten que deben dedicarle más tiempo a las actividades escolares, en contraste, con los hombres

quienes, la mayoría de las veces, tienen problemas escolares y desertan para dedicarse a actividades del campo, trabajos informales o, en otros casos, migrar al norte. En razón de ello, es necesario diferenciar entre la socialización de ciertas prácticas y actividades (labores de campo, tareas domésticas, etc.) y la socialización de normas, valores, juicios (las identidades y roles de género, los valores ligados a formas de vestirse, los estereotipos sobre lo “negro”, etc.) que conforman dimensiones distintas de la socialización.

2.4 Las familias del Ciruelo: perfil de las familias de trabajo

El presente trabajo no es sobre la familia, sin embargo, es necesario considerar algunos apuntes generales sobre la institución familiar para posteriormente aterrizar en la discusión sobre la pertinencia o no de hablar de “familia negra” en el Ciruelo y en México en general. Antes de ello, es ocasión de presentar aquí brevemente, el perfil de las familias con las que se trabajó para este estudio.

El Ciruelo cuenta con aproximadamente 600 familias²¹, cifra que varía teniendo en cuenta el alto índice migratorio en la localidad y la persistencia de prácticas socioculturales como el “queridato matrifocal”, el cual básicamente se trata de la práctica de criar hijos de otra mujer en condición de no-esposa o esposa ilegítima, lo cual aumenta las jefaturas femenina de hogares (Díaz, 2003). Esta práctica, al igual que la migración, altera la composición familiar puesto que en una familia con frecuencia hay hijos e hijas en calidad de entenados. La mayoría de estas familias se conformaron por la voluntad expresa de las partes de celebrar alianzas. La forma más común era la “huida” de la mujer con el varón y luego la formalización de la unión ante los padres y las instancias civiles. No obstante, muchas alianzas continúan en unión libre. El matrimonio civil y luego por la iglesia sigue significando un marcador de prestigio social en el pueblo y es decisivo para conformar relaciones de compadrazgo, pues se prefiere elegir padrinos cuya unión sea legítima.

²¹ Propongo esta cifra con base en dos criterios: trabajos previos realizados casi una década antes (Castillo, 2000, Díaz, 2003), datos del último Censo del INEGI y el número de recibos de electricidad que se entregaban en casa de la familia donde estuve residiendo durante mi estancia de campo. Esto me permitió establecer una cifra más o menos aproximada teniendo en cuenta que cada recibo de electricidad venía a nombre de una familia, generalmente una familia “nuclear” con presencia de algunos parientes como abuelos o tíos.

Se trata de familias con fuertes grados de consciencia de parentesco. Las nuevas generaciones conocen a sus parientes de la generación anterior y a los miembros de la familia extensa. Las relaciones de parentesco son tan extendidas que hay una larga sucesión de primos en primer, segundo y tercer grado, de modo que sorprende lo emparentados que pueden estar las personas con cualquier familia del pueblo con las que en apariencia no guardaría ningún parentesco. Las familias de trabajo son familias “nucleares²²” que conforman unidades domésticas relativamente distribuidas en espacios o solares heredados por parientes. Es frecuente que la madre o padre, hereden solares a los hijos varones para que conformen sus familias, de modo que con frecuencia la mujer recién casada habita cerca de la suegra o suegros.

En la mayoría de los hogares con jefatura paterna, el hombre se dedica a trabajar en el campo o en oficios varios para proveer a la familia, sin embargo, las mujeres también producen ingresos por medio de trabajos informales como venta de comida, ropa u otros enseres. De la misma manera, la mayor parte de las mujeres está vinculada a programas de apoyo del gobierno, como Oportunidades, que significan una fuente de ingresos extra para los hogares y en algunos casos casi la fuente de ingresos exclusiva.

Dentro de las familias de trabajo, la mayoría de las mujeres eran amas de casa, sin embargo, otras combinaban esta labor con sus empleos. Algunas de ellas eran maestras o trabajaban comerciando productos como queso, en la cabecera municipal y sus inmediaciones. El ingreso familiar entonces dependía de ambos progenitores, en el caso de que fuese un hogar que contara con los dos. En la mayoría de los casos, sin embargo, el trabajo del hombre era especialmente valorado, aunque no fuese suficiente para el mantenimiento del hogar y la mujer tuviese que emplearse en algún oficio con el fin de sufragar algunas necesidades básicas.

²² La distinción entre familia “nuclear” y familia “extensa” aquí es meramente analítica. Ambas, sin embargo, están circunscritas al parentesco matrilineal como patrilineal. Reconozco sin embargo que existen discusiones sobre la división tajante entre estas dos tipos de familia. También sé que en contextos como el Ciruelo, hacer esta distinción es problemático para algunos casos debido a que en una misma unidad doméstica, que correspondería idealmente a una “familia nuclear”, viven miembros de la familia distintos a la madre, padre e hijos. No obstante, la composición de las familias obedece mayoritariamente a padre-madre e hijos o a madre e hijos, debido a que existen también hogares monoparentales con jefatura femenina. Tampoco desconozco las discusiones actuales que se realizan en las ciencias sociales respecto a las transformaciones en la conformación familiar, las críticas a la familia nuclear y la crisis de la familia tradicional como resultado de un sistema económico global y a las lógicas de la individualización provenientes de la modernidad (De león, 2010, Arriagada, 2009, Palacio, (2009).

Se trata de familias donde la presencia de la mujer es visible y representativa, el padre funge como figura de autoridad, aunque la vida doméstica gira por entero alrededor de la madre ocupando esta un papel central y visible en la dinámica familiar. En algunas familias con las que trabajé existían niños en edad escolar primaria, en otras, adolescentes que cursaban la secundaria y/o preparatoria. Existe en realidad poco acceso a niveles superiores de formación, sin embargo, tuve la oportunidad de trabajar con un par de familias en las cuales los hijos estaban cursando o cursaron niveles superiores de educación.

Trabajé con familias de distintos estratos, no obstante, fue más fácil acercarme a familias con un nivel económico medio en relación a otras donde había mucho más carencias económicas. La división de clase en el pueblo es evidente, tanto que las personas tienen esa consciencia de clase bastante marcada y es una de las diferencias a las que aluden cuando se les pregunta por diferencias sociales considerables. Existe la división entre “ricos” y “pobres” muy marcada. No me fue posible acercarme demasiado a las familias “ricas”, sin embargo, las familias con las que trabajé no estaban consideradas, según la nomenclatura local, como familias “pobres”. Se trataba de familias en las cuales había niveles medios y superior de escolaridad, con cierto patrimonio modesto (como parcelas de tierra y cabezas de ganado, así como también granjas de animales), con cierto prestigio en la comunidad, debido a que provenían de apellidos de abolengo o descendían de parientes renombrados en el pueblo. También, algunos de sus miembros varones habían ocupado cargos de regencia en el pueblo como presidentes o agentes municipales, comisariados y/o representante de cooperativas o asociaciones locales.

En casi todas las familias, había hijos o esposos en calidad de migrantes en el norte. Con un número de hijos que oscilaban entre los tres y ocho integrantes por hogar. En algunos barrios del pueblo, había familias que viviendo en unidades domesticas particulares, compartían un mismo solar, donde construían varias viviendas. En otras, la separación entre casas era más evidente. En algunos casos se trataba de familias monoparentales debido a que uno de sus miembros había fallecido o era migrante. En otras familias, el varón tenía dos “hogares alternados”, sin embargo, sólo pude trabajar con uno de ellos por razones obvias.

En el apartado que sigue haré una semblanza breve sobre la vida de una familia con la que trabajé. La mayoría de los elementos aquí relatados corresponde a la familia con la que viví más tiempo en el Ciruelo -la familia de la Sra. Flavia y el Sr. Torres-, empero retomo

elementos episódicos de otras familias para modelar una narración con eventos entrecruzados con varias de ellas. Hago esta semblanza tomando elementos del diario de campo en los cuales registré la mayoría de la etnografía aquí presentada. No utilizaré muchos de los nombres originales de los familiares por motivos de compromiso en el trabajo de campo. El relato corresponde a la reconstrucción de un día en la vida de la familia de la Sra. Flavia y el Sr. Torres, no obstante, contiene fragmentos de episodios que tuvieron lugar en otros días por lo cual la narración juega constantemente entre eventos de un día en el presente y escenas de días pasados.

2.4.1 Semblanza de una familia del Ciruelo: “el día de la matanza”.

Escucho los ladridos de la Kora. La fornida Pitbull corre a toda prisa por el zaguán de la casa en medio de la noche oscura haciendo tanto ruido que acaba despertándome. Esta noche fue como las otras: calurosa y con un cielo claro y estrellado. Las nubes son un manto lejano que rodea el resplandor lunar cubriendo su aureola o dejándola visible por momentos. El pueblo se subsume en una sucesión de claro-oscuros que caen sobre las casas y las calles brindando un aspecto sombrío y temerario. Doña Flavia y su marido se han despertado ya para empezar con la faena que les aguarda. Son las 2:40 de la Madrugada y ahora la noche parece más bondadosa, regalándonos una brisa suave que refresca el ambiente y corre jubilosa por el patio. También está claro ahora y a lo lejos el canto de los grillos es una sinfonía monocorde y tediosa. Los dos cerdos tumbados en la tierra apenas logran moverse lentamente como adormecidos también por el canto de los grillos. Un día sin ingerir alimentos les ha debilitado bastante. Ayer Flor y Sinoé, el ahijado de 16 años de doña Flavia quien siempre anda rondando la casa con una sonrisa que parece la de un niño de cuatro años jugando con las nubes, fueron a buscar a los dos animales criados en el traspatio de una vecina después de que Doña Flavia acordara el precio y volviendo a casa les dijera “anden a buscar los cochinos”, mientras se tumbaba en una mecedora en el pasillo de la casa de arriba, junto a las macetas de helechos que cuelgan de las paredes, agotada y sedienta. Le vendieron los dos cerdos a crédito por 1.200 pesos cada uno cantidad que ella reúne en el transcurso de una semana vendiendo chorizo, cecina enchilada, manteca y un mole de cabeza de puerco que anuncian por las bocinas del pueblo. “Con lo que me queda pago y le

doy a Mariana para que pague la pieza que renta en Pino y tenga para el gasto de su semana de la escuela, su papá también le da pero no alcanza”- me cuenta.

Primero se levanta ella. Arma el fogón, enciende la lumbre y pone encima de la pequeña parrilla una olla de agua hirviendo. Luego sale su marido al patio, somnoliento y con esa expresión que va adquiriendo el rostro por efectos de la costumbre y el hastío. Yo salgo de la habitación en donde estoy y les saludo. Veo a doña Flavia de pie en el lavadero limpiando algunas tripas de cerdo en las cuales embutirá la carne de los animales sacrificados para hacer chorizo. El señor Lalo, como le dicen por cariño, me pide que le ayude a sostener a uno de los animales. Es una hembra de 56 kilos que parecía cansada y resignada a su destino mortal. Le sostengo por las patas traseras entretanto que el señor Lalo le amordaza las patas delanteras y mantiene su cabeza contra el piso tapándole el hocico con la mano. El animal no opone mucha resistencia y rápidamente se ve dominado por sus verdugos. En ese momento, el señor Lalo toma el cuchillo y lo encaja ágilmente en el cuello del cerdo con la punta inclinada hacia su corazón. Enseguida, la sangre viscosa y roja brota por la herida y doña Flavia trae una cacerola verde para recoger la sangre con la que más tarde haría embutidos también. Mientras la sangre espumosa se derrama, los débiles aullidos del cerdo se van haciendo más leves y se apagan con el rezumar del animal que va cediendo paso a la muerte. Kora se acercó tímidamente a lamer la sangre que cayó al piso. Lo hacía con algo de reverencia y parquedad concertadas, como si algo uniera a los dos animales, al vivo con el muerto.

Cuando la sangre hubo dejado de brotar y el animal estaba completamente inerte, el señor Lalo le desató las patas delanteras y entre los dos lo levantamos para meterlo en una olla enorme llena de agua hirviendo que doña Favia ya tenía lista “es para que se le ablande el pellejo”- me dijo- mientras arrancaba con sus manos algunos mechones de pelo del animal para cerciorarse de que su piel se estuviera ablandando. Inmediatamente después, el señor Lalo procedió a sacrificar al otro cerdo que se encontraba a unos metros de su compañera muerta. Era un macho que no estaba dispuesto a rendirse sin luchar. Apenas le pusimos las manos encima empezó a chillar fuerte y a retorcerse en el piso. Lo sostuve por las patas traseras mientras el señor Lalo lo amordazaba. Temeroso, me preguntó “¿no se te suelta”, yo le respondí que no. Me subí encima del cerdo que se retorció sin parar mientras el Señor Lalo lo sostenía fuertemente por las patas delanteras y mantenía su cabeza contra el piso. Cuando

se hubo calmado un poco, tomó un cuchillo filoso de hoja delgada y larga y se lo llevó a la espalda sin que el animal lo notara, me pregunta nuevamente “¿no se te zafa?”, le respondo que no y me acomodo mejor, casi que echándome encima del animal. Entonces, con la rapidez y la precisión de un cirujano clavó el cuchillo en la garganta del cerdo en dirección vertical hasta que la punta del metal rozó internamente su corazón. Ahora empieza a chillar más fuerte y con fuerza intenta zafarse mientras yo me mantengo encima suyo y sujeto fuertemente sus patas traseras. Enseguida, la sangre empieza a brotar de su cuello y en sus ojos una chispa empieza a extinguirse como la llama de un cirio que se consume en la soledad de un altar. El animal me mira mientras van cesando sus forcejeos hasta rendirse por completo a la muerte. Yo evito mirarlo a los ojos y montado aún encima suyo deseo que todo acabe ya. Doña Flavia me ve desde el lavadero y se ríe suavemente mirando hacia arriba, inclinando la cabeza ligeramente hacia atrás y exclamando ¡ahhh, Carlos!, con una inflexión de voz que la hacen lucir afectuosa y alegre.

Después de eso, subimos los animales a la mesa y el Sr. Lalo retiró el pelaje de la piel, ahora blanda, lavando la carne rosada y flácida de los animales con una esponja y jabón. Tomó otro cuchillo y procedió a abrirlos. Lo primero que apareció fueron los intestinos y el hígado viscosos asomándose por la herida larga y vertical que atravesaba el cuerpo de los cadáveres sobre la mesa. Doña Flavia toma los intestinos y el hígado, el cual corta en pedazos junto con los intestinos para luego lavarlos de pie en el lavaplatos en medio del patio “con esas tripas se hace el chorizo”-me dijo-, “por eso hay que lavarlas bien, una por una”. El Sr. Lalo corta los muslos del animal, luego la panza, el espinazo y la cabeza. Me va pasando las partes que retira y que yo cuelgo en unos ganchos dispuestos para ellos. Antes, tomo la carne y la enjuago en un balde de agua limpia para retirar la poca sangre que aún está impregnada en ella.

La mesa de madera cruje ante el ajeteo del Sr. Lalo cortando la carne con una destreza y precisión que sólo pueden dar la experiencia de estar realizando una misma tarea incontables veces. La mesa es de madera. Me contaron que fue construida con la madera de un barco que encalló en las playas del Ciruelo en la década del 50’ donde venía una viuda española que tenía muchas posesiones y traía hombres “negros” en su tripulación. Por aquella ocasión, la madre del Sr. Lalo, quien enviudó siendo una mujer joven y murió a penas hace dos años, se dedicaba a la matanza al igual que lo hacen hoy su hijo y su nuera.

La mujer mandó a construir una mesa para su trabajo contando con la fortuna de que la madera fuera de tan buena calidad y que hubiese atravesado la mar hecha barco. Alrededor de la historia del barco la gente del pueblo y de la zona tiene varias versiones. En algunas pláticas con gente del pueblo y de otras localidades vecinas, la mención del barco surgía siempre que yo preguntaba sobre cómo fue el poblamiento de la zona y que si sabían de dónde habían venido los “negros”. Una mezcla de eventos legendarios y de referencias temporales entrecruzadas era la respuesta que recibía, sin embargo, algunas personas aclaraban que mucho antes de que “el barco de la Viuda” encallara en el Ciruelo, ya había en la región personas “negras” que llegaron muchísimos años antes.

Es 1 de noviembre día de “todo santos” como se le conoce a la celebración en el pueblo. A las 6: 00 de la mañana, exhausto y fatigado, el Sr. Lalo se va al encierro a ordeñar después de haber tomado un café con pan que su esposa nos brinda a ambos. El Sr. Lalo vende varios “tambos” de leche, cada uno de 20 litros al lechero del pueblo quien se los compra y luego la re -vende a las queseras que lo llevan a Pinotepa. Él se queda sólo con un tambo de leche que lleva a casa para que su esposa haga algo de queso para comer. Lo veo hacer esto todos los días. Cuando parte de casa, noto en sus ojos la misma expresión que vi aquella vez que le acompañé al encierro a ordeñar: una mirada tranquila y resignada, como si esperara un milagro irrealizable, unos ojos esperanzados en ninguna cosa. Aquella mañana los rayos del sol aún no se asomaban por la serranía y el aire frío levantaba algunas hojas de los caminos. Las vacas calmadas se acercaban lentamente al verle llegar. Entonces él me pidió que sacara del pequeño corral a los becerros uno por uno. Los becerros salían y mamaban un poco de la ubre de sus madres, luego él los separaba y amordazaba a las vacas para ordeñarlas. Ese día pusimos vitaminas inyectables a las reses que no terminaron de acostumbrarse a mi presencia y empezaron a correr por todo el corral hasta que él tuvo que calmarlas propinándoles algunos fuetazos mientras se dirigía a ellas como un padre que regaña a sus hijas. La faena demoraba tres horas todos los días y el empleo del vigor y la fuerza son las herramientas más preciadas para el trabajo. Luego, en las tardes, cuando el sol ha cesado su inclemencia va hacia los otros encierros que tiene para dar pasto a los animales o trabajar en la milpa.

Doña Flavia entra a la casa, se cambia de ropa y se pone un delantal, saca la báscula para pesar y empieza a trozar la carne. Su esposo se ha ido ya y dejó en la lumbre un caldero

enorme donde se fríen varios “biuches” y chicarrones muy apetecidos por los que vienen a comprar algo de carne. A las 7:00 de la mañana empiezan a anunciar por las bocinas que en “casa de la señora Flavia se les está ofreciendo carne de puerco, patas, chicharrón, biuches y cabeza de puerco”. Las personas empiezan a llegar y piden 30 pesos de carne de pierna, otras piden espinazo de puerco para mole; otras, carne para tamales y la mayoría se lleva una bolsita de 20 pesos llena de biuches y chicarrones para el desayuno. Este día hay convivios en muchas de las familias pues se celebra a los Santos Difuntos, por eso “hoy se come bien” y toda la carne de cerdo se vendió en menos de dos horas. En los altares de las casas no falta el atole, las flores y las veladoras consumiéndose en silencio.

Gloria y Flor se han levantado. La sobrina y la hija menor de doña Flavia saludan a todos los que viene a comprar y empiezan a lavar los trastes que se utilizaron para toda la matanza. Ayer, la maestra de sociales de Gloria me pidió que fuera a su escuela para que apoyara en una actividad sobre democracia y ciudadanía, temas que ella estaba enseñando a sus estudiantes. La actividad consistía en celebrar unas votaciones para elegir a un presidente del partido en el pueblo. Los estudiantes organizados en grupos representaron a varios partidos: el PRI, el PT y el PAN. Cada uno de los miembros del grupo tenía varias funciones como organizar la publicidad de la campaña, leer la biográfica del candidato y presentarlo hasta que finalmente se decían las propuestas. Una de las estudiantes decía: “prometo que trabajaré por el pueblo promoviendo la educación y la salud, así como el embellecimiento de los lugares para que no nos siga dando vergüenza decir que somos de aquí”. A la hora de las preguntas levanté la mano y pregunté por qué a la gente le daba vergüenza decir que eran del pueblo. Entonces todos empezaron a relatar experiencias con familiares y personas de afuera que llegaban al pueblo y se empezaban a burlar de la gente. “Se burlan de nuestro modo de hablar, nos dicen negros”- dijeron algunos. La maestra interviene y dice que eso es algo de lo que ellos deben estar orgullosos: “ser negro no es motivo de vergüenza”- dice. “Pero si aquí mismo la gente se burla de uno y nos llaman negros, prietos, aquí mismo, entre los mismos compañeros hay gente racista” - interviene uno de los estudiantes con tono acalorado mientras miraba a una de sus compañeras del salón que le dicen “la güera”. La maestra es de los valles centrales y sólo tiene unos pocos meses de estar enseñando en el plantel.

Cuando salía del colegio al término de la actividad, conversaba con Gloria y su amiga a quien llaman Min. Vi que una chica estaba hablando con sus amigas en la terraza de una

casa junto a la escuela. La chica estaba minutos antes en el salón de clases. Era morena y tenía el cabello tinturado de rojo, parece una joven muy popular. Le pregunté que si vivía ahí y me contestó un sí seco y rotundo. Continué mi camino con Gloria y Mín. Al rato, la chica del cabello tinturado nos alcanza y va platicando con otra amiga. Van caminando separadas de nosotros, entonces exclama: ¡este color es bello!. Mientras lleva su mano al antebrazo como señalando su piel y dándose un beso. “cállate que ustedes son de Haití”- dice una de las compañeras que va con Gloria y Mín. Es una chica de tez clara que porta un uniforme impecable y camina junto a las otras hasta rebasarlas. Gloria riendo dice: “yo soy de acá” y se une a la chica del cabello tinturado haciendo mofa a la que acababa de hablar y señalando que ella también era morena. Mín se une a Gloria y la chica del cabello tinturado le da un manotazo y la aparta de ellas mientras le dice: “tú de acá no eres, si hasta te quieres ver como nosotras achinándote el pelo”. Mín se queja del manotazo entre risas y se toca la parte de la espalda donde su compañera le pegó. Al rato se separan y yo regreso a casa con Gloria.

Ya es de tarde y la Sra. Flavia descansa después del arduo trabajo de la matanza. Pone a calentar un atole de arroz y nos brinda a todos. Llama a su hija Mariana quien está en Pinotepa estudiando. Hablan por teléfono y le dice que ya tiene el dinero para que pague la renta del cuarto y tenga para la semana. El Sr. Lalo llega de ordeñar a las 10:30. Se quita las botas y se mete a bañar. Su mujer le sirve inmediatamente un mole de puerco que preparó para el almuerzo. Doña Flavia me cuenta que se siente contenta porque hoy la matanza estuvo buena. A lo lejos se escuchan los tambores de los danzantes de “la danza de los diablos” que recorren las calles del pueblo dando bailes y persiguiendo a la gente. Los niños son los que más les temen y corren entre risas cuando los ven acercarse. Todos nos vamos a la terraza de la casa para ver a los danzantes. “tómame fotos, Carlos” – me dicen. “eso es lo que tu estas estudiando cierto? Las costumbres de los negros”, me dice Rosario, la segunda de las hijas de doña Flavia mientras se ríe de la “Minga”, un danzante que se disfraza de mujer con una máscara en la cara, una muñeca de trapo y una riata con la que golpea a quien se atraviese en su camino. “Colombia, ahhh chingao’ ¿vas a querer que te echemos unas sabanitas?”- me grita uno de los hombres que danza con los muchachos y lleva una pequeña libreta donde anota las cooperaciones que las gente les da por bailar y así repartirlas entre todos después. “¿cuánto cuesta?” – le pregunto. “Dame 100 pesos y te hacemos el baile con los versos, mira que las sabanitas (los versos) son sobre nuestras costumbres ahh jijo de la

verga”- me responde. Yo sonrío y le respondo “va, pues, échate las sabanitas a ver qué es lo que vos eres”. De inmediato, se plantan en la terraza de la casa y empiezan a bailar. La Danza del Torito o el Toro de petate es un baile jocoso, donde los danzantes dicen versos y luego luchan contra un toro – un toro hecho con petate, costal y madera donde uno de ellos se mete dentro y embiste a los demás- mientras la Minga corretea y baila con el Vaquero principal quien es el único capaz de vencer al toro y calmar los exabruptos de la Minga. Todos ríen al ver bailar a la Minga y al Vaquero. El Sr. Lalo permanece dentro de la casa, dice que no le gusta “tanta chingadera”. Los danzantes se van y yo pago al hombre de la libreta. En la tarde, el Sr. Lalo va con Flor, Gloria y Mariana (quien ha venido de Pinotepa a buscar el dinero del que su madre le habló y pasar el fin de semana en casa como lo hace siempre); a llevar flores a la tumba de su madre en el panteón del pueblo.

Cae la noche y se escucha la música de unas fuertes bocinas que proviene del centro. Habrá baile y el “sonido” invitado es uno de los más reconocidos en la región. Las muchachas se preparan para la fiesta. Flor se viste con botas de vaquera y sale con Gloria rumbo al baile. Su madre les da dinero a ambas y les advierte que no quiere verlas regresar muy tarde. Mariana le pregunta a su madre si le queda bien el trajecito rojo que se puso para la ocasión, su madre le dice que sí y entonces sube al cuarto a terminar de arreglarse junto con su amiga Mileydis quien vino a quedarse esta noche en casa para ir al baile. Flor se regresa con el ceño fruncido porque los zapatos le aprietan y su madre se ríe. Flor es la mejor de su curso, es muy reconocida entre sus amigos y siempre está haciendo tareas. La veo esmerarse mucho por sus estudios y por mantener el promedio gracias al cual le dan un apoyo bi-mensual, una beca del gobierno a estudiantes como ella. Gloria también está becada pero recibe menos dinero que Flor. Ambas son las mejores en sus respectivos cursos y siempre están refiriendo anécdotas sobre sus clases y la escuela. La vida de ambas muchachas gira toda alrededor de la escuela. Su madre me dice que quisiera tener un ahorrito para darle una buena universidad a su hija y a su sobrina pero que no le alcanza, sin embargo, me dice que hará hasta lo imposible para que su hija y su sobrina puedan ir a la universidad a estudiar algo que ellas quieran. Mariana la hija que actualmente está estudiando en Pinotepa se queja de que no le gusta su carrera y que quería ser maestra o doctora pero no hubo recursos para que estudiara esas carreras. Doña Flavia no quiere que se repita esa historia con su hija menor.

Decido quedarme en casa y no ir al baile, estoy un poco cansado de la faena del día. Hoy fui a Pinotepa a hacer algunas compras para la despensa y a buscar algunas cosas que doña Flavia me pidió. El calor de esta noche como siempre se deja sentir en toda su densidad, me baño y escucho el taconeo de Mariana y su amiga Mileydys que ya salen para el baile. Varios chicos pasan en camionetas silbándolas y diciéndoles piropos. Doña Flavia está dormida en la mecedora frente al televisor y su esposo está tumbado en la hamaca. Yo me despido de ellos después de comer algo y me recuesto a dormir escuchando la música que viene del baile, “supongo que se estarán divirtiendo”- pienso. Estoy a punto de dormir cuando Gerardo llama por la ventana del cuarto. Me pregunta que si iré al baile y le respondo que no. Él tampoco irá así que me pide que salga para hablar un poco. Gerardo tiene 7 hermanos, 4 mujeres y 4 hombres. Su madre es maestra y nació en un poblado de México. Él me dice que ella es de ascendencia indígena y que él es el más parecido a ella por eso sus hermanos lo molestaban mucho cuando era niño. Su papá es de Oaxaca, moreno y fuerte. Varias veces ha sido agente en el pueblo y siempre se ha disputado con los caciques de este porque ellos han sido corruptos cuando ocuparon cargos en el Ciruelo, aprovechándose de su posición de poder y del patrimonio que tienen. Me cuenta que en su casa la cuestión de la apariencia siempre fue tema de roces, burlas y hasta de tratamientos discriminatorios. Mientras hablamos vemos cruzar a la gente que va y viene del baile. Él saluda a todos y siempre les habla con albur. Recuerdo que ayer fuimos a su escuela en Cuajinicuilapa. El joven estudia Veterinaria y zootecnia en la Universidad Autónoma de Guerrero. Le acompañé a dar alimentos a los de la pequeña granja de conejos que tiene la universidad. Al entrar los conejos a penas y notaron su presencia, dormitaban algunos y otros correteaban por sus jaulas. Tomó una libreta donde se anota el control de las tareas que deben hacer: destete, dar a la monta, limpiar jaulas, dar de comer y dar agua. Hacía sus tareas con entusiasmo, me dice que cante una canción colombiana y yo empiezo a entonar una cumbia mientras él baila. Me rio y entonces me dice que yo nunca le dejo ser. Varios de sus amigos lo saludan desde lejos y se ríen. Me dice que deben estar pensando que “el Colombiano debe estar cojiéndoselo o al revés”. Yo me rio y él afirma con el mismo tono jocoso de siempre que en esta región para muchos hombres es un orgullo “cojerse a un putito” y que en su salón varios lo presumen. Empezamos a hablar del tema de las masculinidades y me cuenta varias anécdotas del pueblo y sus compañeros de clase. Me dice que él nunca lo

haría pues no es necesario tener que experimentarlo todo pero que entienda que esa es una cosa cultural.

En casa doña Flavia y el sr. Lalo se han ido a dormir, las muchachas no llegan aún del baile. Después de hablar alrededor de una hora con Gerardo sobre el pueblo, la zootecnia para la crianza y atención de los cerdos que tiene en la granja familiar y de los “mayates” y “putos” del pueblo, nos despedimos y yo decido ir a dormir. La luna se asoma temerosa por entre un manto de nubes que no la dejan mostrar su esplendor y empieza a refrescar un poco. Cuando me estoy durmiendo, el taconeo trastabillante de las pisadas de las muchachas que llegan del baile me despierta. Escucho la puerta cerrarse tras sus espaldas y cierro los ojos con la sensación de que este ha sido un día muy largo.

2.5. La familia y la Negritud.

Al hablar de poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica uno de los temas alrededor del cual existen discrepancias es la familia. La pregunta que orienta estas discusiones es si en la composición actual de las familias con ascendencia africana existen formas culturales de organización, así como conformación del parentesco y expresiones culturales que entrañen diferencias respecto al modelo de familia tradicional europea, mesoamericana o mexicana. Aunque desde luego, estos modelos de familia también son problemáticos pues a menudo no toman en cuenta que se elaboran a través de generalidades homogenizadoras. En el fondo, la discusión se centra en que si se pueden rastrear en las poblaciones afrodescendientes rasgos que permitan afirmar que subsisten estructuras de organización, cosmovisión y parentesco de origen africano o que sean producto de la esclavización o, si por el contrario, no se puede hablar de rasgos de africanidad en esas familias debido al papel del mestizaje y a los intercambios continuos que las mismas sostienen con otros grupos sociales. El debate se agudizó a partir de un cuerpo de trabajos de corte antropológico en el Caribe Inglés y francés cuyo interés era el estudio de la institución familiar caribeña y antillana, regiones pobladas en su mayoría por población afrodescendiente. Con este tenor, también se llevaron a cabo trabajos en el sur de los Estados Unidos con afroamericanos.

En este apartado, reseñaré brevemente la discusión de esos trabajos con el fin de construir una postura propia sobre la pertinencia o no de patentar la categoría de “familia

negra” en el Ciruelo. Paralelamente a esto, fijaremos una posición desde el constructivismo sobre la conceptualización de familia de la que parte este trabajo.

2.5.1 Sobre “la Familia” y sus transformaciones.

A pesar de las transformaciones socioeconómicas, el advenimiento del capitalismo y la era del multiculturalismo neoliberal que trastoca las estructuras e instituciones sociales generando nuevas relaciones entre los sujetos, el estado y las instituciones, no cabe duda de que la familia ha sido y es el agente socializador más influyente en el individuo. Tradicionalmente se le ha atribuido a la familia una misión mesiánica de salvamento, orientación y construcción de “buenos ciudadanos y personas”. También se le han hecho imputaciones de responsabilidad en la “descomposición y el caos social” puesto que una de las premisas más o menos constantes en el sentido común es que la familia es la base de la formación y principios de los seres humanos: “la escuela forma pero la familia educa”, “los principios, buenas maneras o malas costumbres se traen de familia”, etc. Lo cierto es que, a pesar del desarraigo y énfasis en la individualización que trae consigo la modernidad, a la familia se le sigue imputando la responsabilidad formativa o des-formativa de las personas, tanto que es casi imposible pensar en procesos de formación de la personalidad y el individuo (socialización) sin recurrir al análisis de esta institución.

Desde la literatura antropológica y sociológica, existe un consenso sobre los prepuestos acordados históricamente alrededor de los cuales se soporta la institución familiar. Se trata de una unidad primaria de interacción social de los individuos que tiene la función de prepararlos para lidiar con otras instituciones sociales permeadas por valores culturales que le dan sentido y mantenimiento a las prácticas, estructuras e instituciones sociales. Los rasgos frecuentemente aludidos para definir a la familia son: la parentalidad, inevitablemente dada e impuesta por la consanguinidad; la filiación voluntaria, en la mayoría de los casos, contraída por la voluntad de un hombre y una mujer de conformar alianza, la adopción, relacionada por el parentesco; y la cohabitación, en la medida que se comparte un “mismo techo” y se conforma una unidad doméstica (Bourdieu, 1994, Palacio, 2009). Además de los anteriores aspectos, en la familia también se crean lazos afectivos y emocionales que permiten el mantenimiento de las relaciones en su interior, transmitidos

por intercambios simbólicos y prácticas recurrentes (la fotografía, el álbum familiar, la celebración de cumpleaños, etc.) que perpetúan la cohesión del grupo.

En concordancia, la familia sería tradicionalmente definida como: “un conjunto de individuos emparentados entre sí ya sea por la alianza, el matrimonio o la filiación, más excepcionalmente por la adopción (parentesco) y que viven bajo un mismo techo (cohabitación)” (Bourdieu, 1994:2). Sin embargo, como lo señala el mismo autor, siguiendo los planteamientos de los enfoques de la etnometodología, la familia es un ejemplo de lo que llamamos “una construcción social”. De modo que “(...) la realidad de las "familias" en los Estados Unidos actuales [para poner un ejemplo que podría, con cautela, ser extensivo para otros contextos] no corresponde en absoluto con la definición dominante sobre la misma, y la familia nuclear es, en la mayoría de las sociedades modernas, una experiencia minoritaria con relación a las parejas que viven juntas sin estar casadas, a las familias monoparentales, a las parejas casadas que viven separadas, etc.” (J.F.Gubrium y James A. Holstein, 1990 citado por Bourdieu, 1994).

En efecto, según los planteamientos de la etnometodología, la familia no es más que el discurso que se tiene sobre ella, es una especie de ficción inscrita en la consciencia colectiva de las personas. De modo que, eso que tomamos como *natural* es en realidad una invención que tiene la apariencia de serlo pero que en realidad no es más que una construcción social reforzada fundamentalmente a través del léxico y del discurso que se desprende de ella, así como por la generación de sentidos sobre la privacidad, lo sagrado y el sentimiento familiar reafirmados por un conjunto de prácticas (Bourdieu, 1994).

En consecuencia, la familia se ha pensado bajo un conjunto de presupuestos naturalizados e interiorizados en la consciencia social de los individuos de manera que se aceptan casi universalmente. Se cree que la institución familiar es un orden establecido que trasciende al individuo y que le antecede, a la manera de una realidad dada, creada y existente más allá de la voluntad del hombre. En razón de eso, el Estado por ejemplo, legitima a la familia y orienta muchas de sus políticas de control, regulación y dispositivos biopolíticos de promoción para conservar o reprimir el cuerpo social en y a través de la familia. (Foucault, 2000).

En todo caso, si la familia es una construcción social y, en términos abstractos de la etnometología, una ficción o invención reciente, hay que tener en cuenta, siguiendo a Bourdieu que es una “ficción bien fundamentada” en la medida que ha sido socialmente construida por agentes que recibieron una socialización enfocada a concebirla tal y como se la ha percibido históricamente. Al respecto el autor afirma:

La familia es un principio de visión y división común, un *nomos* que todos tenemos en el espíritu, porque nos ha sido inculcado a través de un trabajo de socialización operado en un universo que estaba, en sí mismo, organizado según la división en familias. (Bourdieu, 1994: 03)

En consecuencia, son precisamente en el marco de los procesos de socialización que se refuerzan valoraciones sobre la idea de familia, se despliegan dispositivos de control sobre la sexualidad y el cuerpo y se genera un sentimiento de sacralidad, privacidad y estabilidad respecto de lo que se concibe como familia. Mismo conjunto axiológico que viene a ser cuestionado cuando se trata de hogares cuya conformación se sale de la “norma tradicional de constitución familiar” tales como las alianzas libres, los hogares monoparentales, las uniones homosexuales, los matrimonios sin hijos, los hogares con padres divorciados, etc. Dicha axiología está tan fuertemente inscrita en la consciencia colectiva que, incluso en hogares conformados por familias como las descritas anteriormente, se busca alcanzar los valores de estabilidad, perpetuación y en general, normalización de las relaciones familiares entre sus miembros. Este tenor me parece particularmente interesante, sobre todo en el reciente marco de litigio jurídico ante los órdenes constitucionales de muchos países de Latinoamérica y Europa que en este tiempo procuran legitimar y reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo, una demanda realizada por población LGBTI en todo el mundo. Resulta paradójico que en el marco del reconocimiento de la diferencia – premisa muy en boga debido al interregno del multiculturalismo neoliberal-, las minorías sociales como las poblaciones LGBTI, busquen reafirmar su derecho a la diferencia a la vez que procuran conformar uniones matrimoniales que se apegan precisamente a la norma convencional sobre *La familia* que muchas veces pretenden criticar y atacar. Hoy por hoy, muchas personas de estas poblaciones quieren casarse para conformar familia, pensado la familiar bajo los mismos sentidos y criterios en que tradicionalmente se han concebido para conformarla. Esta concepción tradicional de familia, como sabemos, no está exenta de

discriminaciones, desigualdades y relaciones de poder que coadyuvan a las perpetuaciones de injusticias. En consecuencia, las demandas de las poblaciones LGBTI no se basan en realidad en un cuestionamiento fuerte sobre las estructuras y concepciones tradicionales sobre familia, mismas que idealmente se deberían revisar y de-construir.

En síntesis, en este trabajo entiendo familia como una institución cuyo sentido ha sido conformado socialmente, por lo cual se trata de una construcción social relativamente permanente. Nunca como algo natural o dado dentro de la concepción de una realidad material, aunque la familia se materializa y representa así misma por medio de prácticas de representación que legitiman y perpetúan sus valores culturales y su papel social. Se constituye por fuertes intercambios simbólicos, afectivos, económicos, institucionales y discursivos que contribuyen a reforzar la idea de que es un ente *naturalmente instalado* que se reproduce por sí mismo por encima de la voluntad de sus miembros.

Por otro lado, de acuerdo con De León (2010) y Wallestaein (2006) la familia ha sido objeto de intervención del estado y de los órdenes de globalización económica que sacan provecho de la diferencia étnico-racial para su inclusión en el mercado a través de su fuerza de trabajo y de la capacidad productiva potencial de cada uno de sus miembros. Esta inclusión, sin embargo, se da en términos desiguales a partir de elementos de clase y étnico-raciales que viene a ser decisivos a la hora insertarse en el mercado y la economía.

2.5.2 La “familia negra”

El abordaje del tema de la familia negra en la literatura antropológica muestra la convergencia de varias interpretaciones que ponen de manifiesto “nociones polémicas y lugares comunes” sobre la “familia negra” (Hoffmann, 1999). En efecto, en palabras de Hoffmann “la familia está en el corazón de las representaciones que acerca de las poblaciones negras se hacen los “no-negros”, en términos de “particularidad”, “alteridad” y “diferencia cultural” (Hoffmann, 1999: 3).

Uno de los lugares comunes sobre la conceptualización de la “familia negra” es representar a la mujer como fuente de la socialización y preservadora de las prácticas culturales, así como el predominio de las uniones libres, uniones múltiples y recurrencia de la práctica del queridato (Díaz, 2003) como particularidades o rasgos culturales de origen africano en la constitución de las familias negras en América.

Esta corriente de estudios sobre la “familia negra” proviene de una serie de trabajos realizados sobre todo en el Caribe. La institución de la familia en el Caribe ha sido muy estudiada, mucho más en el Caribe Inglés y en el Sur de los Estados Unidos. Esos estudios señalaron la existencia de particularidades en la institución familiar en las regiones habitadas por afrodescendientes. Esas particularidades se centraban en la concepción misma de familia, proponiendo que las familias afrodescendientes eran radicalmente diferentes a las familias de sociedades europeas y mesoamericanas, diferencia que estaría asentada básicamente en que se trataba de familias con “rasgos de africanidad” en sus dinámicas internas.

Al respecto, María D. Fernos (1999) reseñando varios trabajos afirma que "La familia en el Caribe inglés muestra características diferentes a las halladas normalmente en la familia tradicional" (Fernos, 1999: 333). Dentro de esas diferencias se señalan concretamente: relaciones de parentesco que se pautan por línea materna, frecuencia en el tipo de vínculo o unión consensual en vez de matrimonio, manifestación de poligamia sucesiva o simultánea, centralidad de la mujer y sus hijos como unidad familiar básica, posición ausente o relegada del hombre y manifestación de aquello que se conoce en la antropología como matrifocalidad. (Raymond, 1963, En Horowitz, 1971).

Algunos de esos estudiosos analizaron la organización social de la familia negra en América afirmando que se trataba de una reinterpretación de las estructuras y la organización familiar en África. De modo que interpretaron esas formas de organización como enraizadas en las tribus africanas (Fernos, 1999). Se insistía en que la presencia de sucesión de relaciones monogámicas en las familias negras, es decir, las varias uniones libres, tenía su origen en la poligamia antes practicada en África. (Herskovitz, 1958 citado por Fernos, 1999). En razón de ello, se abogaba porque las poblaciones afrodescendientes habían rescatado por reinterpretación y reconstrucción fragmentaria las formas de organización familiar propias de modo de vida familiar clásica africana.

Otras lecturas e interpretaciones, en cambio, negaron que los africanos pudieran reproducir exactamente las formas de organización y estructuras de sus instituciones familiares debido a las condiciones sociales y jurídicas que significaron la esclavitud y todo el comercio esclavista en general. Se decía más bien que la organización familiar que el “negro” presentaba en América se debió principalmente a la experiencia de esclavitud, la cual no daba

lugar para mantenimiento de relaciones estables, ni consentimiento formal para el casamiento, puesto que durante mucho tiempo, los esclavos y las esclavas satisfacían sus necesidades sexuales básicas de acuerdo a las oportunidades que la ocasión les proporcionaba y, para el caso de la madre, a través de la cual se transmitía la condición de esclavitud; el intento de preservar a sus hijos provocó que buscara formas y estrategias para no ser separada de ellos, aumentando la presencia de madres solas con sus hijos. De modo que la organización familiar del afrodescendiente en América obedecía más a condiciones sociales y económicas específicas que a reminiscencias africanas y mucho menos, a particularidades étnico-raciales, tal y como lo sostuvo Frazier (1939) en su estudio sobre familias afroamericanas al sur de los Estados Unidos. Este debate sobre la “familia negra”, en antropología se conoce como el debate Frazer- Herskovitz.

Por su parte, Gutiérrez de Pineda (1975) al analizar los distintos complejos socio-regionales en Colombia, aborda la familia negra como parte del complejo de la zona del Pacífico colombiano y de su estudio general sobre la familia en Colombia. La autora señala que la poca presencia de la labor evangelizadora del clero en la región, posibilitó formas de expresión culturales un poco más libres y menos constreñidas por la norma clerical, como las fiestas a los santos patronos que se convirtieron en una ocasión para “liberación biológica” de los “negros” y como forma de recreación cultural. Sin embargo, la autora concluye que debido a la manera en que eran traídos los esclavos de África -en unidades lingüísticas y culturales distintas, no en fratrias ni tribus compactas-, y por la particular diversidad de etnias africanas en arribo, los negros no pudieron replicar la organización de sus instituciones sociales -como la familia-, a imagen de las africanas y más bien “su condición de esclavos les impidió ese tipo de recreaciones” (Gutiérrez de Pineda, 1975). Comportamientos y pautas culturales de parentesco y modalidades de uniones como la poligamia, así como la matrifocalidad eran tan frecuentes en zonas donde habitaba población negra como en regiones en las que no.

De la misma manera, Hoffmann (1999), en un estudio sobre familias negras asentadas a las orillas del río Méjico en Cali, Colombia, concluyó que aspectos como la matrifocalidad, atribuido en consenso a la “familia negra” por una larga corriente de literatura antropológica, deberían interpretarse a la luz de factores económicos e históricos que influyen en la conformación familiar, alejándose de “modelos esenciales” con los que se

ve a la familia como un núcleo básico y permanente de la socialización. La autora señala que, en cambio, las relaciones de parentesco y la configuración del espacio local funcionan como dos elementos identitarios en las familias negras, ambos constituidos socialmente, nunca como algo natural atribuido a rasgos raciales o étnicos.

Por último, Díaz (2003) realizó un estudio sobre la familia en varios municipios de la Costa Chica Mexicana, centrándose en el tema de las relaciones de parentesco, comparando tres comunidades de la llanada, entre ellas la comunidad del Ciruelo. La autora concluye que el parentesco en las comunidades “negras” está caracterizado por una fuerte matrifocalidad lo cual no quiere decir que haya alguna forma de matriarcado. Igualmente, que el queridato, la matrifocalidad y la crianza son estrategias que han ayudado a sobrevivir a las poblaciones de origen africano dentro de modelos rígidos (2003: 223). La autora señala además que:

La discusión de la matrifocalidad es central desde varios ángulos. Primero, por ser una característica que se comparte con otras culturas donde hay poblaciones de origen africano; segundo, porque resalta la importancia del papel de la mujer en calidad de madre social como núcleo en la organización de los grupos domésticos, con funciones de jefatura y de distribución de recursos... (2003:224)

Sin embargo, la autora no deja clara su postura sobre si concibe esa matrifocalidad como resultado de las dinámicas históricas y económicas en las que se conformaron esas familias o si se apega a las tesis que sostienen que la matrifocalidad, como característica observable en las poblaciones “negras”, es una réplica subsistente que tiene su origen en las estructuras familiares africanas.

En síntesis, al observar el comportamiento de la organización familiar de afrodescendientes en América hay varios factores recurrentes que confieren a la institución familiar unas características comunes. Sin embargo, estas no deben ser tomadas como réplicas de formas más antiguas de organización y conformación familiar con origen en África pues hacerlo niega el impacto y la influencia que significó la trata esclavista en la configuración de la vida de esclavos y esclavas africanas. Igualmente se hacerlo es negar las consecuencias de procesos económicos, políticos y de conformación de territorios por parte de los estados aspectos que demuestran que para el caso de las familias en poblaciones de afrodescendientes no tienen lugar esencialismos culturalistas. De modo que, características

como la matrifocalidad y la poliginia, comúnmente atribuidas a comunidades afrodescendientes, también se presentan en complejos poblacionales distintos a las poblaciones negras, como por ejemplo, el aumento en jefatura de hogares femeninos en población mestiza y blanca de clase media, la frecuencia del divorcio o la conformación sucesiva de uniones libres o formalizadas tanto de mujeres como de hombres, etc. Al respecto, Fernos (1999) afirma que realizar imputaciones de matrifocalidad solo en relación a ciertas poblaciones étnicas contiene un dejo de racismo, pues no damos el mismo nombre a fenómenos sociales similares que suceden en población no-negra cuando se trata de estudios sobre familia.

En consecuencia, mi postura sobre la pertinencia de hablar sobre “familia negra” en México y en particular en el Ciruelo es que en efecto, no se puede patentar una etiqueta a la institución familiar. Hablar de familia “negra”, familia “indígena”, familia “china”, etc., es dejar de lado que la institución familiar misma es de por sí una construcción social elaborada históricamente y reforzada por el papel de los estados. De modo que, etiquetar a las familias responde más bien a una tendencia nominalista afianzada supuestamente en el reconocimiento de la diferencia que deriva, sin embargo, en formas de encasillamiento identitario y niega la diversidad y heterogeneidad al interior de las mismas familias y de las poblaciones que conforman esas familias. Proponer la existencia de una “familia negra” en México y en el Ciruelo, desde mi punto de vista, resulta inadecuado entre otras razones porque el reconocimiento de esa población en el país atraviesa por un proceso complejo de atribución de elementos raciales disfrazados de “etnicidad”. En el marco de ese proceso no se toma en cuenta lo problemático que resulta adjudicar etnicidades a la ligera a una población que constantemente lucha contra formas de racismo y, por ende, en ocasiones, prefiere mejor alejarse de miramientos diferencialistas para buscar un reconocimiento de una ciudadanía sin clasificaciones de la que aún no gozan plenamente.

2.5.3 La familia del Ciruelo ¿familia “negra”, costeña o mexicana?

A mi modo de ver, la discusión anterior es pertinente debido a que se inserta en debates más amplios sobre la naturaleza y el destino actual de las poblaciones afrodescendientes. Para el caso de México, como lo hemos señalado en el primer capítulo de este trabajo, la tendencia a desplegar modelos etnizantes y a leer bajo el concepto de

etnicidad aquellas dinámicas sociales que atraviesan las poblaciones negras, acoge la postura de la esencialidad y asentada en la creencia sobre la perdurabilidad de rasgos culturales de origen africanos en la organización familiar. Esto con la finalidad estratégica de re-construir y nombrar la diferencia en términos étnicos, estrategia que se inscribe en el marco del multiculturalismo y su fascinación por la diferencia, alrededor del cual la cuestión del reconocimiento de esa diferencia deja intactas estructuras de discriminación racial y desigualdades diversas a la par que hacer visibles aspectos culturales. Este proceso que busca en cada práctica y expresión cultural la africanidad, no puede evitar leer configuraciones locales de la organización familiar bajo el lente de la africanidad.

Empero, en este trabajo se reconoce que en efecto, hay expresiones locales de la cultura que cobran sentidos particularidad para las personas. La intención de este trabajo no es negarlas, es más bien abrir la lectura sobre esas expresiones y/o especificidades culturales que a fuerza no deben ser leídas sólo en términos de etnicidad ni mucho menos en términos de africanidad. Reconozco que existen particularidades locales de la identidad de los y las afrodescendientes en la Costa Chica. Las mismas han sido construidas a partir de una memoria histórica que tiene que ver con las formas de inserción de estas poblaciones a la costa, los procesos de distribución del territorio, la configuración social, local y estatal del espacio y los intercambios simbólicos, económicos, sociales, materiales y culturales de las poblaciones afrodescendientes con los otros grupos de la región. Si hemos de llamar a esas particularidades identitarias, especificidades “negras” deberíamos tener cuidado de no estar invisibilizando y negando otras aspiraciones identitarias que tienen que ver más con *contextos de identificación* (Hoffmann, 2008) que con pretensiones de recreación étnico-cultural. Para dichos “contextos de identificación”, siguiendo la expresión de la autora, muchas veces las poblaciones afrodescendientes de la costa se identifican con toponimias como las de “costeños” o, en el caso del Ciruelo, “cirueño” que corresponden más a sus realidades regionales en las que el territorio y el espacio se vuelven marcadores de identificación muchísimo más cercanos a las personas y frente a las cuales no expresan el extrañamiento que aún generan rótulos etnicistas como “afromestizos” o “afromexicano”, no solo categorías étnicas recientes para estos contextos sino también categorías político-administrativas que ahora se emplean para referirse a ellas.

Para el caso de las familias del Ciruelo, los complejos procesos de mestizaje, no sólo en el pueblo, sino en la región de la Costa Chica, hacen difícil patentar el epíteto “negro” a la familia. Pedir que una familia se defina a sí misma como negra por tal o cual motivo es negar la diversidad que existe dentro de esas familias. Por otro lado, las mismas familias manifiestan cierto escozor con la imputación de negritud, la cual piensan no sólo en relación al color y la apariencia, tópicos de por sí bastante significativos para los contextos cotidianos, sino también en términos de conveniencia y pertinencia, de estatus y capital social. Las relaciones con la cabeza municipal, una pequeña ciudad pluriétnica pero identificada como poblado mestizo, hace que la defensa apologética de una identidad en particular –en este caso la negritud- sea reticente.

En las instancias familiares de manera directa o indirecta, explícita o implícita, la tendencia a desplegar y preferir “referencialidades mestizas” es mucho más frecuente, sobre todo por la continua y apabullante realidad del racismo cotidiano que permea incluso las dinámicas internas de las familias y el pueblo. Sumado a lo anterior, la prominencia que tuvo en el país el proyecto del mestizaje, un mestizaje fundamentalmente “bi-racial” Europeo-indígena (Hoffmann, 2006) hizo que el afrodescendiente ni siquiera se pensara como parte de un componente que debía ser incluido en un proyecto nacional debido a que, según los supuestos de trabajos como el de Aguirre Beltrán (1956), la población negra, tipificada así bajo rasgos culturalistas y raciales, estaba destinada a desaparecer y su destino era difuminarse en el espectro social mexicano o integrarse por completo a este. Lo anterior, trajo como resultado precisamente que estas poblaciones no figuraran dentro de procesos de conformación de proyectos nacionales y fueran, posteriormente, objeto de desconocimiento e invisibilización.

Como conclusión, para hablar de la familia en el ciruelo, valdría la pena preguntarnos si es preferible ¿resaltar o no las diferencias?, si nombrarla ¿en qué términos? ¿es necesario patentar diferencias de tipo étnico-raciales cuando los intereses de las familias apuntan hacia otro lado?. Durante el trabajo de campo, ninguna familia se definió así misma como una “familia negra”, todas coincidieron en señalar la “negritud” como una parte de su descendencia pero no como la más determinante en su contemporaneidad cotidiana. En ese sentido los nominalismos metonímicos aquí resultan insuficientes cuando se intenta patentar una categoría con la cual los mismos sujetos no se sienten identificados ni a nivel civil ni a

nivel cotidiano. En ese sentido, lo que ocurren son más bien procesos de des-identificación o des-etiquetaje (Goffman, 1995). Estos tienen lugar cuando algunas marcas como el color de la piel, conformado así socialmente, que revelan información social (en este caso, estigmatizaciones y estereotipificaciones) se encubren bajo la lógica de la no resaltación en el momento de las interacciones sociales. Así por ejemplo, el énfasis en la educación, la inculcación de ciertas formas de vestirse, la moderación en el comportamiento para el caso de las mujeres, etc., son mecanismos en los procesos de socialización que buscan mitigar la “idea de lo negro”, sobre todo cuando esa “negritud” se porta. El des-etiquetaje es una forma de distanciarse de lo negro, de encubrirlo a través de otros marcadores sociales que generen estatus, prestigio y capital social, sobre todo cuando esa etiqueta (negro) es problemática.

Capítulo 3

Procesos de racialización y etnización en las relaciones sociales dentro de la socialización familiar y local.

I parte

Relaciones raciales en la socialización familiar: racializaciones y sus contextos de aparición

Introducción

Los procesos de socialización familiar y local en el Ciruelo están atravesados por racializaciones y etnizaciones de las relaciones sociales. Esto significa que en el marco de esos procesos hay alusiones a aspectos asentados en la idea de “raza” que determinan el modo como se dan ciertas interacciones entre los miembros de las familias y la localidad. Algunas veces en esas interacciones el racismo aparece, en otras, se trata más bien de evidenciar que para ciertos contextos, categorías como la apariencia, el aspecto y la ascendencia se interpretan en relación a lo étnico-racial.

De modo que hay alusiones a lo “negro” y lo “afro”, como características colectivas o individuales que derivan en diferencias valoradas en la población. Caracterizaciones físicas (basadas en color y el tipo de cabello), biológicas (asentadas en la sangre y la ascendencia) y de distinción social entre las personas “negras”. En razón de ello, existen unas fronteras sutiles de carácter social mezcladas con elementos raciales y culturales. En consecuencia, en este capítulo me pregunto ¿de qué manera se socializan o aprenden estos elementos en la familia? ¿Cómo se dan estas relaciones en los procesos de socialización?.

Parto de la hipótesis de que las referencias a estos elementos raciales se dan de manera implícita en los procesos de socialización. Esto quiere decir que en los espacios de la familia, las referencias a los mismos no son algo que se inculque, fomente o enseñe de

manera abierta, es decir, en las familias no se fomenta nada sobre lo “negro” o lo “afro” con el ánimo de rescatarlo o reivindicarlo, pese a que el pueblo es considerado un “pueblo negro”. Sin embargo, las referencias a elementos raciales hacen parte del universo de sentidos y significaciones que circulan de manera más abstracta en los contextos de las relaciones sociales, conformando una especie de *semántica racial* como parte de los procesos más abstractos de socialización. Cuando afirmo que las referencias a aspectos étnico-raciales son implícitas en la socialización quiero decir además que, en las familias no existen mecanismos socializadores concretos para transmitir, fomentar o enseñar elementos raciales, ni étnicos. En cambio, en cuanto a normas y valoraciones inculcados, las referencias a la aprensión de los roles de género y a marcadores de clase y/o estatus social son mucho más relevantes dentro de éstos procesos. De manera que las formas de racialización y etnicización que derivan de las referencias abstractas de aspectos étnico-raciales son relativas, contextuales y nacen en los procesos mismos de las interacciones sociales pero no las determinan del todo.

En consecuencia con lo anterior, en este capítulo me centraré en analizar la manera cómo en los procesos de socialización emerge la dimensión racial configurando, en cierto modo, relaciones sociales en las familias y el pueblo. También mostraré la manera en que procesos de racialización forman parte de contextos de socialización tanto a niveles intra-familiares, así como también procesos de etnicización conforman la lógica de ciertos espacios fuera de la familia, es decir, en el pueblo. Señalaré cuáles son los contextos en los cuales esos procesos ocurren, en qué momentos aparecen, con qué categorías se relacionan y cómo se expresan en los procesos de socialización familiar y local.

3.1 Relaciones étnico- raciales ¿de qué estamos hablando?

Tal como lo señalé en la introducción de este trabajo, los referentes de etnicidad y racialidad se circunscriben al ámbito de las referencias étnico-raciales, mismas que se usan como móviles identitarios que se instrumentalizan o adquieren significación en el marco de las relaciones sociales. Hay cierto tipo de relaciones sociales que pueden ser llamadas relaciones étnico-raciales en la medida que están atravesadas por elementos relativos a lo étnico o a lo racial, o por lo menos, por una asociación con ellos. También se mencionó que en la construcción de lo étnico, algunos valores sobre lo racial se desplazaron subrepticamente a lo étnico, conformando una especie de etnicidad, que alude tanto a

elementos culturales, políticos, de origen y territorio, como a elementos raciales. En razón de ello, las relaciones étnico-raciales son relaciones de alterización, identificación y poder en donde se focalizan elementos étnicos o raciales para construir la diferencia, nombrarla o negarla. La racialización y la etnización son mecanismos por medio de los cuales esas relaciones se abren paso en el plano de las interacciones cotidianas entre personas y grupos y en los contextos más formales como la lucha y las demandas por el reconocimiento. En consecuencia, perspectivas constructivistas sobre la etnicidad y las relaciones étnico-raciales insisten en afirmar que éstas constituyen “un encuadre relacional de identidad y diferencia más que la manifestación de un inmanente ser biológico o cultural” (Restrepo, 2004:17) como se sostenía desde posiciones biologicistas y culturalistas enmarcadas dentro de un esencialismo presupuesto.

En este esencialismo, la etnicidad era atribuible a la manifestación objetiva de un ser biológico o, la extensión tangible de manifestaciones culturales de los grupos étnicos, entendidos como “portadores de cultura” (Barth, 1976). Ese encuadre relacional se construye a partir de una dialéctica de las diferencias que han sido significativas históricamente al interior de los grupos y frente a otros. A partir de ahí, la historicidad de los factores significativos son determinantes para enarbolar criterios de identificación y fronteras étnicas, en vez de rasgos culturales inmutables y estáticos (Restrepo, 2004). De modo que, abordar la cuestión de la etnicidad y de las relaciones y/o aspectos étnico-raciales que se asocian a ella consistiría, según Restrepo en desnaturalizar los supuestos de “eticidad” de un grupo social focalizado a partir de elementos étnico-raciales atribuidos a su “ser étnico”:

“Antes que suponer un ser-esencial-compartido, una lectura constructivista historiza, eventualiza y desnaturaliza este supuesto no sólo a través del análisis de las narrativas y prácticas de la etnicidad esgrimidas por quienes se representan como miembros del grupo étnico sino también de las de los académicos funcionarios estatales, Ong’s, etc, como mediadores en su consolidación/disputa. Renunciando a un irreductible y primario “ser” biológico o cultural como “explicación” de la existencia de los grupos e identidades étnicas, el constructivismo se pregunta por los específicos y localizados procesos no discursivos y discursivos de la producción de la diferencia étnica; ésta no aparece como un fenómeno natural de la condición (biológica o cultural) humana, sino

históricamente localizado, producto de un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social.” (Restrepo, 2004:30)

Así, de la anterior definición concluimos que las relaciones étnico-raciales: i. son construidas socialmente, ii. no son naturales, ni esenciales biológica o culturalmente, iii. Son resultado de relaciones de poder que disputan los representantes de esa determinada “etnicidad/racialidad”, sea a nivel intragrupal o desde sectores intermediarios y iv. se construyen espacial, discursiva y semióticamente a partir de la noción de la diferencia mediante procesos históricos de confrontación/relación. De modo que la etnicidad/racialidad puede ser tomada como un criterio para detentar identidad desde fuera o desde dentro de un grupo social. Sin embargo, la cuestión de la identidad no se limita a los aspectos étnico-raciales, éstos son solo una parte dentro de la amalgama de expresiones identitarias o, dicho de otra forma, uno de los recursos a los que se apela a la hora de detentar o adjudicar identificaciones grupales y/o individuales cuando de construir o re-producir alterizaciones se trata. De la misma manera, las relaciones llamadas étnico-raciales hacen parte de un complejo mucho más abstracto que podemos llamar relaciones sociales.

3.2 Nombrar al pueblo “negro”, construyendo la comunidad “afro”.

Aunque la etnicidad y las relaciones que llamamos étnico-raciales – o por extensión, relaciones raciales- conforman una dialéctica relacional, cuando analizamos contextos como el de la costa chica y, en especial, la localidad del Ciruelo, puede apreciarse que a modo general no hay una *consciencia grupal* que haga pensar en la existencia pregonada y reivindicada de un grupo social o una comunidad que movilice de manera relativamente homogénea dispositivos étnicos e identitarios. El esfuerzo por nombrar a los y las afrodescendientes de la región como “pueblo negro”, obedece en primera instancia a una categoría administrativa y política que se intenta introducir en la costa, a partir de la recreación de esquemas etnizantes sobre la población de ascendencia africana en la zona. Sin embargo, en los espacios cotidianos de socialización, tanto a nivel familiar como locales, la consolidación de este tipo de proyectos dista bastante de los referentes de las personas en materia de identificación. Resulta complicado hablar de un “pueblo negro” o de una “comunidad afro” cuando las mismas personas pertenecientes a esas supuestas colectividades,

recalcan diferencias sociales, a nivel de organización comunitaria e incluso de apariencia que les impide asimilar la etiqueta de “negro” o “afro”.

Así, por ejemplo, en muchas de las entrevistas y conversaciones que realicé en el pueblo y zonas aledañas, las personas expresaron de manera abierta que uno de los problemas que más les aquejaban era precisamente la falta de unión y organización de la población. Al compararse con las comunidades indígenas, familias del ciruelo con las que trabajé afirmaron que veían en los poblados indígenas organizaciones más solidas y efectivas que en las suyas y las de los pueblos que se dicen “negros”:

“(…) Dejémonos de tanta chingadera, todos saben que los inditos son más unidos que nosotros, están más organizados, acá cada quien anda en lo suyo, a la gente no le importan mucho esas cosas de la cultura ni el tema de los negros, muchos consideran que eso es perder el tiempo” (Sr. Torres. Conversación informal, diario de campo, oct. 2012).

Este comentario fue realizado por un hombre adulto, padre y miembro de una de las familias con las que trabajé en el pueblo. El hombre años atrás había participado en los programas e iniciativas de la organización civil México Negro A.C, que trabajó por varios años en el Ciruelo impulsando programas sociales y reivindicando las expresiones culturales de los “pueblos negros”. Una de las cosas que deja ver este comentario es que incluso la gente que participa en organizaciones llamadas “afro” tiene, en contextos que ya no son de militancia y organización política, dudas sobre la existencia de un “colectivo” *negro* o *afro*.

Igualmente, al conversar con uno de los líderes visibles del proceso del reconocimiento de los “pueblos Negros”, me señaló que ese asunto en realidad era una preocupación de las organizaciones civiles y no tanto de las comunidades.

“La preocupación sobre el tema del reconocimiento es más de las organizaciones, tú ya sabes cuáles son. Yo creo que lo que verdaderamente le interesa a la gente es lo del racismo. Eso es lo que tienen en común los pueblos negros. Más allá de los procesos de asunción, están expresiones racistas que la gente sigue utilizando” (entrevista informal, líder de A.C. Diciembre de 2012)

El entrevistado anuncia un tema verdaderamente crucial. El racismo cotidiano es aquello “que tienen en común los pueblos negros”, señalando con ello que las acciones del

movimiento de organizaciones civiles por el reconocimiento está apuntando hacia algo que no interpela a las personas y que deja de lado lo más importante: la realidad del racismo. Tal y como lo señala Hoffmann (2006) es el racismo y su lucha contra este, la realidad que identifica a las comunidades afrodescendientes en la Costa, si de un referente de identidad común pudiese hablarse. Verbigracia, el racismo es uno de los referentes mismos que agrega el bemol cuando de hablar sobre la existencia de un “pueblo negro” o “comunidad afro” se trate. Sin embargo, es evidente que además de la vivencia del racismo, como uno de las problemáticas que señalan incluso los líderes de estas organizaciones, la cuestión de los recursos materiales y sociales es en realidad otra de las preocupaciones de las personas de la Costa. La lucha por la subsistencia, por abrirse camino en una contexto de exclusión social tan marcado hace que fuera de las consideraciones y reflexiones sobre la existencia del racismo, las personas apunten a aspectos como la carencia material y la escases de oportunidades, por lo cual, el racismo hace parte de la estructura de desigualdades en la región pero no es la única forma de desigualdad.

De modo que muchos de los participantes en ese proceso de reconocimiento de pueblos, parte de los actores que participan o participaron en esa militancia, manejan un doble discurso. Me interesa particularmente centrarme ese doble discurso que se ve reflejado en la realidad de los espacios cotidianos de socialización familiar y local de la cual esos actores son parte también, puesto que viven en las localidades, tienen familias, socializan y son socializados.

3.2.1 “Negro pero no tanto”, “el negro es otro”: negaciones y distanciamiento de lo “negro”.

El estudio concreto y a nivel micro de las familias y sus procesos de socialización nos permite observar que incluso la autodefinición como negros y/o afroestizos no es unívoca, reiterativa, compartida, ni mucho menos asumida homogéneamente por todas las personas. En ocasiones las personas se sienten incómodas con ambas. La primera remite subrepticamente a una carga peyorativa y racista, valores de los cuales no ha podido sustraerse. La segunda, responde más a un discurso político de re-construcción de lo étnico con el cual los sujetos aun no han aprendido a familiarizarse. Pude constatar en varias

entrevistas e interacciones con la gente que al emplearse la categoría [afromestizo], se tiene la impresión de que se está hablando de otros que no son ellos.

En ese sentido, las aportaciones de los estudios sobre la etnicidad y relaciones raciales, muchas veces no advierten estas fricciones y la complejidad que significa la asunción identitaria a nivel “endogrupal”. Así, a veces de manera simultánea y paralela, se manifiesta la asunción y la negación, el distanciamiento y la exaltación, el des-etiquetaje y la rotulación, la racialización y la des-racialización al interior de un mismo grupo con respecto a, por ejemplo, la “negritud” de los mismos.

“Mira, aquí somos negros, pero esa palabra es despectiva, por eso en el pueblo la gente no la usa mucho y prefiere “moreno”. Yo entendí que “moreno” se usa para no decir negro. La gente usa negro para insultar. Yo soy moreno” (Sr. Torres. entrevista informal, Dic. 2012)

En este fragmento el narrador, advierte que la categoría “negro” es despectiva, señala implícitamente la carga racializada de forma negativa que esta entraña y prefiere distanciarse de ella usando “moreno”, una atenuación de la misma. Cuando el entrevistado dice “yo entendí que “moreno” se usa para no decir negro” está aludiendo precisamente a su proceso de socialización, entender aquí se refiere a aprender-comprender. Así, como parte de esos procesos que se dan en la familia y el pueblo, la asunción e identificación étnico-racial está cargada de implícitos y contradicciones, donde hay asunciones y negaciones a la vez, donde se ve que en esos procesos de socialización, a fin de cuentas, hay una tendencia a distanciarse de lo “negro”.

El disenso cuando se trata de autodefiniciones, en este caso de naturaleza étnico-racial revela lo problemático, contradictorio, complejo y lo poroso que resulta el asunto de definirse. Dentro de las familias, los miembros observan diferencias respecto de la categoría racializada “negro”, diferencias que la mayor de las veces estriban en acepciones negativas y peyorativas, basadas en prejuicios atribuidos en relación a su “negritud²³”; estas

²³ Aquí uso el término Negritud de manera nominativa, para hacer referencia a aspectos de cualquier índole que se refieran a la persona “negra” o se asocien con “las poblaciones negras”. Sin embargo, no desconozco el contexto de aparición filosófico-cultural en el cual surgió este concepto, que en opinión de varios antropólogos e historiadores, no tuvo mucha resonancia en el País. Se trata de un movimiento literario impulsado desde Senegal y algunas islas de las antillas caribeñas. Léopold Sédar Senghor, expresidente de ese país y Aimé Césaire, fueron sus principales impulsores. Sin embargo, este movimiento rebasó el ámbito de la literatura y se convirtió en un móvil de reivindicaciones culturales y sociales que plantea la existencia de una amalgama de prácticas comunes de las poblaciones afrodescendientes dispersas por el mundo, expresiones religiosas,

valoraciones negativas siempre son atribuidas a “otros” que son nombrados como “los verdaderos negros o prietos” pero nunca a ellos. Lo anterior indica un franco distanciamiento frente a las reivindicaciones locales e iniciativas civil-estatales sobre la población afrodescendiente que insisten en que la “negritud” es evidentemente una expresión identitaria que refleja la continuidad, perdurabilidad y constancia de ciertos rasgos culturales y fenotípicos que comprenderían una especie de “etnicidad negra o afroamericana”, persistiendo en la africanización de cada práctica, expresión o representación cultural.

Verbigracia, en una entrevista con un joven maestro de historia del pueblo, un padre de familia a quien se le atribuye “estar bien económicamente” y ser una persona culta, aborda la cuestión de la “negritud” del pueblo y la región a partir de un discurso histórico.

Una noche, estábamos en la Vela de Nueve noches de la señora Domínguez, una mujer distinguida y muy estimada del pueblo El ciruelo, cuando el señor Torres me presentó al joven maestro y enseguida empezamos a hablar sobre mi quehacer en ese lugar. Empiezo a preguntarle por el poblamiento del pueblo y la región, las características de la gente y las diferencias que ve entre las personas de un pueblo y otro. El hombre se anima y me dice que puedo entrevistarle cuando quiera. Le digo que lo hagamos enseguida y se acomoda en su silla rodeado por sus amigos y el señor Torres quien me lo presentó. Era como si el resto de los presentes se acomodara para escucharle enunciar un gran discurso. El hecho de que este hombre sea maestro de historia, lo legitimaba socialmente para hablar del tema, tanto que en el marco de la breve entrevista, los presentes, asentían con cierta admiración a lo que el maestro decía. Así, el hombre empezó a decirme cómo se había poblado la región y el pueblo del Ciruelo. Luego, insistía en la idea de que los africanos que llegaron a esta zona en realidad no eran esclavos, pues se trataba de cimarrones y venían a trabajar en calidad de libres. De la misma manera, dibujó un poco el contexto de mestizaje social, cultura y biológico del que los africanos fueron parte, advirtiéndome que en algunos pueblos “son más negros” que en otros porque no hubo mucho mestizaje y pudieron conservarse rasgos culturales y fisionómicos que hasta nuestros días han perdurado. Por último, saliéndose un poco del discurso “legítimo” de la historia y entrando en más confianza, por los tragos quizá, empezó a señalar diferencias entre los pueblos denominados negros de la micro región

artísticas, históricas, literarias, políticas y sociales. Uno de sus principales investigadores afirma que “la negritud es la confluencia de todas las expresiones culturales de la raza negra en todas sus manifestaciones presentes y pasadas que constituyen una cultura con rasgos y personalidad propios” (Anson, 1971). Para una reseña breve y concisa sobre el tema véase (Ruíz, 2006)

de la llanada, donde se ubica el Ciruelo. Ante mi pregunta de si los pueblos de la llanada costera podrían considerarse efectivamente “pueblos negros” más o menos similares culturalmente, el hombre empezó a declarar que “había varios tipos de negros”:

“Mira, yo no quiero ofender a nadie pero por ejemplo, nosotros los negros del Ciruelo somos diferentes a los negros de Santo Domingo o a los negros de Collantes. ¿En qué son diferentes? Pregunté yo. Los negros de Santo Domingo son unos negros más negros que nosotros porque por ahí no había indígenas, entonces ellos no se cruzaron con nadie más. Hay negros que son calvos, otros son altos y acuerpados. La gente del Ciruelo siempre ha estado cerca de los mixtecos y se fueron cruzando y entonces salimos nosotros que somos negros pero no tanto como los otros negros”. En ese momento, se ríe y mira de reojo a un hombre que está sentado con nosotros del cuál no se conoce su procedencia, pues llegó de invitado a la Vela de nueve noches. “Mira, Carlos te voy a decir una cosa, no quiero ofender a nadie pero hay negros que son feos. Los negros de Collantes esos son negros feos. Su dentadura salida, están como jorobaos, caminan lento, algunos son raros y son bien prietos. Parece que estuvieran como atrasados”. El señor Torres, con quien llegué a la Vela, se ríe y asiente con la cabeza, al igual que los otros hombres que estaban con nosotros. Por eso, continuó hablando el joven maestro, los negros de estos pueblos no somos iguales, somos diferentes, me dice” (Maestro Gabriel, entrevista informal, 30 de Nov. 2012).

Vemos aquí, que evidentemente son apreciadas diferencias sobre la “negritud” de las personas de los pueblos de la región. Esa negritud se traduce específicamente en términos raciales. Se define al pueblo del Ciruelo como un pueblo negro “pero no tanto”, con lo cual se quiere marcar un distanciamiento con la imagen del “negro como atrasado y feo” que se atribuye a los pobladores de Collantes, el pueblo vecino. En razón de lo cual, la autodefinición también está relacionada con la cuestión de la apariencia y su valoración social, así como por una relación de alterización donde se instauran jerarquías raciales cotidianas y regionales. De la misma manera, el hecho de autonombrarse entraña relaciones de poder donde las auto-representaciones son positivas y las exo-representaciones son negativas. De modo que, autodefinirse o considerarse negro, también depende mucho de los que Hoffmann (2008) denomina “contexto de identificación”, pues dentro de la situación de

encuesta, las relaciones construidas entre yo y las personas del pueblo, las ideas y representaciones sobre mi trabajo en el lugar y la investigación que llevo a cabo, hace que las personas en primera medida se presenten como “negros”, pues saben que en el fondo es un tema de mi interés. Pero al compararse con otros, en el contexto mismo de esa comparación, se distancian de esa categoría y niegan la etiqueta con la cual claramente no se identifican del todo, entre otras cosas, por el conjunto de estereotipos y representaciones, más negativas que positivas, que forman parte del sentido común cotidiano sobre los “negros”. Esas etiquetas y representaciones son altamente racializadas y derivan en jerarquías socio-raciales dentro de los contextos de interacción.

3.2.2 Algunos matices sobre lo “negro”.

Como ya lo he reiterado en líneas anteriores, El Ciruelo se considera y es considerado por otros pueblos de la región como un “pueblo Negro”. Los miembros de las familias, siendo parte de la colectividad local, afirman que su poblado efectivamente es un poblado de “gente negra”. De modo que en primera instancia, no existe una negación de la “negritud”, adjudicada ni exo ni endo-grupalmente. No obstante, los miembros de las familias hacen distinciones sobre esa “negritud”, afirmando que, según las valoraciones cotidianas respecto al color de la piel y la apariencia, hay diferencias entre ser negro y ser moreno, diferencias que para ellas son palpables y reconocibles. Así, una mañana después del almuerzo, hablando con la señora Flavia, una madre de familia, adulta, en cuya casa me Hospedé durante mi estancia de campo, me dijo que había diferencias entre la gente negra y la gente morena, después de definir a su poblado como un poblado de gente “negra”.

“hablo con la Señora Flavia en la mañana. Después del almuerzo, conversamos sobre los pueblos cercanos y le pregunto sobre qué tipo de personas viven en Sta. María Cortijos. Ella me mira a los ojos y me dice: “Mira, Carlos, allá todos son negros igual que aquí en el Ciruelo”. Sin embargo me aclara que incluso en el Ciruelo unos son negros y otros son morenos. ¿cómo es eso pues?- le pregunto. Dice que su **mamá**, por ejemplo, es *“bastante morena”*. Pero me recuerda a un hombre que cruzó ayer por el frente de la casa cuando estábamos sentados en la terraza y me dice: “¿tú te acuerdas del hombre ese que pasó ayer por la calle cuando estábamos en la terraza? Sí, le respondo. Bueno, ese sí era negro”. Recuerdo que el hombre era un hombre joven,

negro de piel, vestido con ropa desgastada y que sudaba a chorros. Era corpulento y caminaba lento con los ojos clavados en el piso sin mirar hacia ningún lado. Parecía venir de trabajar” (Sra. Flavia, conversación informal, diario de campo, Sep. 2012).

Lo cierto es que estas distinciones son manejadas en las relaciones sociales y esconden significaciones sobre la tasación individual de las personas a partir de la apariencia. Según Goffman (1963) la persona se presenta en la vida cotidiana de acuerdo con una imagen que crea de sí mismo en materia de identificación. Sin embargo, esa imagen es parcial en la medida que es reforzada o negada por los otros individuos con los que entra en contacto durante las interacciones mixtas. Así por el ejemplo, alrededor de la apariencia, el color de la piel se convierte en una marca que transmite información social sobre la persona, esa información social es construida, debido a que el color de la piel sólo sería un elemento descriptivo. No obstante se carga de valoraciones sociales y conforma un marco de interpretación y comprensión que la gente lee, usa y moviliza en el marco de las interacciones. En ese sentido la apariencia se construye simbólicamente en la interacción a través de los esquemas cognitivos que las personas tienen de los otros, esquemas que derivan en representaciones y estereotipos, por lo cual el etiquetaje social e individual es la concreción de esa representación.

Ahora bien, son precisamente estas asunciones étnico-raciales en un primer momento de autopresentación, las que harían pensar que en las relaciones familiares; y como parte de los procesos de socialización, se focalizarían aspectos étnico-raciales, tal y como se supone desde algunos actores civiles organizados. Podría incluso esperarse que hayan alusiones frecuentes a aspectos étnico-raciales equiparables/correspondientes a la “negritud,” o a lo “afro” y que éstos fueran representativos dentro del conjunto de valores, principios, normatividades y nociones sociales que se socializan en las familias pero la verdad es que no ocurre así.

3.3 Las relaciones raciales en la socialización familiar: racializaciones y sus contextos de aparición.

En lo que sigue pretendo ubicar el lugar/contexto en que se manifiestan relaciones raciales dentro de los procesos de socialización familiar y como parte de las relaciones sociales que se dan entre las familias y el pueblo. Con ello pretendo mostrar que si bien es

cierto la dimensión racial de esas relaciones no son los únicos móviles de identificación social en los procesos de socialización, sí están presentes en los mismos, pero en ciertas condiciones y ciertos contextos. De la misma manera, están íntimamente ligados a otras categorías sociales que se socializan dentro de las familias tales como la clase y el género. Para ello mostraré analíticamente material etnográfico que permita dilucidar de qué forma esas racializaciones aparecen en el marco de procesos de socialización familiar.

3.3.1 La “negritud” en la familia.

Empezaré entonces aseverando que en las familias no existe una especie de consciencia predeterminada y/o formateada de reconocimiento étnico-racial y de asunción de una negritud basada en rasgos culturales o en una reclamada etnicidad. Dentro de las relaciones inter e intrafamiliares, no se patentan categorías étnico-raciales que permitan afirmar que en la familia se fomente el valor y la exaltación de la negritud como elemento de identidad colectiva local-regional. Más bien, las referencias a lo étnico-racial se manifiestan fundamentalmente por medio de una dimensión racializada de las relaciones sociales, dimensión presente y evanescente de acuerdo a ciertos contextos. La misma se asienta en ideas y valoraciones sobre las personas, basadas en apreciaciones sobre el color de la piel, el origen “racial” y algunos aspectos de la apariencia relacionados con creencias sobre lo “negro”.

De manera que los aspectos raciales no son algo que se fomente/inculque de manera abierta, intencional y con finalidades pragmáticas como se socializa el género y la clase. Tampoco son referenciados de manera frecuente en los contextos familiares y locales. Tal y como lo he señalado, éstos se hallan presente en la vida familiar y en sus socializaciones pero están muchísimo más ligados al plano de lo implícito como categorías aprendidas y socializadas de manera velada, *inconsciente* y difuminada, es decir, lo racial no es algo que se *enseñe* abiertamente en la familia, pero sí algo que se *aprende* y se socializa como parte de las racializaciones de las relaciones sociales. En las familias del Ciruelo, no existen mensajes discursivos socializadores de lo étnico-racial, como lo señalan Barr y Neville (2008) para el estudio de la socialización en las familias afroamericanas, donde indican que los padres y madres de estas familias enseñan a sus hijos a defenderse de las instituciones “blancas”, evadir el confrontamiento racial y a enorgullecerse de su “negritud”, a través de mensajes

proactivos y protectivos, por ejemplo. Tampoco existen prácticas intrafamiliares que remitan abiertamente a inferiorizaciones, exclusiones, marginación o desprecio hacia lo “racial” como lo muestra Essed (1991) en su estudio sobre las prácticas de racismo cotidiano con mujeres afroamericanas que recuentan sus experiencias de racismo cotidiano, cómo las identifican, reaccionan y lidian con el racismo.

3.3.2 Los contextos de racialización en la familia

Las racializaciones aparecen en los contextos de la familia: i. cuando se trata de referir eventos conflictivos que tienen lugar en la familia extensa y en casos de conformación de uniones matrimoniales, ii. dentro de la familia “nuclear”, en menor medida, cuando se abordan cuestiones ligadas a la apariencia/diferencias. iii. En el plano de la estética y la belleza, donde se exaltan o se mitigan algunos elementos asociados con “lo negro” y lo “indio

No todas las veces que se trate de relaciones raciales, las prácticas resultan en experiencias de racismo, aunque el fenómeno no esté ausente de las relaciones sociales incluso entre los miembros de las familias. Precisamente, en el contexto del Pueblo, como ya lo señalé en el capítulo primero, el racismo cotidiano es una realidad que se vive de manera rutinaria y que genera tensiones al interior de la localidad. De manera que situar los contextos en los que emergen racializaciones en las familias y sus procesos de socialización permite ir más allá de la discusión sobre la existencia o no del racismo y sobre la pertinencia o no de estudiar relaciones raciales. Trataré de evidenciar que existen contextos y espacios a nivel micro estructural en donde las categorías raciales se filtran y delimitan el tono de cierta parte de las relaciones sociales. Así mismo, esto permite develar la existencia de ciertos esquemas interpretativos inscritos en la consciencia social de la gente que atribuyen significaciones sociales basadas en ideas sobre la raza.

3.3.3 Conformaciones matrimoniales y familia extensa: la familia del esposo.

Uno de los contextos donde se manifiestan procesos de racialización es en las uniones matrimoniales o alianzas libres según sea el caso. En el Ciruelo las familias se constituyen por matrimonios socialmente constituidos o por uniones libres producto de prácticas como

la “huida” o el “robo” cuyo significado ha variado con los años²⁴ pero que hoy día sigue siendo una práctica presente en el pueblo. Durante mi estancia de campo, varias veces escuché y presencié este tipo de uniones. Muchos de los jóvenes no terminan la secundaria, ni mucho menos la preparatoria cuando se van en unión libre con su pareja, para después acordar las formalidades del matrimonio, la mayor de las veces por las instancias civiles y otras tantas por la iglesia. Como práctica corriente se acostumbra lanzar voladores y juegos pirotécnicos cuando, en casa del pretendiente, la novia ha sido encontrada “virgen”. Sin embargo, como muchos de los lugareños refieren, a veces se lanzan cohetes sólo como mera formalidad o para celebrar que la pareja recién huida acordó la alianza con la familia de la pretendida. Así, después de un baile, en ocasiones de celebración o festividad del pueblo, es común que se escuchen detonaciones de pirotecnia –bastante frecuentes en el contexto mexicano en general-, para celebrar la nueva unión de una joven pareja.

Sin embargo, este ambiente festivo, público y celebratorio de la unión matrimonial o nueva convivencia marital, contrasta algunas veces con el futuro de la otrora feliz pareja, cuando esta empieza su vida conyugal. La mayoría de las veces, la mujer se va a casa de su suegra o, a la vivienda que el hombre puede ofrecerle, entonces, empiezan las discrepancias, reproches de conducta, roces y conflictos entre la nuera y su suegra. Este fenómeno es ampliamente conocido y se repite en muchos contextos tanto urbanos como rurales. La conocida rivalidad de la suegra con su nuera ha sido reseñada como un conflicto arquetípico en varias culturas. No obstante, en el contexto de las familias de estudio, menciono esas relaciones conflictivas porque en algunos casos, intervenían elementos de la apariencia como uno de los tantos elementos del conflicto. Evidentemente, no podría afirmar que los conflictos de este talante que pude observar y conocer se limitaran a una inconformidad racial entre la nuera y la suegra. También estaban relacionados con la procedencia de la misma, su clase social, el reconocimiento de su apellido en el pueblo y los niveles de escolaridad. De modo que no pretendo dibujar una panorámica de segregación racial como reflejo de las relaciones conflictivas en el marco de conformaciones matrimoniales y la animadversión entre la familia del esposo y la nuera. Empero, al hablar con las mujeres sobre cómo llegaron a casarse y sobre las experiencias que vivieron; alusiones a conflictos relacionados con la apariencia, el color de la piel y en general, aspectos raciales, hacían parte de las mismas. Una de esas experiencias la supe por la familia donde me hospedé durante la

²⁴ Para una descripción de las distintas prácticas de uniones en la localidad y otros pueblos de la región véase, Díaz, 2003.

estancia de trabajo de campo. La mujer me contaba sobre sus problemas con la familia del esposo que durante algún tiempo la aquejaron bastante.

“yo nunca les caía bien a ellos [la familia del esposo] porque decían que yo venía de una familia de **negros pobres** y que yo era **gorda**. Pero yo le digo a él [su esposo] ¿qué riqueza es que tienen ellos? Chingao’, tu mamá era matancera, la mía también, tu mamá vendía pollo, la mía queso, tú mamá tenía ganado, la mía también. Entonces ¿qué chingao’ es lo que pasa? Carlos, manito, pero mi mamá nunca quiso que yo me casara con él y recuerdo que cuando se enteró que él era mi novio me dio una pela que no se me olvida así que yo le dije: yo me tengo es que ir contigo porque mi mamá no va a aceptar que tú me pidas... Sus tías, las tías, las tías de él no gustan de mí ni de mis hijas, aceptan a algunas porque que son las más claritas, las más güeritas pero a mi hija mayor y a la menor no las quieren, como ellas son más morenitas. A mi sobrina, que también es morena, la quieren porque mi suegra se las metió por los ojos sino ni la voltearan a ver”. Esas mujeres son discriminadoras; Carlos, ellas nos ven en la calle y no nos saludan (María, Conversación informal Sep. 2012, Diario de campo).

En este ejemplo, el tipo de relación social deriva en un claro evento de racialización de las relaciones familiares. El hecho de que la relatora afirme que su procedencia y sus bienes eran equiparables a los de su suegra es muestra de que, para este caso, la relación conflictiva hacía hincapié en algo más que una cuestión de clase social aunque está estaba imbricada. La familia del esposo se considera una familia blanca. En varias ocasiones, escuché que los demás se referían a ellos como los güeros. Viven en una zona céntrica y detentan un apellido de abolengo local. Atender a la procedencia de la nuera, la cual vivía en un barrio alejado del centro del pueblo, poblado mayormente por las personas más pobres del Ciruelo y, a su vez, donde se dice hay más personas “negras”, así como la cuestión de su apariencia; hace confluir en un mismo hecho aristas distintas. Se trata de una relación discriminatoria por clase/estatus social y por aspectos raciales relacionados a su vez con la apariencia “racial”. De modo que tanto las alusiones raciales como las de clase convergen para producir un tipo de relación conflictiva. En la última parte del relato, sin embargo, el peso que tienen los elementos raciales, termina resolviendo el asunto, acercándolo más a una cuestión ligada a lo racial, y por ende, a una cuestión de racialización de las relaciones sociales: “a mi hija

mayor y a la menor no las quieren porque como ella son morenitas... y esas mujeres son discriminadoras”. Es así como podemos notar que la racialización de las relaciones sociales resulta en prácticas concretas de exclusión “nos ven en la calle y no nos saludan”.

No obstante, al indagar por este tipo de situaciones de discriminación o conflicto asociados a la cuestión del color de la piel o, a elementos étnico-raciales al interior de la familia de la madre relatora, ésta señala que en su casa no se dan ese tipo de situaciones debido a que ella ha *inculcado* [socializado] buenos valores a sus hijas, tanto que éstas han aprendido a no discriminar y a valorar las diferencias.

“yo por eso les digo a mis hijas que no se avergüencen de su familia, que ella pueden ser como sea pero que viene d ascendencia negra, porque mi mamá es negra”
(Flavia, conversación informal, oct. 2012)

De acuerdo a mis observaciones, mucho más privilegiadas en esta familia, puedo decir que nunca presencié roces o problemas entre sus miembros por cuestiones relativas a estos elementos.

3.3.4 Familia nuclear y racializaciones: apariencia y diferencias.

Empezaré esta parte haciendo un breve comentario sobre la emergencia de racializaciones en dos contextos diferentes: la familia extensa o las otras familias del pueblo, en contraste con la familia “nuclear”. A modo general, las referencias a aspectos raciales en los procesos de socialización eran mucho más escasas, vagas e imprecisas durante mi trabajo con las familias nucleares. En cambio, cuando indagaba por esos mismos elementos en espacios de parentesco mucho más amplios que los de la familia nuclear, las referencias a la cuestión racial eran más notorias. Al buscar/indagar por referencias a aspectos étnico-raciales a partir, por ejemplo, de la opinión que una familia tenía sobre las otras, éstos referentes eran más abundantes. Dicho de otro modo, el silencio general con respecto a temas relativos a cualquier aspecto ligado con lo étnico-racial contrastaba con las voces que se multiplicaban cuando de atribuir acciones racistas o, de hablar de temas relacionados con lo racial en contextos exo-familiares se trataba. Seguramente esto se deba a que el tema racial, incluso en contextos menos formales e institucionalizados, constituye un tabú. Alrededor de él existe un imperativo de sanción social, que ya hace parte de la estructura social misma como aquello que se considera políticamente incorrecto. Este mismo pudor, dicho sea de paso, existe

incluso hasta en ámbitos académicos. Sin embargo, imputaciones raciales son más atribuidas a los otros (las otras familias) que al nosotros (la nuestra), puesto que entre las familias existen relaciones de poder y disputa por posición social donde el descrédito es algo recurrente.

En consecuencia con lo anterior, como lo mostraré más adelante, este silencio sobre “lo racial” en el interior de la vida de las familias contrasta con la algarabía celebratoria de esos mismos aspectos en el ámbito de las fiestas del pueblo.

Sin embargo, en situación de encuesta, pude notar que dentro de las otras familias nucleares sí existen referencias a procesos de racialización, los cuales hacen parte de las socializaciones que tienen lugar en el ámbito familiar; no como algo que se “enseñe” pero sí como un conjunto de valoraciones, alusiones y menciones que dejan ver sistemas de apreciaciones respecto de ideas sobre la “raza” y sus jerarquías sociales implícitas. De la misma manera, en los ámbitos interiores de algunas familias, la cuestión de la apariencia y las diferencias se relaciona con aspectos asociados a lo racial, los cuales en algunos casos, dan pie a situaciones que en opinión de los actores familiares son de naturaleza racista y/o discriminatoria. Un ejemplo de esto, lo proporciona una conversación sostenida con un joven miembro de una de las familias con las que pude trabajar. El chico es el menor de sus hermanos y evalúa la actitud de su padre y su hermana en términos de racismo aunque afirma después que ambos son buenas personas para mitigar el efecto de sus evaluaciones.

“¿ya hablaste con Juliana, mi hermana mayor, la que habló mucho contigo en el Jaripeo? No sé si te diste cuenta pero ella es racista. ¿racista?, inquirí yo, ¿cómo así racista?. Ella siempre dice que esos inditos son flojos, que los inditos esto, que los inditos lo otro y como ella es güera. En ese momento, Pepe, el hijo de Juliana, quien venía con nosotros en la parte trasera de la camioneta me dijo: mi mamá no me deja tener novias negras”. Mario continuó: en mi familia mi papá es el discriminador. Mi abuelo era un hombre alto, güero, ojos azules, era español. Así que todos en la familia querían tener hijos que se le parecieran. En la casa nosotros somos ocho pero varios de mis hermanos son Güeros pero no como mi abuelo, yo soy uno de los más morenos, tengo más parecido con mi mamá, ella es indígena de un pueblo de México. Recuerdo que mi papá, cuando yo era pequeño, iba caminando *y nunca me agarró de la mano*, en cambio, a mis otros hermanos sí los agarraba de la mano.

Tengo un hermano que es el más moreno de la familia, es como mulato, tiene el pelo bien chino y es negro. Sufrió mucho con mi papá. Él era estudioso, serio, bien portado, no bebía pero tenía un problema: no era blanco y por eso tenía broncas con mi papá. ¿y por qué crees que los problemas que tenía con tu papá eran por eso?, pregunté yo, quizás sean por otra cosa. Mira, Carlos, mi hermano es estudioso, el mejor de nosotros, tranquilo, serio, no anda en problemas pero mi papá siempre lo molestaba, ¿por qué otra cosa iba a ser? Lo que pasa es que mi papá no tuvo ningún hijo que se le pareciera a mi abuelo, ese es su frustración, él quería un hijo Güero y mi hermano es el más negro de todos. Yo guardé silencio y dejé que continuara hablando, Pepe se asomaba por la ventanilla del auto para ver si encontraba a su tía en medio de la lluvia (Fragmento de diario de campo, Oct. 2012).

El fragmento anterior es relevante por varias razones: en primer lugar, sitúa el tema de las relaciones raciales al interior del contexto de la familia nuclear. Segundo, revela que en el seno de la misma, las cuestiones ligadas a la apariencia son cruciales, en ciertos momentos, para el desarrollo de cierto tipo de relaciones-en este caso pseudo-conflictivas- entre los miembros de la familia. Igualmente, hace distinción entre la apariencia indígena y la morena o negra, dando a entender que ambas estaría supeditadas a una primacía “racial” donde lo Güero “como ella es güera [la hermana mayor]” se valora por encima de lo moreno o negro. También muestra que hay representaciones negativas sobre los indígenas, al adjudicarles estereotipos raciales “(...) que los inditos son flojos...”. Por último, el narrador enfatiza que el grado de atenuación o acentuación del afecto depende, entre otras cosas, de la atribución racial con que se asocia a los miembros de la familia: “Nunca me agarró de la mano en cambio a mis otros hermanos sí los tomaba de la mano”. El narrador atribuye a que los problemas de su padre con su hermano mayor provenían de que éste “no era blanco”. Es decir, que en opinión del narrador del relato, no ser-blanco, puede llegar a ser un problema para que desarrollen relaciones afectivas en la familia cuando en esta, nociones raciales tienen cierta relevancia. En este sentido, el color no remite solo a una clasificación superficial poco importante sino a una verdadera jerarquía dentro de las mismas familias. De modo que los episodios narrados aquí entrañan cierto tipo de experiencias racistas así definidas incluso por el relator.

En ese sentido, el racismo aquí se da en un contexto bien delimitado, en el plano de las relaciones intrafamiliares asociado a la apariencia, en específico al color de la piel, lo que determina un cierto tipo de trato diferente y problemático según el modo en que se mire. Situaciones parecidas, aunque en menor intensidad, también puede recolectarlas en el trabajo con otras familias.

3.3.1 La belleza/estética y las referencias raciales: racializaciones y etnizaciones alrededor del papel social de lo estético en las familias y la localidad.

Dentro de las relaciones familiares, la apariencia está relacionada con la belleza y aquello que se considera estéticamente mejor. En este campo, las referencias étnico-raciales emergen como determinantes de ciertos “rasgos” característicos que revelan una especie de escala valorativa basada en la apariencia que entraña la idea de lo bello y lo no-bello. Así se configura una estética que terminan por asociar lo blanco con lo bello, en su grado superior, pero también valora aspectos de lo negro en tanto preferibles a lo indígena, evaluado como algo no bello. En el contexto del ciruelo, los elementos relacionados con lo negro, como el tipo de cabello y cierta tonalidad de la piel, son asumidos como parte de una estética que erige lo negro-moreno como algo bello, preferible y deseable en contraste con aquellos rasgos o elementos relacionados con lo indígena.

Retomando a la familia del ejemplo anterior, una de las familias más unidas con las que trabajé, en varias pláticas surgían referencias a cuestiones de naturaleza racial como un elemento disipador y, en cierta medida, conflictivo manifiesto en las interacciones entre los miembros de la familia. Así mismo, estas referencias raciales también se usaban para legitimar la idea de belleza. En el Ciruelo, en general existe una tasación social mayor toda vez que se trata de personas no-indígenas. Podríamos afirmar que en una escala valorativa de apreciaciones estéticas y de apariencia, lo asociado con lo indígena es infravalorado incluso en comparación a lo asociado con lo negro. Quizá debido a que el poblado es mayoritariamente afrodescendiente y por la relación histórica que éstos últimos han tenido con las poblaciones indígenas de la región. Esto se puede resumir señalando que históricamente, los afrodescendientes de la costa son tenidos como “gente de razón”, en contraste con los grupos indígenas, respecto de los cuales se entretienen relaciones que los marginan y discriminan la mayor de las veces. Sin embargo, la cuestión de la estética/apariencia racializada se complejiza cuando se trata de familias donde la

composición étnico-racial es diversa debido al mestizaje. En la familia que he venido citando, la madre es de ascendencia indígena, por lo cual algunos de sus hijos son más parecidos a ella. El padre es considerado güero y varios de sus hijos le son más parecidos. Así durante algunos eventos de la infancia, entre los hermanos había ciertos roces basados en cuestiones de la apariencia, tanto que se recurrían a estrategias para acentuar lo “indígena” o mitigar su imagen.

“En mi casa, mis hermanos me decían Indito, indio, y yo estaba acomplejado por eso. Recuerdo que mi mamá me dejaba crecer un poco el cabello para que no se me vieran las puntas paradas, porque así los tienen los indios. También me peinaba de lado. Mis otros hermanos tenían el cabello medio chino, hasta las pestañas y se burlaban de mí porque yo tenía el pelo lacio como los indios y soy uno de los más morenos” (Entrevista con Gerardo, Oct. 2012).

Los aspectos relacionados a la apariencia aquí juegan un papel importante: la forma de llevar el cabello un poco largo “para que no se vieran las puntas paradas”, el tipo de cabello “mis otros hermanos tenían en cabello medio chino”, y el color de la piel “soy uno de los más morenos” son marcadores identificadores que determinan aspectos de indigenidad para este caso. Nótese que el cabello “chino” [rizado], es asociado a los afrodescendientes, sin embargo, se valora positivamente en la medida en que es distinto al cabello indígena “lacio e hirsuto”. En ese sentido se ve una clara superposición de lo “negro” sobre lo “indígena”. Entonces, es importante señalar que alusiones a aspectos étnico-raciales conforman eventos de la socialización familiar dentro del seno de una misma familia, dando lugar a tratamiento y relaciones a veces conflictivas y otras más bien desaventajadas. En efecto, estas jerarquizaciones sobre la belleza-estética que entronizan todo lo blanco-mestizo en detrimento de lo “negro” y luego lo “indígena”, se nutre no sólo de las representaciones y productos mass mediáticos con los que las personas interactúan de manera activa –el internet y la televisión donde canónicamente, la belleza y su ideal se presenta como lo “blanco”-, sino también por una serie de procesos históricos que tuvieron su origen en la colonialidad y que están presentes en la región, una región donde las relaciones coloniales fueron muy marcadas a través de la división socio-racial y donde lo mestizo-blanco mantuvo la hegemonía local durante mucho tiempo.

Examinar las valoraciones sociales alrededor del ámbito estético en el Ciruelo, arroja algunas luces sobre la manera como respecto a las ideas sobre lo bello/feo se filtran elementos raciales ligados a la apariencia. Dentro de las interacciones sociales, la tensión entre lo indígena, lo moreno/negro y lo blanco/güero conforma una plataforma donde se reflejan las jerarquías apreciativas respecto de la belleza, jerarquías que van aparejadas con estereotipos sobre lo racial. La literatura sobre la construcción de categorías estéticas en la apariencia y su relación con imputaciones raciales es relativamente prolífera. Se concluye, a modo general, que las formas de colonialidad y sus estructuras se expresan aún en el plano estético, donde se ha erigido históricamente la hegemonía de lo “blanco” como ideal último de belleza por encima de otras expresiones de belleza como lo indígena y lo “negro”, las cuales se encuentran supeditadas a ella. Como lo afirma Cunín (2003) en su estudio sobre la construcción de categorías raciales en Cartagena, dentro de los implícitos sociales se hallan inmersos jerarquías raciales que conforman, en palabras de Goffmann (1963), un “marco de experiencia” que permite analizar el modo cómo se comprende y piensa los valores subjetivos de las personas en torno a situaciones sociales. En este caso, la cuestión racial valorativa forma parte de estructuras cognitivas que se actualizan y se manifiestan en las interacciones alrededor de la construcción de lo bello. Sin embargo, se “evita” una correspondencia abierta sobre lo estético y lo racial, aunque evidentemente hay entrecruzamientos entre estos dos planos.

Los dos dispositivos en torno de los cuales se entreteje la idea de la belleza en las familias y el pueblo son: el color de la piel y la forma del cabello. En el ciruelo, a pesar de que el pueblo en general se considera “negro”, las personas tienen diversas formas de clasificar la apariencia de los otros en relación al color de la piel. Así unos son negros, otros morenos, otros prietos y otros indios. Las designaciones anteriores hacen parte del ámbito de lo no-blanco. Para lo “blanco” categoría que no usa demasiado en el pueblo, existe lo “güero” o lo “claro”. Para cada categoría hay una tasación implícita de belleza/no belleza. Así, lo “güero” forma parte de lo superior.

“Yo siempre me preguntaba, por qué mi prima Mariana tenía tanto pegue. Ufff Carlos, mi prima cuando estaba en el CEBETA tenía mucho pegue, ojalá y tu hubieras visto. Después me di cuenta que era porque como ella era **güerita, bonita**, a

los muchachos les gustaban así. No creían que ella fuera del Ciruelo” (Gloria, conversación informal, Dic. 2012, cuaderno de Notas).

Quien habla en este fragmento es una joven muchacha de 16 años, que hace parte de una de las familias con la que trabajé. Mariana, la mujer a la que se refiere, es su prima directa; otra muchacha de 20 años con quien se crío junta todo el tiempo y es como si fuera su hermana. Es interesante ver que la chica que habla es morena y casi de la misma edad que la prima aludida. Esta declaración hace parte de nuestra conversación sobre el noviazgo. Aunque me decía que ella misma era muy cortejada por sus compañeros de escuela y varios muchachos del pueblo, le sorprendía que su prima tuviera muchísimos más pretendientes que ella y que el resto de sus primas. La atribución al color de la piel en este caso es la respuesta que la muchacha brinda para explicar el hecho. El implícito aquí es que los hombres las prefieren “bonitas” y las mujeres “güeras” encarnan ese prototipo. Resulta interesante este enunciado porque en vez de referir otras cosas como: porque su prima se esmera por verse muy bien, porque es una muchacha seria, porque es mayor, porque estudia en la ciudad o porque “no parecía del ciruelo”, -frase en la que deduce que el pueblo es de personas “negras” y la muchacha citada rompía con el estereotipo al ser Güera-. etc., la narradora alude a la cuestión de la apariencia específicamente el color de la piel para explicar las preferencias. El fragmento también deja ver que en las relaciones de noviazgo, existe preferencia por mujeres güeras aunque en el pueblo hay mayoritariamente mujeres morenas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que aquí lo moreno y lo güero se relaciona con aspectos de clase y estatus social. Ambas muchachas en el relato hacen parte de una de las familias relativamente distinguidas en el pueblo, por lo cual ellas se esmeran por actuar en relación a esa representación de distinción que se les atribuye. Su familia tiene ciertas posesiones y su apellido está relacionado con cierta elite local en el pueblo.

Otro ejemplo, con relación al color se refiere a la valoración de la tonalidad morena en las personas indígenas y las personas “negras”. En el pueblo, se utiliza el vocablo “huanco” para designar a un indígena moreno. Las personas identifican una diferencia en la coloración de la piel del indígena (en este caso mixteco) con la de los “negros”. Según mis esquemas perceptivos, muchas veces vi mixtecos y mixtecas con un tono de piel moreno, más claro que el de las personas del pueblo que se llaman “morenos”, sin embargo, aquella tonalidad “morena” del indígena es particularmente infravalorada. En ese sentido, la

categoría “Moreno” es ambigua y polisémica, pues designa a lo moreno indígena y a lo moreno “negro”. Aunque en los marcos perceptivos de las personas hay diferencias entre las mismas.

“Yo en Corralero tengo familiares que son negros, muy negros. No son como nosotros [morenos]. Hay inditos que son morenos pero diferentes, uno los ve morenos, pero son morenos diferentes, uno sabe que son inditos” (Gloria, conversación informal, Dic. 2012)

De la misma manera, en las familias como ya lo he mencionado antes, apreciaciones de la diferencia enfocadas en el color de la piel, la forma del cabello y algunas facciones de la cara, son ocasión para que circulen estereotipos étnico-raciales que se asocian al ideal de la belleza o a lo no/bello. En una plática con dos hermanas, una considera Güera y la otra morena, el énfasis en estos aspectos fue recurrente:

“Mi hermana cuando estaba más pequeña tenía las pestañas bellas, muy bonitas porque las tenía chinas. Sí,- respondió la hermana- “es cierto, ahora no sé porque se me han puesto lacias pero mis pestañas eran chinas, chinas”. Yo siempre le he dicho a ella, tú eres hermosa, Lucía, -prosiguió la mujer que hablaba primero- no tienes porque acomplexarte, tú eres morenita pero eres hermosa: tú cabello chino, tus pestañas, ¿cierto, Carlos?, mi hermana Lucía es bonita. Yo antes tenía también el cabello chino, pero ahora se me ha puesto feo. En cambio, mírale el cabello a ella es un cabello chino hermoso. Verdad, respondió Lucía, “lo que pasa es que yo me sentía como inferior porque en la casa somos tres morenitos, y el resto son güeritos, entonces uno siempre se sentía como por abajo”. (Juliana y Lucía, Conversación informal, Nov. 2012, reconstrucción nota de campo).

Las dos mujeres que hablan en el fragmento son hermanas, una de ella es la mayor y la otra es una de las menores, sin embargo, no se llevan muchos años de edad. La hermana menor junto con dos de sus hermanos varones son de tez morena mientras que el resto de los hermanos y hermanas son considerados “Güeros”. En este relato hay varios implícitos que hay que aclarar. Las referencias al *cabello chino* son equiparables a un cabello bello y por extensión a un ideal de belleza. Cabe aclarar que en el Ciruelo, existen varias formas para designar el cabello. El cabello chino se refiere a un tipo de cabello crespo, pero no muy

cresto que puede ser manejable y moldeable según los deseos de su portadora y que es un signo distintivo de que se es moreno. El cabello chino se asocia a lo “negro” y lo moreno. Es especialmente valorado, no porque se asocie directamente con lo moreno o “negro” sino porque se diferencia tangencialmente de lo “indígena”. El cabello indígena es lacio, no manejable, siempre del mismo aspecto, según opinión de las personas con las que hablé.

“ay es que los inditos tienen ese **pelo liso** que no se le puede hacer nada, siempre es lo mismo, que **aburrido**. Aquí si uno tiene el cabello liso le dicen india. En cambio mis **chinos** son bien **bonitos** y a la gente le **gusta**. Los morenos tenemos el pelo chino eso es lo que nos diferencia. ¿y el color de la piel?-pregunté yo- bueno, el color es así, uno es como medio morenito. **Los inditos son morenos pero diferentes.**”
(Conversación informal con Gloria, diario de campo, Nov. 2012)

De modo que el cabello chino cobra valor porque es distinto al indígena, que a fin de cuentas no se considera un cabello “bonito” y más bien se le toma como “aburrido” debido a que no puede manipularse fácilmente. Así mismo, la tonalidad de la piel entre el “moreno” y el “indígena” también se percibe como distinta en términos de belleza. En el ejemplo de la conversación de las hermanas, es interesante notar que la madre de las mismas es morena y de ascendencia indígena, por lo que algunos de sus hijos son morenos también y en su infancia se sentían un poco acomplejados por ello, como me lo hicieron saber en pláticas que sostuve con ellos. Reparar en las formas del cabello y en la tonalidad de la piel en este contexto familiar es una práctica frecuente para traducir las diferencias en términos de evidencias, en este caso, evidencias físicas. La evidencia/diferencia física se asocia a una cuestión racial. En este sentido la relación no deriva en un caso de discriminación abierta, más bien se trata de racialización de la belleza a partir de la diferencia.

En el pueblo, existen varios vocablos para diferenciar el tipo de cabello “chino”: el *cuculuste* y el *puchungo*. El cabello chino tiene una gama amplia. El *cuculuste* es un tipo de cabello Chino *muy chino [cresto]*, asociado a las personas “bastante morenas” o “negras”. Por su parte, el cabello *Puchungo*, se asocia a las personas “negras” que también son llamadas de manera peyorativa “prietas”. Sin embargo, las personas Güeras prefieren ostentar un cabello chino en vez de liso, como es más frecuente encontrar – la imagen de la mujer blanca, cabello lacio-, pues en este contexto el cabello lacio no es relativo a lo “blanco”, sino a lo indígena como ya lo he mencionado.

Las anteriores anotaciones ejemplifican el modo como a partir de categorías coloquiales inscritas en la cognición colectiva local de las familias del pueblo, categorías para nombrar el cabello y el color de la piel se asocian indirectamente a esquemas de belleza, constituyendo un marco de belleza que eleva lo Blanco/Güero a la escala superior, lo Moreno/negro en nivel medio y lo Indígena en el estrato inferior de la clasificación. Los valores de belleza en relación al color de la piel y al tipo de cabello puede expresarse en la siguiente tabla.

Tabla de valoraciones estéticas: el color de la piel y el tipo de cabello

	Blanco	No-blanco						
Valoraciones estéticas	Güero	Valor	Moreno	Valor	Negro	Valor	Indígena	Valor
Color	color blanco	+	moreno	+	Bastante moreno/negro	+/-	moreno	-
Tipo de cabello	Chino (manejable)	+	chino	+	Cuculuste	-	Liso	-
					Puchungo	-		

Insistir en los marcadores del color y el tipo de cabello es importante en este contexto porque muestra que las características raciales están presentes en los contextos de socialización familiar pero no derivan en acciones concretas de racismo. Las racializaciones alrededor de estos marcadores revelan que en los planos interiores de la familia incluso, la diferencia es apreciada en términos raciales, pues otras categorías como la clase no son operativas, puesto que en una familia nuclear, por ejemplo, todos sus miembros pertenecerían a la misma clase/estatus. Así, las referencias raciales son más evidentes en estos contextos que en lo político o público. Son dinámicas sociales bastante escondidas que sería difícil valorar en una expresión más política de reclamo de identidad o de denuncia del racismo, ya que reproducen precisamente racializaciones que podrían aún resultar en casos de racismo. En ese sentido, este elemento permite analizar la ausencia de movilización política: la población que podría movilizarse para oponerse al racismo ha incorporado las normas raciales desde sus contextos familiares y locales, aunque esa incorporación no se ocurra propiamente a partir de normatividades, principios y preceptos socializados

abiertamente en las familias como ya lo mencioné anteriormente. En ese sentido se da un proceso de naturalización fuerte que impide discernir si se incurre o no en algún tipo de discriminaciones.

Los ejemplos anteriores, permiten analizar también el modo como se construye la jerarquía entre los hermanos, las tendencias del noviazgo y la preferencia prototípica de los hombres con respecto a las mujeres y el fuerte rechazo hacia lo indígena. Este último comparte con el “negro” el hecho de que está asociado al plano de lo no-blanco, en ese sentido hay una relación de infravaloración vista desde el plano estético en relación con lo blanco-güero. Sin embargo, son más las acentuaciones en esa infravaloración respecto al indígena que en este contexto se alteriza como el “otro” muy “otro”, diferente e inferior, rango mismo que ocupa dentro de las relaciones sociales.

Ahora bien, pese a que los aspectos étnico-raciales no están del todo ausentes en las relaciones sociales entre los miembros de las familias, no podemos afirmar que conforman un grado medular dentro de los procesos de socialización. Estas categorías raciales son más o menos evanescentes y descentradas cuando uno analiza el plano de las inculcaciones, valoraciones y fomento de normas concretas en las familias, como son la clase/distinción social y el género, categorías mucho más explícitas dentro de estos procesos. Lo étnico-racial está presente pero no como algo que se inculque de manera consciente o afirmativo en las familias, más bien son nociones aprendidas en su interior o con las cuales los miembros de las familias aprenden a lidiar, debido a que en cada una de ellas existe cierto legado apreciativo respecto de estos aspectos. Mismos que hacen parte de la estructura social donde se instalan imaginarios raciales presentes en las interacciones sociales. Sin embargo, en las familias no se “enseñan” o se inculcan filiaciones étnicas, ni mucho menos raciales, pese a que como hemos visto, las relaciones intrafamiliares no están exentas de contener juicios sobre aspectos étnico-raciales. Con esto quiero apartarme de las tesis que señalan que el racismo se “enseña” en la familia, o las afirmaciones que insisten, sin matizar, en que lo racial y el racismo se inculcan en la casa. Más bien afirmaré que estas valoraciones se “aprenden” en la familia mas no se enseñan de manera abierta, como si las familias fueran una especie de “escuelas de racismo”. Estas valoraciones raciales circulan por entre los contextos familiares pero no se reproducen como normativas que apunten a enseñarlos, debido entre otras cosas a la censura social y el imperativo moral que detracta las prácticas

racistas y las discriminaciones. Sin embargo, dentro de los discursos y prácticas en las familias, circulan sentidos, estereotipos y apreciaciones sobre la diferencia que circunscriben imputaciones racializadas.

II parte

Relaciones raciales en los ámbitos exo-familiares. Festividades del pueblo y racializaciones y etnizaciones.

Introducción

En este apartado atiendo a los escenarios de dos fiestas representativas en las dinámicas cotidianas del pueblo: la fiesta de “la reina de los Charros” y la festividad de “todos los santos”, misma que se conoce a nivel popular como la fiesta de los muertos o santos difuntos. Las celebraciones me sirven para dar cuenta de los procesos de racialización y etnización inscritos en las lógicas cotidianas locales. Saliéndome un poco de los espacios intrafamiliares y revisando lo que ocurre en los ámbitos fuera de la familia, analizo la forma en que los implícitos y las jerarquías raciales se manifiestan de manera un poco más abierta en los espacios públicos que en los íntimos y familiares. En esta parte, el énfasis en las señalar las racializaciones también se refuerza por el señalamiento de las etnizaciones. Recordemos que las etnizaciones, grosso modo, están ligadas a procesos raciales subrepticios sin embargo, su diferencia principal estriba en que se basan- al menos públicamente- en aspectos inscritos en las expresiones culturales.

3. 4. “Qué viva la reina de los Charros”

El pueblo está a oscuras. No hay energía eléctrica. Parece que un tráiler que transportaba gasolina se volcó antes de llegar a Pinotepa y las autoridades decidieron suspender el suministro de energía mientras hacían la operación de rescate. Amenaza con llover y los ánimos de la gente se están diluyendo porque hoy precisamente es la proclamación y coronación de la reina de los charros. A las 9:00 de la noche, el salón de usos múltiples pobremente iluminado con una planta de energía eléctrica, fue recibiendo a varias familias que llegaban a presenciar el evento. La gente empezaba a llegar con sus mejores atuendos. Los jóvenes recién bañados, arribaban perfumados y con atuendo norteño, pantalón de mezclilla, cinturón de hebilla gruesa, botas picudas

y camisa a cuadros. Las mujeres con vestido o atuendo de vaquería también. Otras, las más osadas, se atrevían a lucir trajes más “modernos”. En el salón había varias mesas ubicadas alrededor que conformaban una plataforma para el desfile que haría la reina de los charros y su comitiva, al igual que la señorita América y sus compañeras. Por último, la reina afromestiza, que fue coronada en Pinotepa y también es oriunda del Pueblo. Dos mujeres jóvenes eran las maestras de ceremonia y presentadoras. El entusiasmo de la gente empezó cuando la “paloma”, una cantante regional que interpretaba música de banda y grupera, hizo su aparición en el centro del salón cantando y bailando. Sonó el himno de México y empezaron a desfilan las reinas, sus acompañantes y edecanes. El presidente de los Charros, tomó el micrófono, se dirigió a la muchacha elegida como reina de los charros y le hizo jurar que representaría con honor ser la reina ese año y que cumpliría con su deber durante el desarrollo de las fiestas. Después del juramento, el presidente de los charros levantó la voz y con todas sus fuerzas gritó: yo te coronó como la reina de los charros, Qué viva la reina de los charros!!!. Y Toda la gente se puso de pío, aplaudió y comenzó el baile. Mientras se escuchaban las detonaciones de pirotecnia y música norteña de fondo, que mezclada con la algarabía de la concurrencia, daban su alegría al lugar pese a la oscuridad de la noche sin luz. (Diario de campo, sep. 2012, El Ciruelo)

En el Ciruelo, como en otros pueblos cercanos, se celebra la consumación de la fiesta de la independencia nacional el día 27 de septiembre. En Pinotepa, la cabecera municipal, se sigue la tradición normal de celebración del grito de independencia la noche del 15 de Septiembre. Según parece, Pinotepa hizo un acuerdo político-administrativo de celebrar las fiestas independentistas el día oficial y algunas de sus agencias celebrarían la consumación de la misma, que ocurrió una semana después del grito de independencia el 15 de Septiembre de 1810 según se refiere en el lugar.

En el pueblo, sin embargo, es más común que la gente identifique el evento festivo como “la fiesta de la reina de los charros”, alrededor del cual se generan expectativas y gran entusiasmo. Esta fiesta inscrita en la cotidianidad del lugar se ha convertido en un elemento que le confiere identidad, hecho por el cual congrega a la mayoría de las personas de ahí y de poblados vecinos que vienen a celebrar. Esta fiesta tiene lugar la semana que va desde el 22 al 27 de septiembre. En total, la festividad dura casi toda una semana. Hay actividades como la

instalación de la feria de juegos y atracciones, la realización de varios jaripeos, los rodeos bailables, las peleas de gallo, las carreras de caballo, el desfile de las autoridades y de la comunidad escolar. En el marco de la celebración son elegidas cada año la tradicional reina de los charros, la América y, desde el 2005, junto con aquellas, tanto en la ciudad de Pinotepa como en varias otras localidades o agencias de su jurisdicción; se elige a la reina “afromestiza” como parte del rescate y reconocimiento de la cultura “negra” en la zona.

Vista someramente, se trata de una fiesta como cualquier celebración que tiene lugar a lo largo y ancho del territorio nacional inscrita dentro de la conmemoración independentista. Incluso si revisamos, la tradición de la charrería es un deporte/actividad que mucho tuvo que ver con la consolidación de una identidad nacional. En el Ciruelo hay muchas expectativas y valoraciones en torno a la apreciación de esa actividad como las hay en otras partes de México. Sin embargo, la fiesta de “la reina de los charros” tiene unos implícitos socio-raciales que permiten señalar que se trata de una fiesta con un componente de racialización conocido y compartido por los miembros de la comunidad y que, año tras año, se reproduce y se legitima socialmente. La fiesta de la reina de los charros, es entonces una fiesta racializada, como lo mostraré a continuación. De la misma manera, se convierte en una plataforma para expresar el estatus social y económico de las familias que se disputan representatividad y reconocimiento social. En la ocasión festiva se expresan jerarquías e implícitos raciales en materia estética que vale la pena analizar a la luz del planteamiento general de este capítulo: la manera como se manifiestan relaciones y elementos raciales en la configuración de los procesos de socialización a nivel familiar y local.

La reina de los charros es elegida a dedo, por conceso entre las autoridades municipales y el consejo de charros encabezado por su capitán. Año tras año, este consejo se reúne y propone nombres de varias señoritas del pueblo para que asuman el papel de reina de los charros y en general, presidan las festividades septembrinas. Después de haber acordado el nombre de la seleccionada, se va a la casa de sus padres o abuelos y se les pide que acepten la propuesta. Si los familiares aceptan – pueden no aceptar pero son escasas las ocasiones en que esto ha ocurrido- entonces, el día 22 de septiembre en acto público, las autoridades revelan al pueblo el nombre de su soberana. Así mismo, se hace con la señorita América, la encargada de cantar el himno nacional el día de la inauguración y proclamación de las festividades.

Cuando pregunté en las familias con quien trabajaba sobre cómo se hacía para elegir a la reina, bajo qué criterios y cuáles eran básicamente sus funciones, empezaron a surgir implícitamente elementos raciales que fungían como criterios para su escogencia. Mismos que después tuve la oportunidad de comprobar y corroborar a través de entrevistas que hice a varias personas en el pueblo.

“¿cómo es la reina de los charros?, pregunté. “La reina de los charros siempre es una chava **bonita, güera, blanca**. Su familia debe **tener dinero** para pagar la comida y los vestidos... muchas cosas corren por su cuenta, el municipio sólo le da 5.000 pesos para el vestido pero eso no alcanza. Por ejemplo, a mi me pidieron para hacer parte de las chinas poblanas que acompañan a la reina, siempre eligen a **güeritas**. Anta así, mi hermana Dunia o Gloria ellas no van a ser nunca reina de los charros porque ellas son **morenitas**. De América quizás sí, porque la América siempre sale así con sus **inditas**”, es más **morenita**. (Entrevista informal, Rosa. Sep. 2012).

En este fragmento, además de apuntar a la apariencia de la reina de los charros – apariencia ligada a un patrón de belleza “blanco”- “es una chava bonita, güera, blanca”, también se alude a la condición socioeconómica de la misma: “Su familia debe tener dinero para pagar la comida y los vestidos”, de modo que en un mismo hecho se entrecruza una condición “racial” con otra de clase. En efecto, la familia de la reina de los charros debe preparar comida para todas las personas del pueblo que tengan a bien asistir a los eventos de la proclamación, al comité de charros, a las muchachas que la acompañan en el desfile –las chinas poblanas- y a sus edecanes. De la misma manera, la reina debe lucir varios atuendos durante los días que dure la festividad, así como también apadrinar a uno de los toros que se presentan en los jaripeos celebrados en el marco de la semana de fiesta. En la familia donde me hospedé, una de las hijas fue elegida reina de los charros hace algunos años. La madre de la muchacha me contó que tuvieron que matar una res, unos marranos y varios pollos para sufragar los gastos de la fiesta.

No obstante los gastos, ser elegida reina de los charros es una oportunidad para que las familias demuestren su estatus económico y la posición de aceptación y aprecio social con que cuentan en el pueblo. Siguiendo a Bourdieu (1998), las familias detentan un *capital social* que es tenido en cuenta para la elección de la reina, ese capital social no sólo está basado en los bienes o propiedades materiales que se posean, sino también en la reputación

que la familia elegida haya construido a lo largo del tiempo en sus relaciones con las demás personas del pueblo. El capital social no necesariamente se corresponde con el capital económico pero la ostentación de recursos de ese tipo lo refuerza. Resulta claro que la familia de la reina no es una familia pobre, o por lo menos de escasos recursos, cuenta con la aceptación y reconocimiento social y, además, es una familia donde la mayoría de sus miembros no son “negros”.

“... El sueño de toda muchacha aquí es ser médica o reina de los charros y yo por eso estaba contenta, si no pude ser médica por lo menos fui reina de los charros” (Conversación informal, Mariana, ex reina de los charros. Sep. 2012).

Ser reina de los charros entonces, se convierte para muchas muchachas del pueblo, en una aspiración que les permite mostrarse, visibilizar su posición familiar y granjearse de cierto prestigio y posición simbólica de reconocimiento. Indagar la razón por la cual la elegida reina de los charros, debe ser “güera” y no morena, sería empezar a chapotear bajo un aguacero de múltiples razones. Es mucho más fructífero aventurarse a analizar el modo cómo cierta noción de la belleza, relacionada con la apariencia y reforzada por la posición social viene a ser determinante en el marco de la fiesta. Lo curioso es que el matiz racial que recubre el hecho no es algo comentado ni polemizado, tampoco es un tema alrededor del cual se hagan reflexiones, evaluaciones o incluso, desaprobaciones. Las personas del pueblo tienen tan enraizada esas nociones que para ellos parecen naturales. Ante mi pregunta de por qué una joven morena no puede ser reina de los charros, obtuve respuestas como “porque así debe ser, la reina de los charros es Güera (Rosario, conversación informal, Sep. 2012)”, “porque nunca una morena ha sido reina de los charros, las morenas son inditas, como la América (Gloria, Conversación informal, Sep. 2012)” o “esa es la tradición desde que yo estaba niño recuerdo que la reina de los charros siempre fue blanca (Sr. Torres, Conversación informal, Sep. 2012)”, etc.

La naturalización de este estereotipo o preferencia “racial” en la escogencia de la reina es tan común que incluso, en palabras de una mujer, perteneciente a una organización civil que trabaja en pro de la visibilización de los pueblos negros y, por ende, emplea un discurso político de etnización y pro activista de la “causa afro”, respondió así a una de mis preguntas:

“-Yo: ¿pero por qué la reina de los charros es güera, en un pueblo donde la mayoría de la gente es afrodesdendiente? ¿Qué piensa usted de eso?

- Doña Elena: Bueno, Carlos eso es así, esa es la tradición. Desde que yo tengo uso de razón la reina de los charros siempre ha sido blanca. Acá en el pueblo todo el mundo lo entiende así y así lo hacen”. (Sr. Elena, entrevista, Nov. De 2012)

Me sorprendió que la entrevistada no enunciara un mensaje de denuncia o señalamiento, ni siquiera incluso interpretara el hecho como un acto racista o discriminatorio, como podría hacerlo en otros contextos o frente a cuestionamientos de otra índole en relación a aspectos de la vida del pueblo y la familia, lo que hizo más adelante cuando le pregunté por otras aspectos de la cotidianidad local.

Según la lógica local en la escogencia de la reina de los charros, la cuestión racial es y no es explícita. Hace parte de un sistema de valoraciones alrededor de ideas sobre la “blancura” evitando a la vez hacer cualquier tipo de estigmatizaciones a la contraparte, en este caso, a una reina morena. El hecho de que en la misma festividad coexistan ambos patrones de belleza (la belleza blanca y la morena) provoca que haya una neutralización de cualquier estigmatización abierta. De modo que siguiendo a Cunín (2003), al estudiar los implícitos raciales en un análisis sobre los concursos de belleza en Colombia, “se trata de evitar cualquier movilización problemática de las categorías raciales que genere situaciones incómodas las que podrían convertirse en una forma de estigmatización explícita” (2003:185). Sin embargo, al comparar la suntuosidad de los atuendos, las fiestas y la atención en general que suscitaba la reina de los charros, en comparación con la América, se advierte que la primera es mayormente valorada en comparación con la segunda, lo que deja ver que existe cierta jerarquía social en la fiesta y en el estatus que ocupan ambas reinas en ese mismo espacio.

La reina de los charros es a fin de cuenta, según lo pude corroborar, el centro de la festividad. La América, pese a su importancia y su significación como la figura que encarna en cierto modo el patriotismo independentista, pasa a ocupar un lugar secundario. La gente del pueblo sólo se fija en su voz y su puesta en escena a la hora de entonar el himno nacional a *Capella* durante el día de la inauguración de la fiesta, cuando se le entrega un cetro y la bandera como parte de los actos protocolarios de rendimiento de honores a los símbolos patrios.



Reina de los charros, Ciruelo,



América, El Ciruelo,

En ese sentido, la escogencia y el performance de la reina de los charros, así como la representación de su estatus social durante la fiesta, entraña una confluencia entre racializaciones y estatus-clase. El transfondo racial en la escogencia de la reina es precisamente un aspecto de racialización evidente en este hecho. Las racializaciones hacen parte del plano de la cognición y la representación social. La advocación racial se filtra en todo la festividad mezclada íntimamente con la cuestión de la clase. Los lugares destinados a la reina durante la festividad, sus atuendos y las personas con quien más socializaba hacían parte de la élite local del pueblo. Sin embargo, la cuestión racial se matiza con la de clase, en

la medida de que como argumento principal se ostenta que la reina de los charros y su familia debe tener los recursos para sufragar los gastos de la fiesta. La emergencia de lo racial aquí surge cuando se revisan los criterios para seleccionar a la soberana y la exclusión tácita y naturalizada de las mujeres no-güeras a la hora de ocupar ese lugar. En ese sentido, se refuerza públicamente de manera naturalizada la jerarquía socio-racial del pueblo, no sólo en materia de los cánones de belleza sino de estatus y detención del poder.

3.5 La fiesta de todos los santos.

“Bueno, y ese que salió de la minga ¿quién es? Pregunta Rosa. Mírale las piernas, ay está bueno, ah. “Mira Rosa, no vaya a ser que tú seas marimacho”, dice la madre, y ríe. ¡Ay, mami ah!. Oye, Carlos por qué no les pagas para que vengan a bailar a la casa y les tomas fotos con el celular, mira que esa es la fiesta del pueblo, la fiesta de los negros, eso es lo que tú estás estudiando, ¿cierto?. ¡Mamacita, allá vienen, corre!. Me levanto de donde estoy sentado y voy a hablar con un señor que lleva una libreta en la mano y anota las cooperaciones que la gente les da por bailar frente a sus casas cuando aceptan. Luego reparte el dinero entre los bailarines. El hombre hace parte de la caravana de bailarines y toca un instrumento percusivo. Además, parece el líder de los danzantes y es un adulto ya. “¡oye, Colombia!, me dice, ¿vas a querer que bailemos?, danos 100 pesos y te echamos unas sabanitas. Esta es la fiesta de los negros, esta es nuestra fiesta, jijo de la chingada”. Yo acepto y enseguida, los bailarines se forman enfrente de la casa a donde residio, la terraza se llena de gente que acompaña la caravana de la danza del torito y empieza la algarabía. El calor de la tarde se mezcla con los aplausos, los gritos y el jolgorio que despierta la danza, una danza jocosa que hace reír y disfrutar a todos. Las danzas y los danzantes van y vienen todo el día por las calles del pueblo cuya somnolencia se irrumpe por el jolgorio que despierta la ocasión. Frente a los altares de “muertos” las fotografías y las ofrendas no parecen estar en sintonía con lo que afuera ocurre” (fragmento de Diario de campo, Nov. 2012).

La fiesta de todos los santos es una celebración mexicana que irrefutablemente se ha convertido en un elemento simbólico de la identidad nacional –por lo menos en términos de una identidad oficialmente promovida-. Se celebra a partir del 31 de Octubre hasta el 02 de noviembre, presenta variables locales según se incorporen elementos culturales de los

contextos donde la festividad tiene su réplica. El fragmento anterior ilustra la manera cómo la fiesta de *todos santos* se vive en el Ciruelo. El ambiente del pueblo es altamente festivo. En las casas, como sucede a lo largo del país, las personas elaboran altares donde ponen ofrendas con las cuales conmemoran y recuerdan a sus muertos. Sin profundizar en este respecto, la relación con la muerte y los difuntos en México ha sido ya ampliamente documentada y abordada desde la antropología de la religión y la antropología simbólica. Una de los aportes que esos estudios señalan es precisamente el halo festivo y de comunión que se da entre los vivos y sus difuntos.

Es precisamente para esta fecha que en el Ciruelo, como en otros pueblos circunvecinos, se bailan las danzas de *Los Diablos* y *el Torito o Toro de petate* como se le conocen. Ambas danzas se promueven y difunden como expresiones del folclor y las tradiciones “negras”. Sobre todo desde el discurso de los actores civiles que trabajan en el marco de la visibilización y reconocimiento de la población afrodescendiente en la Costa Chica, y desde algunas esferas de la academia, la imputación de africanidad en las danzas es un hecho recurrente que se moviliza para erigir una identidad autoproclamada como “afro”.

Aunque en la fiesta hay un predominio de elementos relacionados a religiosidad católica con algunas reminiscencias de origen prehispánico, la celebración de “lo negro” forma parte de la polisemia social en el imaginario festivo de las personas, sin embargo se manifiesta de manera diferente en las distintas fases o modalidades de esa fiesta. Así, por ejemplo, en la elaboración de altares, ninguna de las familias a las que visite, afirma proponer algún tipo de elemento que intente dar cuenta de “la negritud” toda vez que pretenda exaltarla y celebrarla. Los objetos, comida, decorados y elementos que conforman el altar no se emplean con alguna imputación étnico-racial de fondo. Menciono esto porque en ocasiones, tanto en la ciudad de Oaxaca como en otros escenarios donde se realizaban muestras de altares de día de muertos, se promocionaban los altares costeños como: “los altares de la cultura negra de la Costa”, “altares de los negros-costeños”, expresando con ello cierto tipo de singularidad relacionada con matices étnico-raciales. Como si una especie de “negritud” se reflejara, a partir de elementos ¿también negros quizá?- en los altares. Así mismo, varias de las acciones de algunas organizaciones civiles en la costa, usaban la ocasión para promocionar y revitalizar la “negritud”. Curioso resulta entonces que al observar los altares y preguntarle a las familias por el sentido de cada uno de los elementos expuestos en ellos, no surgiera

ninguna alusión etnizante, ni mucho menos se pretendiera con ello impulsar las agendas reivindicativas de lo “afro” en México. Más bien los altares, cobraban significaciones muy personales y exhibían elementos por lo general, comunes a la tradición, elementos que uno pudiera encontrar en otros altares de difuntos de otras partes del Estado.

En contraste, cuando de las danzas se trataba, entonces, aparecían alusiones a lo “negro” que permiten observar la existencia de relaciones étnico-raciales que tienen lugar en el contexto festivo, sobre todo en lo estrictamente relativo a las danzas. Según refieren varios estudios sobre el tema (Ruíz, 2004) estas danzas se han bailado durante décadas en la región pero recientemente han sufrido un proceso de rescate y revitalización, debido entre otras cosas a programas y agendas locales enmarcadas en la temática Afro. A su vez, son parte de la expresión cultural y folclorista de los pueblos de la región, sin embargo, no siempre se han visto reforzadas por móviles identitarios de reclamada africanidad. En opinión de varios hombres padres de familia que entrevisté, si bien es cierto la ocasión festiva del día de muertos es una celebración muy arraigada en la identidad del pueblo, no siempre se presentó como una festividad “de los negros”, más bien eso ha sido el resultado paulatino de programas de organizaciones locales que han focalizado su atención en la cuestión de la promoción cultural.

“Después de venir del panteón, donde acabó la danza del Torito, con la quema del toro de petate, me senté en la terraza con el señor Torres. Le pregunté por qué no había ido al panteón a ver la quema del torito. Me respondió que eso a él nunca le ha gustado, la locura de la gente no le agrada. Rato después, mi amigo Gerardo llegó a la casa y nos pusimos a conversar. Me dijo: Ahora si pudiste ver una de las cosas que más nos identifican en el pueblo, *la fiesta de los negros*. El señor Torres, se sentó con nosotros e intervino diciendo: eso de los negros es reciente, eso salió con Glyn, antes la gente hacía sus bailes pero no sabían que eran una cosa que venía de los negros, eso es de ahora.” (Diario de campo, conversación informal. Sr. Torres. Nov. 2012).

En ese sentido, la cuestión del origen y la adscripción étnica de las danzas entraña opiniones diferentes en las personas del pueblo. Si tenemos en cuenta que el señor Torres es un hombre adulto, nacido en el pueblo y que durante algún tiempo hizo parte de proyectos de promoción cultural afianzados por una de las organizaciones civiles en el Pueblo, su palabra tiene cierta resonancia cuando se trata de determinar el sentido local que las personas

tienen sobre la puesta en escena de la danza y su supuesto origen. Lo cierto es que en el contexto de la fiesta de *todos santos*, es común escuchar a las personas afirmando que esa es la fiesta de los “negros”. La alusión de estas referencias étnico-raciales obedece más a un proceso nominativo, relacionado con la manera en que las personas se llaman y se definen a sí mismas en ciertos contextos de identificación que a una acción etnizante de manera consciente, con una finalidad política de revitalizar una identidad afro, como la usan los activistas de la causa “afro”. Las danzas se han celebrado en la región desde hace más de un siglo, según se tiene apuntes, en virtud de lo cual son un elemento legitimador de movilizaciones identitarias para quien las use con ese sentido. En este sentido, los procesos de etnización operan aquí en una doble vía: por un lado, los miembros organizaciones civiles, apoyados por estudios de sectores de la academia, argumentan que las danzas son una expresión cultural de las comunidades las cuales revelan que estas son irrefutablemente, pueblos negros. Por otro lado, a partir de la manera como ese discurso fue calando en la consciencia social de la gente del pueblo, sobre todo de generaciones más jóvenes, las danzas ahora se toman como muestra de un especie de “negritud” recién-descubierta que siempre ha estado ahí. De modo que este proceso de etnización es una forma de extender elementos de la representación social- en este caso de lo negro- y elevarlos al estatus de expresión cultural como marcador de etnicidad. La lógica de los procesos de etnización implica que lo étnico se manifiesta en este caso bajo la faceta de las danzas, mismas que sirven para probar que se trata de la inminente “negritud-africanidad” que caracterizaría a la costa. En razón de ello, estamos aquí ante un proceso de etnización racializada, en la medida de que a elementos culturales tomados de las expresiones costumbristas se les adjudica una cuestión racial, todo vez que esta se entienda como una herencia inscrita en el “ser étnico” –ahora “negro”- de las personas del pueblo.

No obstante considero que la ruta analítica aquí no es ver si en realidad son o no son danzas “de origen africano”, se trata mejor de indagar por los sentidos que las personas imprimen a esas danzas y la manera como la ocasión festiva es escenario para observar como circulan implícitos raciales que se celebran. Precisamente en esa coyuntura, esos referentes raciales pasan del plano de lo implícito a lo explícito, de lo no dicho abiertamente a lo pregonado aún con cierto orgullo.

Los sentidos estereotipados alrededor de lo “negro”, dejan ver entonces implicaturas sociales que la gente va construyendo y reproduciendo en relación a la apariencia y sus imputaciones raciales. Es decir, las danzas significan una ocasión para escenificar elementos que las personas del pueblo afianzan como parte de “ser negros”, asociando cuestiones de la conducta con aspectos que consideran raciales.



Puesta en escena de la danza del Toro de Petate. El Ciruelo. 2012

En un sentido estricto, entonces, existe una especie de racialización-etnización de las personas del pueblo respecto de las danzas. Esas racializaciones se hacen de acuerdo a una lógica inversa a la celebración de la “reina de los charros” debido a que en esta última los implícitos raciales tienden a la idea de lo “blanco”. En la fiesta de Todos

los santos, esas racializaciones acentúan en cambio el papel de lo negro.



Danza de los Diablos, Fiesta de Todos los Santos, El Ciruelo, 2012



La Minga, representación de la Danza del Toro de Petate, El Ciruelo, 2012

En consecuencia, en este contexto festivo, las referencias étnico-raciales se hacen un poco más visibles. Los procesos de socialización local como parte constante de la cotidianidad de las familias y el pueblo hacen visible estos aspectos a través del mecanismos discursivos, expresados en comentarios, bromas, chiste y alusiones abiertas a lo “negro”, que son “permitidas”, celebradas y presentadas como “la forma de ser” de las gentes del poblado. De modo que la referencia a lo “negro” es un poco más autorizada, libre y espontánea que de costumbre.

“yo siempre he dicho que los negros son muy cariñosos, son jacarandosos, los güeros no. Yo nunca tuve un novio negro, yo quería que me enamoraran pero nada, no me decían nada” (Juliana, Conversación informal. Nov. 2012).

“Yo por eso digo que las fiestas de los negros son más alegres que la de los riquillos blancos. Nosotros somos alegres, nos gusta bailar, nos divertimos, mira como quedó esa fiesta en el salón de usos múltiples, todo el mundo aburrido, y ¿quiénes eran lo que estaban? Los presumidos del pueblo” (Sra. Flavia, conversación informal, Nov, 2012).

“...estas son las costumbres de nosotros los negros, somos alegres, arrechos y nos gusta divertirnos” (Danzante, conversación informal, Nov. 2012).

Los fragmentos anteriores hacen parte de conversaciones e interacciones que tuvieron lugar en el contexto de las fiestas de noviembre, la fiesta de *Todos los santos*. Personalmente sentí que las alusiones o referencias al tema de lo “negro” surgían de manera más espontánea sin que yo tuviera que indagar mucho respecto de eso.

El sólo hecho es significativo en la medida que revela la existencia de implícitos raciales que circulan y hacen parte de la consciencia colectiva de las familias y el pueblo pero que no se expresan de manera tan clara, directa y espontánea como sí ocurre en los ambientes festivos. En estos comentarios se advierte la consolidación y afirmación de estereotipos raciales, en este caso de valor positivos, al tiempo que se celebran los mismos. Llama la atención que en esta festividad la celebración de la negritud da lugar a que racializaciones y etnicizaciones hacia lo “negro” sean más persistentes. No sólo se trata de patentar racializaciones compartidas según los esquemas de representación colectivos. También existe la tendencia a etnizar las fiestas como parte de la instrumentalización de las expresiones culturales, que en este caso,

funcionan como contenidos de una etnicidad. Este último proceso está más acentuado en actores y agentes locales del movimiento civil en pro de lo afro que en las personas del pueblo. Sin embargo, en la localidad la ocasión festiva es presentada como un elemento identitario.

Conclusiones

En síntesis, manera ambas fiestas constituyen un marco de análisis para ver cómo la experiencia cotidiana de socialización a nivel familia y a nivel exo-familiar, se yuxtaponen respecto a la explicitación o no de referentes étnico-raciales en los procesos de socialización. Sin embargo, ninguna de los dos eventos festivos, aunque racializados de manera distinta, se inscriben dentro de la lógica reivindicatoria abierta de la negritud (para el caso de la fiesta de todos los santos), ni afirmadora de una abierta hegemonía blanca-mestiza (la fiesta de la reina de los charros) por parte de las personas del pueblo. Así mismo, ninguna de estas celebraciones son movilizadas como ejes de un construcción etno-política de la afrodescendencia en el Ciruelo, tal y como se propone desde discursos de la reivindicación cultural de lo “negro” en la Costa Chica.

En contraste con lo que ocurre en las fiestas, vimos que en los contextos más privados de las familias, existen mecanismos que hacen posible la emergencia de racializaciones basadas en las valoraciones del color de la piel y las formas del cabello, así como también la manera en que esto se asocia a una posición aventajada o no en los contextos familiares. También que las alusiones a cuestiones raciales son relativamente constantes sin que deriven en todos los casos en racismo o discriminaciones raciales violentas, salvo cuando se trata de la conformación de uniones matrimoniales donde socialmente uno de los miembros de la pareja –en estos casos las mujeres- son de una procedencia social y “racial” distinta a la de la familia del esposo. En razón de lo cual, las relaciones raciales son parte de las relaciones sociales más amplias que se dan en las familias a nivel de las interacciones pero no siempre se traducen de manera abierta, mucho menos en el marco de los procesos de socialización donde los miembros de las familias aprenden valoraciones y apreciaciones sobre lo negro, pero estos son enseñados de manera abierta o explícita, sin embargo, hacen parte del marco general de experiencia racializada que conforma los contextos inmediatos de esas familias.

CAPÍTULO 4

El estatus/clase y la socialización de género a partir de formas de racialización de las relaciones sociales. Entrecruzamientos entre raza, clase y género en la socialización.

En el presente capítulo me interesa señalar que las categorías de clase/status social y el género hacen parte de la dimensión explícita en los procesos de socialización familiar y local en el Ciruelo. Sin embargo, me enfocaré en la relación que tienen estas categorías sociales, las cuales juegan un papel fundamental dentro de las lógicas de permanencia del orden, la composición y la dinámica de las relaciones sociales en esta localidad, con complejos procesos de racialización y relaciones raciales. En la primera parte, enunciaré de manera somera algunas generalidades sobre la categoría de la clase-status en los procesos de socialización en el Ciruelo con el fin de enfocarme en cómo se imbrican la clase y la raza mediante procesos de racialización y des-racialización de las diferencia de clases, alrededor del criterios de distinción social como el apellido, el abolengo y la apariencia.

En la segunda parte me centraré en los aspectos de socialización de género en relación con la manifestación de la dimensión racial en esas relaciones. Presentaré breves apuntes respecto a los roles de género y las actividades cotidianas asociadas a los mismos de acuerdo a la socialización, para luego concentrarme en el análisis de procesos de sexualización de la mujer y el hombre afrodescendientes como sujetos sexualizados a partir de estereotipos que naturalizan la diferencia de género en el marco de representaciones raciales sobre lo masculino y lo femenino. Por último, examinaré las expresiones y construcciones de masculinidades diversas en los contextos cotidianos de socialización local, centrándome en las figuras del “mayate” y el “puto”, como dos categorías sobre la expresión de la sexualidad masculina en el pueblo.

I parte

Introducción

En la dinámica social conformada por las familias en el Ciruelo, las divisiones de clase se recalcan cotidianamente como parte de la socialización en el lugar. Las personas frecuentemente advierten sobre la existencia construida de fronteras de clase. En opinión de ellas, existe una clara división entre ricos y pobres, distinción que se asocia enseguida con privilegios y ventajas de los unos en detrimento de otros. Esto resulta aparentemente improbable en un contexto donde la mayoría de la gente es agrupada bajo los mismos referentes sociales: ruralidad, pobreza, marginación y alta marginación, tenencia de pequeña propiedad, producción agrícola o ganadera fundamentalmente para el autoconsumo, etc. Empero, la conformación de capitales sociales y económicos de algunas familias las ubican en una posición socio-económica por encima del promedio general de las familias del pueblo. La existencia de familias con más de dos ranchos de 300 y 500 hectáreas en comparación con otros que sólo tienen encierros de tres hectáreas y aquellas que, en efecto, no tienen ranchos o propiedades cultivables [nota de campo, Nov. 2012], muestra de entrada que en el poblado la estratificación social es marcada, lo que da lugar a divisiones de clase; esto en un poblado relativamente pequeño, configura el modo en que se viven relaciones sociales en la localidad.

No obstante, la clase social, aquí no sólo tiene que ver con la correspondencia entre propiedades materiales y posición socioeconómica, se relaciona también con el estatus y *capital social* que se ostente, mismo que se ha consolidado a partir de ciertos marcadores de estatus, tales como: el apellido, el parentesco, desde luego los bienes materiales y económicos; la relación con las esferas de gobierno local y otros elementos de carácter intangible y simbólico, como el respeto, prestigio, reconocimiento, honorabilidad, etc., los cuales se tienen en cuenta en los contextos de socialización familiar y cotidianos.

Sin embargo, no es mi interés abordar el tema de la construcciones de clase-estatus social en el pueblo, aspecto que me resulta ambicioso y que se aparta un poco de los objetivos de este trabajo. Más bien me interesa mostrar que las socializaciones de clase-estatus son importantes en los procesos de socialización familiar y local, en la medida de que existen fuertes divisiones de clase, pero centrándome en el entrecruzamiento de esas divisiones de clase-status con aspectos y referencias raciales. En razón de lo cual, en este apartado vale la

pena preguntarnos sobre ¿qué relaciones se entretajan entre la clase/estatus social y las relaciones raciales? Y, ¿cómo esas imbricaciones relacionadas se concretan en prácticas sociales de inclusión/exclusión, diferenciación/asimilación, racialización y des-racialización? Por lo cual el objetivo de este apartado es analizar la clase en su relación con la raza, ambas categorías sociales que conforman desigualdades en el pueblo.

En este apartado parto de la hipótesis de que, contrario a la manera como se manifiestan relaciones y aspectos raciales en las familias, la categoría de clase social hace parte de la dimensión explícita en los procesos de socialización familiar y local. Me refiero con esto a que en las familias, primero; existe una preocupación mucho más abierta y visible de comprender, fomentar e inculcar aspectos relacionados con la Clase social que en inculcar aspectos étnico-raciales, debido a la división de clase marcadamente visible en el pueblo. Segundo, hay mecanismos de socialización por medio de los cuales se transmiten y circulan sentidos y significaciones sociales relacionadas con la noción de clase. Tercero, las referencias discursivas a las cuestiones de clase social son más frecuentes en las familias y el pueblo, en razón de lo cual, por ejemplo, la división de “ricos” y “pobres” es más aludida en el plano discursivo y que la de “negros” y “blancos”. Sin embargo, en el plano de las interacciones, estas alusiones raciales conforman prácticas de exclusión o inclusión, por lo cual, aunque lo racial no sea central en los discursos de las socializaciones, sí tiene injerencia en el plano de las interacciones sociales como parte de complejas formas de endoculturación en las familias y el pueblo.

4.1. Las alusiones a la división de clase en el Ciruelo.

“Después de hacer unas compras en Pinotepa, venía en la Pasajera [así se le denomina coloquialmente al pequeño transporte que recorre desde el Ciruelo a Pinotepa. Se trata en su mayoría de camionetas Nissan, acondicionadas rústicamente para ese recorrido] de regreso a casa. Escuchaba la conversación de una mujer del pueblo, de oficio comerciante, con su sobrino. La mujer hablaba sobre la conducta de sus hijos. Abundaba en detalles sobre la buena conducta de ellos y defendía su reputación ante las personas que la escuchaban. De pronto, estando ya en las entradas del pueblo, cruzó una camioneta a alta velocidad. El muchacho y su tía guardaron silencio, miraron a las otras mujeres que iban en el carro que nos transportaba; quienes también observaban la camioneta pasar. Entonces, la mujer que hablaba retomó la plática, me miró y se dirigió a su sobrino diciéndole: “ese hijo de la verga que va allá mató hace poco a un chavito del pueblo pero el pobre no era hijo de ninguno de los **riquillos** de

aquí, nadie le hizo nada”. Las otras mujeres y su sobrino asintieron con la cabeza y continuaron después hablando sobre otros temas” (Diario de campo, Sep. 2012).

En el pueblo es frecuente escuchar en las conversaciones coloquiales entre las personas, alusiones a los “riquillos”, como les llaman peyorativamente, y a los pobres. En efecto, estas alusiones apuntan directamente a la división de clase, la cual es representativa en la consciencia colectiva de la gente. Al preguntar a las familias sobre qué tipo de diferencias eran más visibles en el pueblo, según su opinión, casi la mayoría coincidió en que se trataba de diferencias de clase social. En primera instancia, la noción de clase social aparece intrínsecamente ligada a la existencia de las élites locales que concentran la mayor parte tanto de recursos económicos como sociales. Misma que goza de ciertos privilegios en la medida que tiene mayor acceso a recursos materiales y simbólicos así como a espacios de poder. En el ejemplo de la referencia, lo que la mujer está señalando de manera directa es que el muchacho asesinado, o su familia, no recibió justicia, es decir, el crimen quedó en la impunidad. Situación que no hubiese sido la misma en caso de tratarse de uno de los hijos de los “riquillos”. No obstante, la clase social en el Ciruelo es fundamentalmente de orden económico. Así, como primera acotación, la clase social aquí se objetiviza a partir de las propiedades materiales que ciertas familias poseen y que las ubican en la parte superior de la pirámide de estratificación social.

“acá los que son ricos lo son porque antes, en el pueblo había puros terrenos Baldíos. La gente cultivaba y no cercaba, dejaban las tierras así, sólo las usaban y luego las dejaban. Entonces unas gentes fueron cercando. Los que tenían dinero para comprar alambre, empezaron a encerrar y se fueron haciendo de su propiedad. También cuando estaba la empresa algodonera y que sembró muchos cultivos de algodón por aquí y se enriqueció, dejó varias de sus hectáreas a familias del pueblo, tanto que ahora hay gente que tiene ranchos de hasta tres encierros de 300 y 500 hectáreas como el racho el Apuro” (Sr. Torres, entrevista informal. Nov. 2012)

Dentro de las representaciones predominantes sobre los riquillos, está la de aquellas personas y familias que gozan de grandes recursos y propiedades. Así, la clase social en el ciruelo es primeramente de orden económico.

Sin embargo, indagando en los procesos de socialización familiar y local, se puede advertir otras nociones respecto a la Clase que a mi modo de ver son más operativas y representativas del matiz particular que toma esta categoría en el curso de las relaciones entre las familias, me refiero a la clase como estatus social, donde elementos simbólicos

determinan el modo como se dan ciertas dinámicas de relaciones, contactos y reconocimiento social.

4.2 El apellido de abolengo, los cacicazgos locales y grupos de élite. Formas de clase-estatus social como recursos socializables.

Uno de los propósitos que busca este ejercicio de investigación es situarse en la complejidad del estudio de las relaciones sociales y las desigualdades. Aunque el eje articulador del análisis en este capítulo sea la forma como se manifiestan referencias raciales en procesos de socialización, el análisis de la clase aquí es fundamental en la medida que revela que dentro de los procesos de socialización esta categoría es prioritaria. Sin embargo, se imbrica íntimamente con aspectos y sentidos raciales como parte de los imaginarios sobre construcciones raciales en la sociedad del Ciruelo. En razón de lo cual, esta tesis se ubica en una perspectiva interseccional, pues como se verá a continuación, los elementos de clase, raza y género hacen parte de un entramado social que conforma modos de identificación, aspectos de distinción social y formas de exclusiones/inclusiones que para ser entendidas deben verse a la luz de la intersección entre una y otra categoría. De modo que a continuación iré reseñando la manera cómo los elementos de clase estatus social son primordiales en las formas de socialización a la vez que se relacionan con dimensiones raciales de esa socialización.

En las interacciones cotidianas, las personas ubican socialmente a las otras a partir de su posición de clase. De modo que los “riquillos” del pueblo son, además de aquellos que ostentan propiedades, los que tienen un apellido, un *apellido de abolengo*.

“Acá los riquillos son los Laredo, Los Torres, Los García, Los Carmona, Los Domínguez, esas siempre han sido las familias poderosas en el pueblo, esos son los ricos... ellos [se refiere a la familia de su esposo, la cual ostenta un apellido de abolengo local] nunca me quisieron Carlos, porque decían que yo era negra y pobre” (Conversación Personal, María Sep. 2012)

Las referencias a los apellidos como homónimos de las familias y sinónimos de “riquezas” no son fortuitas. La mujer que habla en el ejemplo, está casada con un hombre que porta uno de los apellidos de la referencia. Su familia de procedencia, sin embargo, no es ubicable dentro del campo de las familias de abolengo en el pueblo, por lo cual en el

momento de su conformación matrimonial atravesó problemas con su suegra, debido a que era considerada “una negra pobre” cuyo hijo no merecía desposar. Es precisamente en este punto donde el análisis de las referencias sobre clase y raza nos ubica en tratamientos interseccionales respecto de cómo en los procesos de desigualdad social y exclusiones, el entramado de categorías sociales es fundamental y juega un papel determinante a la hora de la reproducción de esas desigualdades. Esta tesis, hace el intento de ubicarse en esa perspectiva para analizar relaciones sociales.

Aunque aquí la relación de la riqueza con lo racial no es tan marcada, el ejemplo al que aludo “Nunca me quisieron porque decían que yo era negra y pobre” no es aislado. En opinión de varias personas del pueblo, aunque el poblado es mayoritariamente “negro”, se asocia la pobreza con la “negritud” y la riqueza con la “blancura”, pese a que, como lo afirman varios testimonios, hay “riquillos” negros en el Ciruelo. Ampliaré esta relación entre clase-raza con más profundidad más adelante. Por lo pronto, se puede decir que el apellido conforma patrimonio y no sólo en términos materiales o productivistas, sino principalmente en términos de *status social* esto hace parte fundamental de formas explícitas de la socialización en el pueblo.

De la misma manera, es frecuente que a la hora de pedir referencias de alguien se mencione, su apellido, su lugar de nacimiento, su grado de escolaridad, su capital económico y su ascendencia “racial”, es decir, que lo racial funge como uno de los criterios de identificación locales aparejado con otros. Frases como: “ese es de una familia de riquillos, son ganaderos”, “él es de los Torres de Santo Domingo”, “él es el hijo del ingeniero” o “esa es de las Laredo, ellos todos son Güeros”, etc., son ejemplos que en las identificaciones, los elementos de clase se mezclan con otros. No obstante, son los elementos de clase; cierta forma de capital social y simbólico construido alrededor de las personas, uno de los referentes más aludidos a la hora de identificarse tanto a nivel individual como a nivel familiar, pues son elementos socializados cotidianamente.

Por su parte, el abolengo familiar y los cacicazgos locales en el Ciruelo se conforman debido a la conjugación de las distintas formas de capital no sólo económico sino social entre las familias. Las familias que han ocupado cargos de regencia del pueblo son, así mismo, las que ostentan un apellido de alta reputación en el lugar y durante más de una ocasión incluso, son esas mismas familias las que han repetido cargos de gobierno en el

pueblo. Lo interesante aquí es ver cómo existen entrecruzamientos con las referencias raciales y marcadores de clase y estatus escenificadas en la conformación de cacicazgos locales. Según lo advierte un profesor a quien entrevisté y que conoce el ambiente político-clasista de la región, los cacicazgos locales están estrechamente ligados a las familias de abolengo. En una plática sobre su percepción acerca del racismo en el pueblo y la región, respondió:

“El racismo es si **perteneces o no a mi grupo. Si perteneces a la familia, si tienes relaciones,** mira es muy sencillo lo vi hace cosa creo que de tres años. Me dice un ex-alumno que ya había egresado de aquí. Me dice, médico, por fin después de muchos años **mi familia vuelve a tener el poder.** Dije: ah!! Chihuahua. Entonces no llegas al poder para preocuparte por tu gente sino llegas al poder para sacar a tu familia adelante. Eso es lo que ocurre aquí... Entonces, de qué manera se da el racismo? No es un racismo de raza y no lo podría yo definir así, No es un asunto de color, **es un asunto de poder...**Un ejemplo, mira, yo tengo 12 años trabajando en la zona y nunca voy a nunca voy a poder ser de aquí. Entonces, ocurren dos cosas: o me busco una amante o tengo una esposa que me dé hijos, pero no soy yo con ellos, no soy yo con ellos, soy yo a través de ellos. Y aquí ha venido gente a tratar de sacar, a tratar de hacer, a meter proyectos, a meter el PRD y los corren o los hacen a un lado porque no son de aquí. (Entrevista con el profesor. Héctor, 01 de Oct. 2012)

El ejemplo es interesante debido a que esta parte de la entrevista estaba enfocada al conocimiento de las experiencias cotidianas de racismo. El entrevistado, después de haber afirmado que según su propia experiencia había podido corroborar la existencia del mismo, relacionaba el racismo como una forma particularmente concreta de exclusión. Hace una construcción de lo que considera racismo y claramente apunta a la existencia de los cacicazgos familiares en su lucha por el poder. Al afirmar que el racismo no es una cuestión de color, se distancia de las definiciones convencionales de racismo que insisten en reducirlo a una cuestión de biología y representación social para ampliar el concepto y definirlo como todas las exclusiones resultados de la concentración de poder que algunas familias detentan. De modo que el abolengo familiar, representado en el apellido se asocia con el acceso a espacios políticos de gobierno local y de disputa por el poder. Pero además de eso, funciona en semejanza con cierta *lógica racial*. El racismo, en opinión del entrevistado, se asocia a lo social, es decir, es una cuestión de poder en término de conformación de grupos que lo concentran. En ese sentido, las relaciones sociales y de poder naturalizan el orden social, el estatus, la clase. De manera que esta naturalización del orden social y el poder es equiparable al modo en que se conforman los órdenes raciales: se concibe al orden racial alrededor de aspectos como las fronteras, las herencias, características culturales ligadas a la idea de raza,

etc., mecanismos que en este caso se deslizan hacia el modo como se conforma el orden social en el pueblo y la zona, los cacicazgos se heredan, el abolengo y la clase también, así como se hereda la “raza”.

El ejemplo es significativo también, porque en el marco de la indagación por otro aspecto de la investigación (experiencias de racismo), surgen referencias a los cacicazgos locales relacionados con el abolengo familiar sin anular los aspectos raciales, lo que da cuenta de la existencia de una relación particular entre *poder, familia, raza y racismo* inscrita en la lógica de las relaciones sociales del pueblo y la zona.

Por otra parte, las asociaciones y grupos de élite local conforman una especie de colectivo donde las relaciones de clase estatus determinan formas de afiliación y pertenencia. En una entrevista con un joven miembro de una de las familias asociadas con estos grupos de élite local en el pueblo, nombrar a este tipo de asociaciones conformadas por familias de abolengo, como “el jet set” en el pueblo, ilustra la manera como las relaciones de clase son percibidas en el pueblo y la centralidad de la que gozan en las socializaciones locales.

- “Yo: Con respecto a lo que me comentabas ahorita sobre las familias de abolengo en el pueblo, ¿qué podrías decirme de las diferencias que observas en el pueblo, entre las familias?”
- Gerardo: En mi pueblo sí hay diferencias pero son más de clase. Hay como una especie de **jet set**. La gente del jet set también son los del **apellido de abolengo**. Tiene que **acarrear la historia**, arrastrar la historia (historia de un apellido de prestigio, a eso se refiere). Por ejemplo este con quien tú hablas él [ex-presidente municipal del pueblo] ha hecho una carrera política, él la ha hecho pero **él no es parte del jet sep**, no sé si me entiendes? El que vive en el burro. Él está en contra de nosotros.
- Yo: ¿de ustedes? [refiriéndome a su familia]
- Gerardo: No, en contra de los Laredo, Los Torres...” (entrevista a Gerardo, 01 de Oct. 2012)

El fragmento de esta entrevista indica varias cosas: la primera de ellas es que las familias de abolengo conforman una especie de grupo social en el pueblo reconocido por las demás familias y un poco cerrado. Lo segundo, es que el abolengo es algo que “se acarrea o se arrastra”, es decir, es transmisible entre los miembros de las familias pero no es transferible. Es una etiqueta que se porta y se concreta en el apellido. Pertenecer al “jet set” del pueblo depende del apellido que se porte, debe ser un apellido de abolengo. Lo tercero, tiene que ver con la distinción que hemos venido reseñando aquí sobre el sentido del status clase en el

Ciruelo, la clase no sólo se piensa entorno de un capital económico sino sobre todo a un capital social. Así, por ejemplo, en la parte de la entrevista cuando el entrevistado hace referencia a “ese con quien tú hablas ha hecho carrera política pero no es parte del Jet set”, está hablando de un hombre que por votación popular fue elegido como presidente del pueblo la víspera de las pasadas elecciones. Sin embargo, aunque fuera elegido presidente del municipio, no es reconocido como parte del grupo de status o jet set local. Resulta interesante que se emplee esta categoría nominativa para definir a los grupos de élite en el pueblo. El jet set es una expresión ligada al campo de los medios de comunicación para referirse a una élite de artistas de televisión y cine, de modo que pareciera bastante inapropiada para describir lo que sucede en un contexto rural bastante distinto de los contextos a los que alude la categoría jet set; sin embargo, considero que el narrador la usa porque representa la élite cerrada, reconocida y reconocible a través de formas claras de distinción social.

4.3. El estatus clase y los procesos de socialización: entrecruzamientos entre la “clase” y las relaciones raciales.

Quisiera mencionar primeramente que la acepción de clase social como Status, relacionada al capital social y simbólico, sus sentidos atribuidos, es lo que se socializa en los ámbitos de las familias. Las familias luchan por entrar y ubicarse en posiciones que les permitan ser parte de ese estatus clase. Es ese sentido la clase social hasta aquí remite a una dimensión explícita de los procesos de socialización a partir de mecanismos abiertos de inculcación y fomento de un legado social y simbólico de las familias que se traduce en status. En efecto, el status clase es lo que se socializa, en su acepción de capital simbólico porque no se puede socializar lo material, lo económico; este tipo de capital -el económico-, que desde luego tiene que ver con el estatus, en cierto modo ya está presente, ya se detenta. Las familias de abolengo tienen un patrimonio material más o menos conformado. Sin embargo el patrimonio no es algo que se socializa, más bien es algo que se conserva. En cambio el Status es ese valor agregado que da *distinción social* (Bourdieu, 1998) y, por lo tanto, se fomenta, se inculca y se transmite por medio de la socialización. La distinción social genera diferencias en las interacciones entre familias toda vez que esas diferencias sean llamadas de clase. Es decir, no es sólo la oposición entre riquillos y pobres, sino entre

“quienes tienen clase-estatus y quienes no”. De manera que, la clase-estatus sí es algo que se socializa abiertamente en la familia y alrededor de lo cual hay una preocupación explícita por fomentarla.

Sin embargo, esa socialización de clase status, va aparejada y mezclada con referencias a elementos raciales, los cuales articulan una suerte de relaciones donde la clase-raza guardan similitudes estructurales en el sentido que establecen formas, unas veces más expresas, para el caso de la clase, y otras más veladas, en cuanto a la raza, de excluir/incluir en situaciones específicas de interacción.

El status-clase se socializa en las familias a partir del discurso fundamentalmente. Dentro de las interacciones a nivel de las familias, hablar de manera directa sobre aspectos de Status-clase es frecuente. Sin embargo, también existe otro tipo de prácticas que tienen a fomentar y fortalecer el Status en las familias, por ejemplo, asistir a actividades de carácter religioso, ser parte de hermandades o mayordomías locales y promover el estudio como forma de distinción social.

Dos de los aspectos que se fomentan a través del discurso y que tienen que ver con la noción de status clase y su inculcación son el comportamiento y la forma de vestirse. El comportamiento y la vestimenta son aspectos que los padres, sobre todo la madre, intenta inculcar en los hijos con el fin de que “se diferencien de los demás”, a partir de la apariencia. Cabe precisar que no se trata de que esto ocurra en todas las familias. Estos elementos de status-clase sobre todo son significativos en familias que tradicionalmente han tenido relación con las esferas del poder local y que portan apellidos de abolengo. De la misma manera, la atención a la apariencia está atravesada no sólo por nociones de estatus, sino por aspectos raciales en relación a ella.

“Yo a mis hijas siempre les he enseñado que **deben estar bien vestidas**. No permito que salgan a la calle a comprar tortillas o a barrer afuera sin chancas o calzado. Cuando hay algún baile **no me gustan que estén con el relajo con los chamacos de aquí**, eso de estar riéndose con todo el mundo eso no me gusta. Cuando tengo dinero les doy para que compren buena ropa en Pinotepa. Ellas son muy unidas, una le presta la ropa a la otra pero siempre tienen que andar bien vestidas. También les digo que cuando estén por la calle y alguien las silbe que no volteen, ellas para eso tiene su nombre y aquí todo el mundo se conoce, **que las llamen por su nombre...** que no tengan amores con los chamacos de aquí porque ellos quieren es estar tocándolas y las desconcentran de sus estudios.

Ellas saben cómo **comportarse**, yo se los he ensañado, saben cómo es su papá. (Conversación informal, Sr. Flavia, Oct. 2012)

Aunque parece que en el ejemplo, los elementos socializados en relación al comportamiento y la vestimenta sean más cercanos a socializaciones de género, sobre todo de aspectos del género de la mujer, las palabras de la madre cobran otro sentido cuando uno analiza que esta hace parte de una de las familias que tiene cierto prestigio en el pueblo. De la misma manera, la mujer atravesó profundas discrepancias con la familia del esposo por “ser pobre y negra”²⁵.

Estas especies de recalco son frecuentes en los procesos de socialización y ocurren de también en otras familias.

“En mi casa mi mamá **nos inculcó la fé y mi papá la justicia**. Mi mamá nos llevaba a la iglesia, nos hacía ir los domingos temprano, mi papá siempre nos hablaba de la justicia, de la democracia. Mi abuelo tenía una biblioteca con muchos libros sobre izquierda y nosotros aprendimos esas cosas... pues a mis hermanas les enseñaron que **debían vestirse bien**, así como a nosotros, nos vestimos bien, de **manera sencilla pero bien**. A nosotros que **no estuviéramos tomando** por ahí como los demás chamacos del pueblo”. (Conversación informal, Gerardo, 2012)

En esta familia la referencia a la fe y la justicia son valores que cobraron mucho sentido en los procesos de socialización de los hijos y que se transmitían fundamentalmente a través del discurso. El padre del entrevistado ocupó durante repetidas veces el cargo de agente municipal, emplea un discurso con corte de izquierda, justicia social anti elitista y denuncia frecuentemente los abusos por parte de cierta facción de la élite local cuando están en el poder. Igualmente, la insistencia en “vestirse bien” lleva implícita un matiz de distinción social y distanciamiento racial. El “vestirse bien, sencillo pero bien” hace alusión no sólo a que debe resaltarse “la clase”, sino a que deben distanciarse del común, en ese distanciamiento del común, elementos raciales ligados a la negritud y a lo indígena se mezclan con aspectos relacionados con la apariencia como varias veces pude corroborar.

4.4 La escolta escolar y la migración: nuevos espacios y mecanismos de distinción social en las familias.

²⁵ Ver capítulo anterior, el apartado de la “la familia del esposo” donde se analizan las maneras como los aspectos étnico-raciales son constitutivos de relaciones conflictivas para el caso de las conformación de matrimonios cuando las parejas no son equivalentes social y “racialmente”.

El valor que se le da a la educación en este contexto es central. La educación es vista como una vía para ascender socialmente. De modo que resulta uno de los factores que más se socializa en las familias. Las madres sobre todo, hacen un énfasis explícito en que los hijos e hijas estudien todo el tiempo que sea necesario prepararse, consiguiendo hacerlo con mucho sacrificio, en algunos casos que conocí, y absolviendo los hijos de responsabilidades domésticas para que puedan dedicarse a su formación.

Varios de los estudiantes ocupan mejores promedios académicos en la escuela, lo que los hace objeto de reconocimiento y condecoraciones. Uno de esos merecimientos es la pertenencia a la escolta escolar. La escolta escolar es un pequeño grupo académico conformado por los estudiantes que ocupen mejor promedio escolar. Participa en eventos culturales y sociales del pueblo en representación de la escuela. De modo que se convierte en un espacio de luchas y disputas por el reconocimiento social, no sólo entre los estudiantes, en la medida que promueve la competencias, sino entre las familias y los padres de esos estudiantes que la ven como un modo de mostrar la “legitimidad” y los “atributos” de la crianza y formación en el hogar y las familias. Sin embargo, aclaro que no en todas las familias existe un énfasis en la educación como medio de estatus y formas de ascenso social. Algunas esas aspiraciones se logran por otros mecanismos como la migración que genera nuevas formas de distinción social toda vez que se ostenten bienes materiales.

En este contexto, la escolta escolar se convierte en una plataforma simbólica donde las familias detentan capital social a través de la exhibición de los hijos. Con el tiempo noté que el esmero en educar a sus hijos también hace parte de estrategias para *evidenciar el status y la clase social*. Alrededor de la escolta escolar existe la idea implícita de que el apellido entraña capacidades para sobresaltar socialmente, es decir, se cree que Los Torres, Los Domínguez, Los Laredo, Los García, etc., son inteligentes porque sus hijos ocupan los mejores promedios y hacen parte de la escolta escolar.

“un día mi tío, uno de los riquillos del pueblo, estaba con sus cuates bebiendo. Entonces pasó mi hermano. Mi hermano es el más inteligente de nosotros, siempre ocupó el primer lugar en la escuela. Mi tío lo llamó y le preguntó delante de sus amigos ¿tú estas en la **escolta**, cierto mijo? Mi hermano le dijo, sí tío. ¿pero mi hijo es el **sargento de la escolta verdad**? Sí, tío. ¿y tú eres mi sobrino verdad? Sí, tío. Mi hermano llegó orgulloso a la casa contándonos el cuento porque mi tío, el riquillo, lo había llamado para presumirlo delante de sus amigos” “(...) yo recuerdo que mi papá nos decía tú tienes que

ganarle a los hijos de Ramón y yo sentía la presión. Yo sabía que era una competencia” (Conversación personal, Gerardo, Oct. 2012).



desfile de fiestas patronales, Nov. 2012. El Ciruelo

Por su parte, el contexto de la migración en el Pueblo ha modificado no sólo las estructuras de las familias, como lo señalan algunos estudios sobre parentesco en el Ciruelo (Díaz, 2003) sino también la plataforma del estatus y la clase social. Familias que tradicionalmente hubieron estado fuera de los contextos de familias con prestigio y reconocimiento en el pueblo, han ascendido en la escala de valoración social, ubicándose paulatinamente en espacios de privilegios sociales y reconocimiento social. La migración exitosa ha contribuido en gran manera a que esto ocurra debido a que existen familias enteras de migrantes que al regresar construyen casa lujosas, adquieren posesión de tierras, inauguran negocios en el pueblo y así se van adjuntando un capital social basado en fundamentalmente en el patrimonio económico. Esto resulta interesante porque ante el crecimiento del patrimonio familiar de algunas de ellas, el respecto que se rendía a las familias tradicionalmente hegemónicas se ha ido desvirtuando un poco en la medida en que hay patrimonios económicos nuevos equiparables a los viejos patrimonios de familias de abolengo.

Las personas que regresan del Norte adquieren autos más costosos que los del promedio general en el pueblo, hacen fiestas suntuosas y incursionan en el comercio local y regional con cierto grado de éxito. Resulta interesante que en este respecto las relaciones raciales están más o menos difuminadas dentro del espectro de las cuestiones de clase, lo pertinente no es

la asunción “racial” de las personas, sino la capacidad que tengan de ostentar bienes y propiedades y las relaciones que van tejiendo con familias y personajes de prestigio no sólo en el pueblo sino, fundamentalmente en Pinotepa, donde se concentra el poder económico y político de la región.

“Antes se veía más la diferencia entre ricos y pobres. Antes no todos tenían ganado ni carro. Yo a mi tío lo **respeto** pero porque es de familia, de parentesco pero ya no por [hace un gesto con los dedos como si contara billetes que alude al dinero] **ya no lo respetan**, ya no hay eso de antes porque ahora el que viene del norte con sus carros y su dinero **ya no respetan a los que eran ricos**, hay gente que tiene ganado pero no es rica, pero el ganado en general es de gente que tiene con qué criarlo. Ya han perdido los usos y costumbres... antes había familias que siempre ocupaban cargos pero no les pagaban. Ahora cualquiera puede ocuparlos... hay que invertirle recursos a las campañas por eso cualquier puede cualquiera puede ocupar los cargos pero si tiene con qué hacer una buena campaña” (Señor Torres, entrevista, Nov. 2012)

4.5 La socialización del Status-clase y las relaciones raciales: los “negros ricos” formas de des-racialización y racialización de lo “negro”

Uno de los argumentos de esta tesis es que las relaciones raciales hacen parte de procesos abstractos e implícitos de socialización familiar y local. Estas relaciones derivan en complejos procesos de racialización, y a veces de etnización, que permean varias esferas de los ámbitos familiares y locales. Sin embargo, estos procesos que conforman una especie de *dimensión racial* de las relaciones sociales, no sólo se hayan presente cuando se trata de identificaciones o de formas de autoconsideración identitaria, también se manifiestan en espacios concretos de interacción social y cotidiana donde las personas movilizan ideas y significaciones en torno a lo racial, para establecer jerarquías, clasificaciones y expresiones sutiles de relaciones de poder. Ocurre entonces que “lo negro” parece estar descentrado del plano explícito de relaciones personales a la vez que cobra valor y se manifiesta en algunos contextos, alrededor de lo cual se movilizan valoraciones positivas y/o negativas, siempre en relación a otras formaciones raciales (Omi y Winant, 1986) como “lo indio” y lo “güero”.

Ahora bien, esta dimensión racial de las relaciones sociales no está aislada de otras categorías en de la socialización. Referencias al Status-clase en los procesos de socialización familiar se entrecruzan con aspectos racializados conformando una amalgama de prácticas e interacciones sociales particulares que la mayor de las veces no se puede determinar qué elementos son más preponderantes en la expresión esas relaciones sociales.

En el Ciruelo, ser “rico” o “pobre” en una primera instancia no se corresponde con ser “blanco” o “negro”, debido a que la mayoría de la gente se identifica como “negros” y señalan que en sus familias por lo menos hay uno o dos ascendientes de parentesco afrodescendientes. Así, al indagar por las diferencias relevantes para las personas en el pueblo no se mencionan de entrada diferencias conflictivas por aspectos raciales referidos, por ejemplo, a la apariencia o el color de piel.

“...Pues, el color no no importa mucho. De hecho Jaime es negro (se refiere a uno de los “ricos” del pueblo), sus hijos son negros o casi todos. **No te da tanto estatus**. Aquí no, probablemente en Pinotepa, sí. En pinotepa llegó mucha gente blanca y por eso lo blanco es como más atractivo. También como Pinotepa está considerado como pueblo indígena y el ciruelo como pueblo negro, estamos más como acostumbrados a ver a los **negros ricos**. Mi abuelo era negro, mi tío Marcos es moreno, casi negro. (Entrevista, Gerardo, Oct. 2012)

En opinión de este entrevistado el color de la piel no está relacionado con el estatus en el Pueblo. Refiere que el estatus ligado al color de la piel -y en general a aspectos raciales- es mucho más representativo en Pinotepa por la presencia del mestizaje allí. Sin embargo, hay que notar que el Ciruelo se relaciona de manera activa con Pinotepa, incluso se han reforzado alianzas y compadrazgos como estrategias de ascenso social, por lo cual el pueblo no está aislado del contexto racial de status que se le atribuye a la cabecera municipal. De la misma manera, varios hacendados de Pinotepa tienen grandes propiedades en el Ciruelo, lo que modifica y juega un papel importante, no sólo en la dinámica social del pueblo, sino en las relaciones inter-raciales construidas en el mismo. Por otro lado, el hecho de que el Ciruelo se haya construido hacia afuera como un pueblo “negro” hace pensar que en este contexto las relaciones raciales serían más o menos homogéneas, manifestándose tensiones y discriminaciones mucho más fuertes contra el indígena.

Empero, las alusiones al “color de la piel” de las personas que se referencia en el fragmento revelan que de alguna manera estas se hallan presentes, sin embargo, en el hecho de la clase social traducida como el estatus en la persona de los “ricos negros”, se mitiga la “negritud”, atenuando las valoraciones negativas que podrían circular respecto de la misma. En efecto, las divisiones de clase, ricos y pobres, hacen que alrededor de quien ostenta recursos tanto materiales como sociales y simbólicos, exista una mitigación respecto a su apariencia “racial”, es como si el “color de la piel”, en otros contextos de clase y de relaciones sociales, se difuminara o atenuara a partir de los capitales ostentados.

No quiero entonces utilizar la noción de blanqueamiento para explicar lo que sucede con “los negro ricos”, porque no la considero del todo adecuada, debido a que no ocurre, por lo menos según pude notarlo, una intención de negación o distanciamiento de lo “negro, por parte de las personas que figuran como “negros ricos”. Más bien, la construcción de atenuación del color y los sentidos de negritud respecto de estas personas se generan desde la otredad, es decir, desde aquellos que los asocian con una elite de poder, no-blanca, pero distintamente “negra”. A los “ricos negros” no se les concibe el mismo estatus que el del resto de “personas negras” en el pueblo. Hay un matiz de distinción y ese matiz es introducido por la clase-estatus social y la reputación como recurso movilizable que atenúa lo negro, hasta el punto de que “el hecho de *ser negro* en los ricos”, es una mera cosa de diferencia física, vacía quizá, de valoraciones sociales construidas alrededor del color, en ese sentido, hablamos de una especie de des-racialización de los “negros ricos”, donde la referencia a lo negro: “Jaime es Negro... mi Tío Marco es moreno, casi negro”, es una cuestión descriptiva nominativa y no asociativa de un valor atribuido a la “negritud” en tanto se refiere a los ricos del pueblo.

Esta *vacuidad* de la categoría “negro” en los ricos viene dada en razón de la clase social o estatus y contrasta con lo que sucede en otras esferas de las relaciones sociales, cuando entre la “clase” y la “raza”, hay divergencias no solo nominales (negro-pobre), sino que se vuelven operativos como valores sociales racializados de lo negro, hasta el punto que esos valores derivan en exclusiones y en acciones de racismo.

“A veces ellos hacen sus convivios y no lo invitan a uno y eso que somos **familias**, ellos son **riquillos**, no lo invitan a uno porque uno es **negro** y ellos salieron más **claritos**.” (Conversación con la Sra. Ana, Sep. 2012).

Esta conversación tuvo lugar en casa de una señora con quien platicué varias veces. Tuvo un solo hijo y su esposo falleció hace algunos años. Pero su hijo le dio varios nietos para que se los criara. La señora se dedica a vender “atole” y panecillos, con lo cual subsiste y tiene para sufragar sus gastos. Pertenece por apellido, a una de las familias de prestigio en el pueblo; sin embargo, en este fragmento afirma de manera abierta que es excluida de los espacios donde su familia se reúne a celebrar en ocasiones. Es interesante analizar este ejemplo por varias razones: 1. La mujer atribuye el motivo de la exclusión a la que es sometida debido a su pobreza y a ser negra. 2. El ejemplo señala una vez más que las elites

locales sí crean y generan espacios de exclusividad donde la membrecía es extendida o negada y 3. La mujer asocia a los miembros de su familia extensa como “claritos”, aunque ella, como parte de la familia no lo sea. Separar las razones más prevaletientes en este ejemplo sería infructuoso. En efecto, aquí vemos un entrecruzamiento entre la clase y la raza como categorías sociales que articulan relaciones de exclusión. La mujer introdujo el tema en la conversación cuando yo le pregunté qué tipo de diferencias marcadas veía ella en el pueblo. Enseguida me dio ese ejemplo. A lo largo de la conversación estuvo sosteniendo de distintas maneras que las discriminaciones en el pueblo se debían a cuestiones de clase pero siempre aludía de fondo a aspectos raciales.

El hecho de que señale que en su propia familia, sus parientes “hacen los convivios y no la invitan por ser “negra” y pobre” da cuenta de que existen fisuras que se dan al interior de núcleos familiares donde la relación de clase y, en cierto modo, racial, resulta más determinante que el parentesco mismo. Sin embargo, la mujer termina la conversación contándome una anécdota:

“Entonces cuando nació mi nieto, yo fui donde mis primas y les llevé la foto de mi nieto. Mi nieto era igualito a mi abuelo, que en paz descansa, y en la casa de mis primas hay un retrato de él colgado en la pared del frente. Entonces yo fui y le puse la foto en las manos y le dije: mira, pa’ que veas que nosotros sí somos familias, aquí está mi nieto, igualito a mi abuelo, ahí tienes, ya esta generación está saliendo más güerito, así como el abuelo”. (Conversación informal, señora Ana, Sep. 2012)

Llama la atención que en la intención de la anécdota es comprobar rasgos de parentesco a partir del color de la piel y la apariencia. El ejemplo es significativo porque revela a fin de cuentas, que al menos para esta mujer, las relaciones fragmentadas con algunos miembros de la familia, lo estaban mucho más por el hecho de la discriminación racial que por una cuestión de clase. En este caso la fotografía del nieto, comparada con la foto del abuelo colgada en la pared, fue la prueba que dio testimonio de que en efecto eran familia. Este hecho no se ponía en duda, pues al señalar el parentesco fácilmente se comprobaba (mismos ancestros y compartimiento del apellido), sin embargo, el hecho de enseñar una fotografía dice más cosas, apunta a que la mujer quiso comprobar, no el parentesco, sino la *ascensión racial* de su descendencia. Su nieto portaba el color “blanco” que como una marca particular, vendría a legitimar la ascendencia racial de la misma mujer, no-blanca- pero con ascendencia

blanca. De modo que el color “negro” o “blanco”, aquí es la marca que legitima aceptación socio-grupal en algunas familias.

Por otro lado, el color asociado a la idea racial de la “negritud” vino a ser un eje articulador de relaciones de inclusión/exclusión de varios miembros de la familia. En ese sentido, el color de la piel tiene cierta relevancia cuando en una misma familia, las divisiones de clase son marcadas. Es decir, en una familia extensa, la brecha entre ricos y pobres se agudiza y cobra relevancia cuando el color de la piel entra como elemento mediador de relaciones, ya sean estas de exclusión o inclusión. Cuando se trata de miembros pobres de la misma familia, el color de la piel, la negritud, determina en parte el desarrollo de las relaciones sociales. En este caso, las relaciones sociales estaban fragmentadas. De modo que ocurre el proceso inverso de cuando se trata de los “negros Ricos”. En esta ocasión hay proceso de *racialización* en la medida que el color de la piel se asocia con significados raciales como la pobreza y conforma un círculo de pobreza-negritud-pobreza, lo que conlleva a que “lo negro” sí contenga, para estos casos, valores sociales atribuidos y no se manifieste la vacuidad de lo negro como en el caso de los “ricos negros”, donde la negritud parece no importar.

De la misma manera, la percepción del color de la piel está relacionada a la clase social. El color de la piel - la blancura o negritud- se asocia a una persona, su apellido y su posición social. Esto construye relaciones que derivan en ventajas o desventajas sociales según sea el caso. Existe una especie de sobrevaloración de lo “blanco” en detrimento de “lo negro”, sin llegar a separatismos y segregaciones explícitas. Ser “blanco” implica el reconocimiento de ciertos valores que los otros atribuyen al hecho de serlo, a partir de lo cual, las personas “blancas” movilizan ciertos recursos simbólicos para sacar provecho de situaciones concretas en interacciones sociales. Esto ocurre principalmente en contextos escolares, donde la noción de las diferencias está atravesada por la apariencia y la valoración de la misma. Así, una joven mujer, miembro de una familia tenida como “una familia de abolengo”, me contó la siguiente anécdota de su vida en la escuela:

“Recuerdo que cuando yo iba en la primaria, estaba aquí en el Ciruelo. Me la llevaba bien con mis compañeros y cuando salíamos al receso, uno tenía que hacer la fila para comprar algo de comer. Entonces mis amiguitos se peleaban por ir a hacerme la fila y comprarme algo de comer. **Yo no las mandaba**, ellas mismas me pedían el dinero para ir comprarme y cuando yo le daba mi dinero a una,

la otra se enojaba conmigo porque yo no la elegí a ella. **Yo no las mandaba** ella lo hacían y yo decía, bueno pero por qué hacen eso” (Juliana, conversación informal, Sep. 2012).

En el contexto escolar, como lo refiere la narradora, la existencia de ciertos beneficios dentro de las interacciones sociales es un hecho. En este caso esos beneficios están relacionados a una cuestión de construcción racial. La mujer que habla es tenida como Güera en el pueblo. De hecho entre sus hermanos a ella la toman como la güera de la familia. El episodio de la referencia surgió cuando yo hablaba con la mujer sobre mi estudio con las familias en el Ciruelo. Le dije abiertamente que quería estudiar la relación que había entre las formas de socialización en la familia y las cuestiones raciales. Enseguida me dijo que ella siempre había sido tenida como la güera de la familia y que eso incluso en contextos como el de su escuela le traía beneficios. Me contó que en el pueblo, según su opinión, las relaciones raciales si se dan pero el racismo era más abierto hacia el indígena que hacia el negro. En el ejemplo de la referencia, se nota claramente sin embargo, que pese a que no era un acto intencional, situaciones donde intervengan racializaciones, en este caso hacia la construcción racial de lo “blanco”, dan paso a que exista una jerarquía implícita valorativa en torno a lo racial, dando lugar a que lo “blanco” ocupe la posición superior de la escala valorativa. Independientemente de la intencionalidad o no, el hecho da cuenta de que por lo menos existen estas estructuras sociales en el imaginario de las personas. Llama mucho más la atención que fuera en el contexto de la escuela primaria, lo que da cuenta de que los niños aprenden e interactúan con estas estructuras de *ventajas raciales*, las cuales van interiorizando y dan lugar a tratamientos diferenciados entre los unos y los otros basados en elementos de la apariencia. Esta asociación también está mediada por la idea de clase. La mujer que habla es hija de una maestra y, al igual que pasaba con sus hermanos, su círculo de amigos siempre la relacionó con la elite local y como proveniente de una familia con dinero. La narradora me dice en otra parte que en su casa, como en todas las demás casas, también había limitaciones pero lo que hacía la diferencia quizá, era el hecho de que su madre fuera maestra y ocupara puestos de dirección de la escuela municipal. Una vez más, esto refuerza la idea de que los títulos se suman al capital social que la gente ostenta y que se convierten en un insumo para la reproducción de la idea del estatus a partir de las relaciones que establecen con los demás.

En contraste, en algunas ocasiones, la idea de la pobreza está relacionada con “ser negro”. Se atribuye a la vida de la persona afrodescendiente el esfuerzo, el trabajo y la escasez.

Esta mañana fui al encierro del Sr. Torres. Aún estaba oscuro cuando llegamos hasta el encierro de las playitas. Los animales estaba paciend con los primeros rayos de un sol que se asomaba vigoroso por la llanura. Le ayudo a separar los becerros para que mamen un poco de la madre, después de que está ha sido ordeñada. Cuando hubo salido el sol, los animales se inquietaron un poco con mi presencia y algunas reses no se dejaban ordeñar. El Sr. Torres, dando muestras de una increíble habilidad logró calmarlas y, un poco fatigado por la faena de amansamiento me dijo: **“esta es la vida del pobre, del negro”**. Yo le dije que se cumplía lo que dicen las escrituras: eso de ganarás el pan con el sudor de tu frente. Ordeñó 3 tambos de unos 25 litros cada uno. Llevó dos de ellos a vender. Le dan 4 pesos por cada litro, cobra 43 pesos por cada tanque. Veo que esta cantidad no representa ni la cuarta parte del esfuerzo que requiere ordeñar tantos animales y esto hace todos los días, sin descanso. (Diario de campo, sep. 2012)

Como una aclaración, el ejemplo sirve para desmitificar algunos estereotipos sobre “el hombre negro costeño” que insisten en representarlo como un hombre flojo y haragán. Desde mi llegada al país, cada vez que tenía ocasión de hablar con personas sobre las poblaciones afrodescendientes de la Costa, en algún momento de la plática surgían estos estereotipos fuertemente difundidos por la gente. Recuerdo haber escuchado un montón de chistes sobre “la flojera del hombre negro de la costa”, mismos que no citaré aquí debido a que no quiero contribuir a la reproducción de estos estereotipos, los cuales pude comprobar por más de una ocasión que son completamente falsos. Muchos hombres padres de familia jóvenes del pueblo, tienen una rutina y un ritmo de trabajo arduo que para nada los asemeja a los estereotipos que circulan sobre ellos.

Habiendo hecho la aclaración, puntualizaré un poco sobre la relación negritud-pobreza que se puede apreciar a partir de las palabras del narrador. El enunciado “esta es la vida del pobre, del negro”, revela varias cosas que podría analizarse a partir de las representaciones sociales y de las formaciones raciales en cruce con los aspectos de clase. Reproduce la idea del trabajo, el esfuerzo y la infelicidad que provoca una vida llena de trabajo arduo, esfuerzo físico y personal. De manera implícita se alude, paradójicamente, a la idea de que el “el negro está hecho para trabajar”. El Sr. Torres se define a sí mismo como “negro” como lo dijo en varias ocasiones y aquí lo refuerza. Pese a que su familia es una familia donde el mestizaje modeló algunos aspectos de la apariencia entre sus hermanos, haciendo que algunos fueran tomados como Güeros y los otros como morenos. De hecho, proviene de una familia que ha estado en relación con la élite local de la que forma parte por tradición a partir del patrimonio construido por la madre. A partir de un esquema de formaciones raciales, se

asocia la negritud al trabajo duro, al esfuerzo físico. Aunque la expresión revela un dejo de insatisfacción, funciona aquí como una sentencia que define el “modo de vida del negro”. Esta definición es pertinente porque cuando se revisan los sentidos y valores sobre lo “negro” a partir de elementos como el trabajo, la resistencia física, el esfuerzo, etc., se construye también la idea del “ser negro”. Por ejemplo, la idea de pensar a la persona “negra”, está relacionada con valores como la fuerza y no con la debilidad, la animosidad y no el aparcamiento, etc.

De la misma manera, el fragmento deja ver que pese al esfuerzo y el trabajo duro que se haga, la condición de pobreza parece ser una etiqueta que se plaga a las representaciones de vida de “los negros”. Así, la pobreza y la negritud constituyen una dupla representacional que se reproduce y legitima a partir de las interacciones sociales. En este caso por ejemplo, el comentario del hombre fue orientado a reforzar esas representaciones. Curioso resulta que sea esta dupla-esterotipada, históricamente consolidada, la que se reproduzca sin reparos en las interacciones de tipo verbal, como en este caso. Es decir, se moviliza la idea de que la persona “negra” es pobre y se afirma en las interacciones verbales. La pobreza es una de las estereotipaciones que se hace de la persona negra y que en este caso, aquellos que se asumen como “negros”, tampoco tienen problemas para asumirse como pobres. En cambio, cuando se trata de otros estereotipos como el del “negro-violento”, el mismo hombre, mencionó que:

“no estoy de acuerdo con esas ideas porque no sólo el negro es violento, eso es algo que todo el mundo puede ser o no ser, depende de lo que suceda, eso no es solo de nosotros los negros”.
(Entrevista informal, Sr. Torres, Nov.2012)

Para concluir, es precisamente este entrecruzamiento marcado entre la clase-raza, en los procesos de socialización, lo que contribuye a asociar la negritud a la pobreza y la riqueza a lo idea de lo “blanco”. Sin embargo, como lo he intentado mostrar en esta parte, existen procesos de racialización/des-racialización que permean la idea de clase y que funcionan de manera específica para cada caso, produciendo en ocasiones, inclusiones o exclusiones, negaciones o afirmaciones, a partir de referencias raciales que dan cuenta de que la dimensión racial en las relaciones sociales se manifiesta de manera compleja y no siempre determina el desarrollo estas pero sí las orienta en cierto modo.

II PARTE

Introducción

En este apartado no pretendo hacer un análisis sobre la socialización de género como tal, es decir, no me detendré a analizar el modo en cómo, dentro de los contextos familiares y locales, se socializan roles de género con una función social específica. Mencionaré sólo los aspectos fundamentales que se inculcan respecto a la socialización de mujeres y hombres. Igualmente, no discurriré sobre las nociones de género en disputa según los debates contemporáneos, ni mucho menos abordaré la problemática de cómo la división de género dentro de los procesos de socialización familiar refuerza estructuras de desigualdad sexo-genéricas que valdría la pena considerar. Mi interés radica en abordar la socialización de género sólo en relación con dimensiones raciales de esa socialización. Concretamente pretendo analizar la manera en qué las divisiones de género se mezclan e imbrican con procesos de racialización, alrededor de la construcción de lo masculino y lo femenino. Me detendré especialmente en el ámbito de las representaciones alrededor de la sexualidad asociada a la racialización del hombre y la mujer afrodescendiente, enfocándome en expresiones de la sexualidad masculina diversa en entrecruzamiento con aspectos raciales.

4.6 Los procesos de socialización familiar y el género.

El género es una noción categorial basada fundamentalmente en la diferencia sexual asumida como biológica y los sentidos que se le atribuyen socioculturalmente a esa diferencia (Lamas, 2003). Esas diferencias constituyen relaciones a travesadas por la detención del poder (Scott, 1986) De manera que, durante las etapas de la vida de los individuos, la marca del género les acompaña y les determina roles sociales que definen su relación con los otros, sus creaciones y haceres en el mundo (Lagarde, 1997). Para este estudio sobre procesos de socialización y relaciones raciales, sostengo que el género, al igual que la clase, son aspectos primordiales de socialización. Con esto quiero decir que existe la intención de infundir nociones, valores y principios que apuntan a la importancia de estas dos categorías para el desarrollo de la dinámica social en el Ciruelo. Es decir, las socializaciones están más cargadas abiertamente de aspectos relacionados con el género tanto que podemos concluir que la

familia es la primera y fundamental instancia de socialización de género por antonomasia. Sin embargo, tanto el género como la clase, se imbrican con la dimensión racial de las relaciones sociales en las familias y el pueblo. Por lo tanto, el propósito de este apartado es centrarme en esta intersección compleja y polivalente entre las nociones de género y de raza.

En concordancia con lo anterior, mencionaré brevemente que en el Ciruelo, los procesos de socialización familiar están marcados por relaciones de género que se concretan en un conjunto de valores, nociones y sobre todo, actividades relacionadas a la idea de ser hombre o mujer en la familia y en los contextos locales. Para el caso de la socialización masculina, los valores que se socializan tienen que ver con aspectos ligados a la fuerza, el trabajo rudo, la destreza y el esfuerzo físico como sinónimos de lo masculino.

“Cuando yo tenía 8 años me mandaron a vivir con mi abuelo, porque mi papá se había ido al Norte. Mi abuelo si era bien pendejo. Yo sí sé lo que es una **educación dura**, él me enseñó a amansar caballos salvajes y me decía súbete y yo era un chamaco todavía, el pinche caballo empezaba a corcovear y yo me agarraba fuerte y caía en la arena del arroyo. Todavía no era un hombre. Acá uno **se vuelve hombre** cuando ya sabe **agarrar el machete**. Si alguien no es capaz de agarrar el machete, no le gusta ir a ordeñar, no le gusta ir al campo y arma berrinche o se pone a llorar, ya uno empieza a verlo raro porque el que es hombre hace esas cosas y esas cosas se las enseña a uno el papá, el abuelo, el hermano mayor, son cosas de hombres” (conversación Informal con Josué, Nov. 2012).

Por su parte, las socializaciones hacia la mujer se basan en acciones que entrañan valoraciones y sentidos que apuntan a actividades concretas como la manutención de la familia, la preparación para la vida marital, la administración de los recursos del hogar, aspectos morales sobre la castidad y sexualidad, la sumisión y el trato preferencial hacia el varón.

“Yo siempre les enseño a mis hijas que **con el hombre uno no se puede poner**, con el hombre uno **no se puede poner al igual**. Uno lo deja que él hable y que haga lo que quiera. Ya después uno va y le dice las cosas... les digo fíjense en como hago yo con su papá... siempre les digo **atiendan a su papá**, cuando yo no esté atiendan a su papá... no me gusta que anden con el relajo con hombres, la mujer debe **darse a respetar** siempre, nada de andar riéndose con cualquier hombre que les diga algo... él[su esposo] me dice que las ponga, me dice las *hijas se enseñan* pero a mí me gusta hacer mis cosas por mí misma. Ellas saben cómo hacer las cosas ya, ellas me ven a mí y aprenden”. (Sra. Flavia. Conversación informal, Sep. 2012)

“Yo creo que uno **debe darse a respetar**. A mí en mi casa me lo han enseñado bien. La virginidad es la **honra** de la mujer” (Gloria, joven estudiante, entrevista informal, Nov. 2012).

En efecto, los ejemplos etnográficos reseñados aquí dejan ver la división de género primordialmente reforzada a través de mecanismos de socialización como el discurso y las prácticas de inculcación. De la misma manera, reflejan la continuación de jerarquías en las relaciones de género donde la mujer sigue siendo representada como exclusiva del ámbito doméstico y el hombre como el sujeto proveedor y figura de autoridad indiscutible. Este tipo de representaciones ya han sido reseñadas por investigaciones anteriores y no pretendo profundizar en ellas (Lagarde, 1997). En ese sentido, la socialización adopta una dimensión explícita para inculcar valoraciones abiertas sobre el deber ser de la mujer en su rol de género. Esas socializaciones son fundamentalmente a través de mensajes discursivos y diálogos claros sobre la cuestión del rol de género.

Sin embargo, me gustaría aclarar que en el contexto del pueblo, la migración, el aumento paulatino de la tasa de escolaridad y la relación de los jóvenes con tecnologías de la comunicación masiva, está contribuyendo a que estas representaciones se maticen y no haya una lectura tan dicotómica entre los roles de género en las relaciones sociales. Igualmente, las mujeres juegan un notorio papel en la dinámica social del pueblo y las familias, lo que conlleva a que en contextos específicos desarrollen cierta independencia y autonomía que las distancia un poco de la idea de la mujer *sumisa* ante el hombre *opresor*.

Empero, estos factores no hacen que desaparezcan del todo las relaciones desiguales entre las mujeres y los hombres. Tanto que en los procesos de socialización familiar, por ejemplo, se reproducen estructuras de dominación y desigualdad de género, donde básicamente, la mujer sigue ocupando un lugar de subordinación frente a los hombres sin adquirir la independencia de aquel en ciertos ámbitos. Sobre todo en lo referido a la sexualidad, las decisiones familiares y las interacciones con el varón, la mujer se enfrenta a manifestaciones de sexismo y machismo, mismos que se aprenden y transmiten en y a través de procesos de socialización familiar, hasta el punto que las mujeres mismas interiorizan el maltrato de los hombres según dependan las circunstancias. Es decir, aún subsisten justificaciones de tratos machistas si la mujer “no cumple” enteramente con el rol social que se le ha atribuido. Así por ejemplo, el siguiente fragmento etnográfico es una muestra de que hay situaciones donde esa naturalización se hace evidente, conllevando a que se justifique el maltrato contra la mujer

Estamos en la terraza de la casa sentados, vemos cruzar a la gente que se dispone a ir al jaripeo. La madre, el padre, dos de las hijas y yo, conversamos sobre la fiesta del pueblo. Entonces la madre, la señora María, refiere que una joven mujer recién casada del pueblo, abandonó a su marido por segunda vez. La primera vez, lo dejó porque él le pegó porque ella no lo atendía. Y esta vez también lo dejó por lo mismo. Ella le dice que no sabe cómo hacer las cosas y por eso no las hace, que en su casa ella no aprendió. “ah pero entonces **está bien que le haya pegado**”, dice una de sus hijas, “**si se compromete con un hombre tiene que atenderlo, o de no que aguante**”. La señora María, asintió con la cabeza y la otra muchacha también. El Sr. Torres me mira para ver qué opino yo pero no digo nada. (Diario de campo, Sep. 2012)

4.7 Procesos de racialización sexo-genéricos: La mujer y el hombre “negros” en las socializaciones locales.

Trabajos sobre la sexualidad, el género, la etnicidad y la raza han señalado que existe una relación entre estas categorías que contribuye a la perpetuación de desigualdades sociales, basadas en la intersección entre los atributos asignados a las identidades sexuales, étnicas y raciales. Sin embargo estos trabajos son recientes (Wade, Urrea y Viveros, 2008) pues las investigaciones anteriores se enfocaban en análisis aislados de una u otra categoría social. De modo que se insistió en la necesidad de revisar las desigualdades sociales y los sistemas de opresión social a la luz de una perspectiva interseccional, señalando que en esos sistemas confluyen varios elementos no sólo raciales, sino de género, de clase, etnicidad y sexualidad que refuerzan y reproducen esos sistemas de opresión, debilitando e impidiendo la resistencia (Creshaw, 2005, Dorlín, 2008, citado por Viveros, 2009).

Por su parte, los trabajos sobre la sexualidad señalan que históricamente ésta ha sido regulada por mecanismos de control del cuerpo social y subjetivo. Mediante el concepto de Biopoder, Foucault advierte que existen procesos paulatinos de normatización que definen “un orden moral y político en el discurso sobre el sexo” (Foucault, 2005, citado por Viveros, 2009). También existen formaciones sexuales relacionadas a la idea de raza, en la medida que se racializan expresiones de la sexualidad, adjudicando comportamientos sexuales a identidades étnico-raciales. De modo que hay representaciones raciales determinadas sexualmente y viceversa “sobre la base de universales antropológicos que son metaforizaciones de la diferencia sexual” (Balibar, 1989, citado por Viveros 2009). Así, en el Ciruelo, las alusiones a lo negro como construcción social no están exentas de esos procesos de sexualización.

En relación a lo anterior, afirmo que es precisamente alrededor de los imaginarios sobre las identidades sexuales cuando el género y la raza se entrecruzan en las socializaciones familiares y locales en el Pueblo. Los aspectos relacionados la sexualidad no son abiertamente tratados en la familia y siguen, en general, siendo parte de los temas tabúes. Sin embargo, a partir de las relaciones de los jóvenes con otros contextos de socialización como los medios de comunicación, el internet y la escuela, en los hogares se han empezado a hablar un poco más del tema. Así mismo, alrededor de las construcciones y socializaciones del género, imputaciones raciales se manifiestan en las interacciones sociales de modo frecuente cuando se relacionan con el sexo; como un conjunto de presupuestos compartidos sobre la sexualidad del “negro”. Estas creencias raciales sobre la sexualidad de la mujer y el hombre “negro” representan a los y las afrodescendientes como portadores de una exclusiva sexualidad que naturalizan la diferencia sexual basada en atributos sobre la misma. De modo que las personas lidian y se relacionan de manera compleja y a veces contradictoria con estas representaciones, mismas que se ven reflejadas de manera más concreta en los estereotipos sobre la sexualidad ligada a la raza.

En síntesis, la relación entre el género y la dimensión racial se evidencia en el ámbito de la sexualidad, la cual hace parte del marco tabú e implícito de las socializaciones familiar, sin embargo, en el contexto de socializaciones a nivel más allá de la familia, circulan estereotipos y etiquetas sobre el varón y la mujer “negros” que se expresan mediante los discursos y prácticas en las relaciones con los otros.

Por su parte, los estereotipos sobre los y las afrodescendientes son diversos. También constituyen un tono en las relaciones sociales de los “negros” con las poblaciones vecinas en la costa. Sin embargo, los estereotipos sobre la sexualidad y el género racializados son específicos. Los más frecuentes son aquellos que tienen que ver con el ímpetu sexual, la fogosidad, la potencia sexual, el tamaño de los genitales, la concentración de la virilidad en el hombre y la capacidad de procreación de la mujer, así como su apetito sexual. Estos estereotipos surgen de ideas históricamente construidas desde períodos coloniales que han trascendido y siguen circulando en el imaginario social de las personas. Los mismos se refuerzan por la imagen exótica construida de la costa chica, en especial de la zona de pueblos “negros”, y que se presenta desde los sectores del turismo hasta en los espacios micro sociales de interacción local.

4.7.1 La sexualización de la mujer “negra”; racialización de lo “femenino”.

En los espacios cotidianos de socialización alrededor de la mujer se dan procesos de sexualización que la convierten indefectiblemente en objeto de deseo. En el imaginario de los roles de género, a la mujer se le asocia implícitamente con la idea del sexo, es decir, el carácter del cuerpo de la mujer se vuelve sexuado por naturaleza. El axioma tácito es que *la mujer es para el sexo y el sexo es para la mujer*. Así, en contextos particulares de socialización local conformados mayoritariamente por hombres; como los juegos de pelota mixteca, los campeonatos de fútbol y las peleas de gallo, escuché muchos comentarios entre los hombres, tanto jóvenes como adultos, que representaban a la mujer como objeto de deseo. Menciono esto porque incluso, prescindiendo de un análisis sobre la dimensión racial en la cosificación sexual de la mujer, emergen estas expresiones de machismo y sexismo frente a la figura femenina, independientemente de su filiación “étnica-racial”.

“(…) las carreras de compromiso ya habían acabado cuando por fin pudimos entrar al hipódromo improvisado donde se celebraban las carreras de caballo. Ahora solo están haciendo las carreras de apuestas que hacen los aficionados. Me pongo junto a un señor mayor que está recostado en la parte trasera de su camioneta bastante lujosa en comparación al resto de las que había en el lugar. Empezamos a hablar y me dice que él es uno de los hacendados del pueblo. Es un hombre avanzado en edad, de tez clara y con una expresión de cansancio en el rostro. Mientras conversa conmigo **me señala las nalgas de una muchacha** que está de pie justo enfrente de nosotros, dándonos la espalda. La **mujer es mestiza**, de **tez clara** (güera según la clasificación local), usa prendas de oro y es foránea. A medida que avanza la plática, el señor me pregunta que de dónde soy. Cuando le digo que soy de Colombia me dice que entonces a mi “me deben de gustar mucho los culos porque vengo de *Culo-mbia*”. Lo dice y sigue señalando a la mujer que está de espaldas a nosotros, mientras se lleva las manos a la cremallera de su pantalón y ríe mostrando su dentadura gastada” (diario de campo, Sep. 2012).

Sin embargo, esas cosificaciones de la mujer como objeto del deseo, se acentúan cuando se trata la mujer “negra”. En efecto, alrededor de la mujer “negra”, como ya lo he mencionado anteriormente subsisten representaciones estereotipadas que generan un cierto tipo de *tratamiento racial diferenciado* en torno a la sexualidad. Con esto quiero decir que se trata de la manifestación de un sistema ideológico sobre la sexualidad de la mujer “negra” que implícitamente contribuye a que esta sea cosificada de manera mucho más acentuada en contraste con la mujer “no-negra”. Este *sistema ideológico* sobre la sexualidad de la mujer negra, se actualiza, reafirma, acentúa o mitiga en las interacciones sociales entre hombres y

mujeres, de modo que no se trata tampoco de un proceso mecánico de reproducción de estereotipos y representaciones sobre la sexualidad que se concretan en una interacción.

Aclaro primero que todo, que a nivel analítico distingo aquí dos ámbitos de la socialización: 1. la socialización familiar, que asocio a los contextos internos y privados de las familias y sus dinámicas socializadoras particulares, y, 2. la socialización local, entendida esta como los otros espacios donde se desenvuelven las familias y sus miembros, es decir, el pueblo. Esta distinción es pertinente debido a que es en este último plano donde circulan de manera más abiertas estas racializaciones de la sexualidad y el género de la mujer. De la misma manera, entiendo sexualidad aquí como el comportamiento y la conducta ligada a la expresión del sexo (hombre-mujer) en su sentido biológico y el género como la construcción atributiva que se hace de esa diferencia sexual (Lagarde, 1997).

“Estaba sentado en la parte de atrás del salón de usos múltiples escuchando la charla que Rosa, con cuya familia trabajé durante mi estancia en el pueblo, daba a los adultos mayores del programa 60 y más. Las personas participaban con preguntas y se levantaban de sus asientos para realizar las actividades de la muchacha les solicitaba. Una de las autoridades del pueblo estaba supervisando la actividad y hablábamos sobre la vida del pueblo. Varios de los trabajadores de la agencia municipal estaban con nosotros también. Eran hombres jóvenes que servían como mensajeros y siempre estaban al servicio de la autoridad. Comenzaron a bromear sobre sus vidas sexuales y entonces la autoridad le preguntó a uno de ellos por qué no se había casado, “¿eres puto o qué?”. El hombre respondió diciendo que no lo era pero que no había dinero para casarse. ¿y cómo quieres que sea tu mujer?, le preguntaron. “Yo quiero a una **negra de esas serranas**, de esas como **medio salvajes** para domarla y que haga lo que yo quiera, pa’ **domarla a mi gusto**”. Todos rieron y decían: “**esas negras son bien chingonas pa’ coger** tienes que alimentarte bien pa’ que **puedas con eso**”. Yo reía con ellos y me preguntaban que cómo eran las mujeres en Colombia. Les respondí que eran igual que en todas partes. “es que allá son culonas, yo las he visto en la tele”, dijo uno de los hombres que estaban con nosotros. “Sí, seguro que sí, respondí yo” (diario de campo, Oct. 2012)

Lo primero que hay que analizar aquí es el señalamiento que se hace de la mujer “negra” y no de otro tipo de mujer. El narrador no habló de una “india” o una “güera”, se refirió exclusivamente a una mujer “negra”. Se le representa con características que la asocian a la idea de lo salvaje y lo indómito. La imagen de la “negra serrana”, alude a la mujer que vive en las rancherías del pueblo. Por lo general viven un tanto apartadas del casco urbano del poblado y son tenidas como fuertes, rebeldes e indomables debido al poco contacto que tienen con los demás. Esto sin embargo, también es una construcción estereotipada de la

mujer ranchera. En varias ocasiones escuché comentarios sobre las mujeres de los ranchos, las cuales en su mayoría son mujeres “negras”. Indirectamente se les asemeja a la imagen de un animal –una yegua- que necesita ser “domada” al gusto y voluntad del hombre. Luego, se continua con la enunciación de la potencia sexual de la mujer “negra”: “esas negras son bien chingonas pa’ coger.” El enunciado se inscribe en los múltiples estereotipos sociales respecto de la mujer negra que insisten en representarla como portadora de una sexualidad fogosa y naturalmente investida de una particularidad “racial”. Es decir, esa imagen sexualizada de la mujer “negra” se asocia directamente a formaciones raciales sobre la “negritud” (Omi y Winant, 1986). Se resalta la capacidad de la mujer durante el coito: “tienes que alimentarte bien pa’ que puedas con eso”. En ese sentido, se representa el coito como un campo de fuerzas donde el hombre doma la naturaleza salvaje de la mujer negra. Mismo salvajismo que vendría a reafirmar la virilidad y hombruna masculinas, capaz de “domesticar” a la mujer. De modo que las relaciones de género son particularmente relaciones de poder incluso en el campo mismo de la vivencia de la sexualidad.

Este día vinieron a arreglar la camioneta roja. El Sr. Torres no está en casa y atiende al mecánico. Este es un hombre que vive en un poblado de Guerrero llamado barajillas, ríe estrepitosamente y habla sobre las mujeres del pueblo. Me dijo que yo parecía de Puerto rico. También me pregunto que cuándo vale la “desvirgada” de la mujer en mi país. “acá cuando te coges a una señorita tienes que pagarle a su familia”. Le digo que en mi país no sucede eso. Cuando llegó el señor Torres. El hombre preguntó si en el pueblo había indígenas. “sí, aquí hay inditos, respondió aquel- viven a la entrada del pueblo, en la colonia El Tamarindo. Pero ahí también vive ya gente negra, este pueblo es de negros”. **“Sobre todo de negras”**- responde aquel mientras ríe sardónicamente y me mira. **“esas negras son bien cachondas, verga!”**. (Diario de campo, Nov. 2012)

Una vez más, las asociaciones de la mujer negra con una sexualidad son recurrentes. La sexualización de la mujer se basa en fundamentaciones raciales donde se asocia una especie de realidad “corporal”, basada en el fenotipo con una realidad social y cultural, proceso en el cual se naturaliza el ser de la mujer en tanto su sexualidad alrededor de lo fenotípico. Estas afirmaciones sobre la sexualidad de la mujer, son particulares para la mujer “negra”, lo que demuestra que en efecto existe una tendencia considerar a la mujer negra bajo el status de objeto sexual a la vez se le considera como objeto racial y/o étnico (Rivera, 2000 en Viveros, 2009).

Por otro lado, la mujer no permanece del todo pasiva con respecto a la circulación y reproducción de estereotipos sobre la sexualidad de la mujer negra en las socializaciones locales. Existe un proceso de apropiación de esas etiquetas raciales que configura, en algunos casos, sus identidades de género. Quiero decir con esto, que la mujer “negra” lidia con este tipo de representaciones sobre su sexualidad asumiendo en muchos casos la etiqueta. Esto configura sus identidades de género en la medida que en el marco de las interacciones con los hombres se ubica en un plano de aparente *igualdad* al asumir abiertamente un comportamiento liberal y despreocupado de las imposiciones morales que regulan la sexualidad femenina, sin embargo este comportamiento no está exento de juicios sociales.

“Llegamos a las carreras de caballo pero nos ubicamos afuera, junto a la camioneta estacionada. Al lado nuestro, **dos mujeres negras** y varios hombres jóvenes igual que las mujeres, están subidos en el techo de una camioneta. Todos hablan con **expresiones groseras, una de las mujeres se pone a bailar y alza las nalgas y mueve el trasero provocando los aplausos y las ovaciones de sus amigos**. Ambas mujeres hablan de la misma forma que los hombres, emplean un lenguaje fuerte y soez para referirse a los hechos que narran. Ella son las únicas dos mujeres entre un grupo de seis hombres, todos jóvenes como ellas. A veces nos miran y se ríen, la mujer baila moviendo sus nalgas en dirección a mí y al señor Torres que a veces la mira. En ese momento llega otra camioneta y se estaciona entre la camioneta suya y la nuestra. Comienzan a mirar a la mujer que baila y empiezan a **silbarla y a reírse**. Los compañeros de la chica **la desafían** para que baje y hable con los recién llegados. Un hombre mayor, gordo, con cadena de oro en el cuello y de tez clara, le dice a los otros que vayan por cerveza mientras llama a la mujer. Esta se baja del carro y camina decidida hacia donde se encuentra él entre las ovaciones y los gritos de sus amigos quienes celebran su coraje. Cuando llega a donde están los recién llegados, el hombre de la cadena, la toma de las manos y le pregunta su nombre, mira a uno de sus acompañantes, un chico negro joven y le dice anda pues por un six de cerveza, el chico se va enseguida. El hombre habla con ella agarrándola de las manos y **le mira los senos**. Ante la demora de la cerveza y después de un intercambio de palabras, la chica se va a su camioneta, **sus amigos la reciben con algarabía**. Tiempo después, el hombre de la cadena la vuelve a llamar, ella regresa y le dice que la tiene caminando de un lado a otro y no le da nada. El dice que ya mandó a comprar cervezas y le pide su número de celular. Enseguida llama a su otra amiga quien viene y le da su número de celular a otro de los hombres que están ahí. El señor Torres me dice que vayamos a dar una vuelta a ver si podemos entrar a las carreras”. (Diario de Campo, Nov. 2012).

Este fragmento resulta interesante porque muestra la manera cómo las identidades de género entre hombres y mujeres son atravesadas por relaciones de poder, a la par que entran en escena aspectos semióticos del uso de la corporalidad en relación a la inscripción racial que se hace de la mujer y su sexualidad. En primera medida, tenemos las mujeres y los

hombres-que en este episodio son mayoría- comparten en una aparente condición de igualdad en la interacción. Las mujeres usan lenguaje soez frecuente en las formulas lingüísticas del habla de las personas de la costa comúnmente al igual que los hombres. En la escena hay una visible yuxtaposición de la expresión de la sexualidad a partir del uso del cuerpo (las mujeres bailaban de manera provocativa frente a los hombres del lugar), y el proceso de cosificación de la mujer como objeto sexual. Sin embargo, para las mujeres participantes, agenciar su sexualidad es una forma de demostrar independencia y liberalidad, aspectos que los hombres, sus compañeros, celebraban. Lo curioso es que los hombres celebraran este comportamiento a partir del gusto y la complacencia que las mujeres hacia implícitamente les están brindando. En ese sentido, existe el juego de la asunción de la etiqueta sobre la sexualidad “negra” y el uso de la misma mediante expresiones semióticas del cuerpo como espacio de poder. La mujer decide asumir ese comportamiento. Sin embargo, el juicio tácito sobre el mismo, imputa cierta acusación de promiscuidad, lo que provoca la hilaridad de sus compañeros y el desafío constante que sus acompañantes hacen a las mujeres sobre su valentía y arrobo con el trato de hombres desconocidos, algo así como “veamos hasta dónde puede llegar”.

En este juego de negociación y resistencia a la vez, la mujer sigue siendo cosificada como objeto y sujeto sexual, sólo que esta vez bajo su propia agencia. La dimensión de la cosificación sexual se hace explícita, no busca mecanismo de sublimación. No obstante, la percepción y lectura de los hombres sobre el hecho de que la mujer exprese abiertamente un comportamiento sexual de manera abierta, implica juicios sobre su moralidad, que la representan bajo los rótulos de la promiscuidad, libertinaje y poca tasación social (el señor Torres decide irse del lugar incomodado por el comportamiento de la mujer). De esta manera es vista por los hombres como una mujer “fácil”; ese es el juicio implícito que se da en el momento mismo de las interacciones. Igualmente, se refuerzan los estereotipos que hemos venido reseñando sobre la sexualidad de la mujer negra. De modo que los estereotipos surgen de la misma interacción social y a la vez son reproducidos durante esta. Es un mecanismo de reproducción-creación del estereotipo alrededor de la imagen sexualidad de la mujer “negra”. Sin embargo, esto no siempre ocurre así. Existen otras mujeres “negras” en el pueblo cuyo comportamiento está lejos de asemejarse al de las mujeres del ejemplo. Para estos casos el mecanismo de la sexualización racial opera un poco en el sentido general respecto de la

construcción de la imagen de la mujer por fuera de aspectos racializados. Es decir, la mujer sea “negra” o no, es cosificada sexualmente en ciertos contextos.

Las expresiones de una estructura sexista y racializada de la sexualidad femenina en las socializaciones locales naturaliza la condición de la mujer negra bajo etiquetas que la representan como particularmente destinada a ser objeto sexual, su fenotipia se asocia con una sexualidad desbordada, arrobada y liberal, su realidad corpórea se extiende a su “realidad cultural”, misma que deriva en que ésta sea objeto de representaciones racializadas de su sexualidad, representaciones que la ubican y definen como cuerpo sexual y objeto del deseo masculino. Según Viveros (2009) el sexismo como el racismo, en tanto discurso e ideas sobre las razas, comparten procesos de naturalización para justificar relaciones de poder basadas en diferencias fenotípicas, la asociación de una dimensión corporal a una realidad social basadas en significados simbólicos y social de las culturas y cosificación de los otros a partir de convertirlos en objetos sexuales tanto como objetos étnico-raciales (Viveros, 2009:5).

4.7.2 El hombre “negro” racialización de la masculinidad y sexualidades masculinas diversas.

Los procesos de racialización de la sexualidad masculina en las socializaciones locales guardan similitudes con lo expuesto líneas anteriores sobre la sexualidad femenina. Las semejanzas estriban básicamente en que tanto alrededor de la sexualidad masculina como la femenina, la circulación de estereotipos raciales articula representaciones sobre la sexualidad que surgen de una naturalización y equivalencia entre elementos raciales y expresiones culturales de la sexualidad. Sin embargo, cuando se trata de los varones, las identidades sobre la masculinidad en el pueblo tienen a *privilegiar* a los hombres. En el caso de las mujeres, la sanción social tácita sobre su sexualidad la sitúa en una posición de tensión debido a que debe *vigilar* su sexualidad, debido a que sobre ella pesa el estigma social de ser asociada con la promiscuidad, precisamente porque entran en juego arquetipos construidos sobre el hecho de “la negritud” en la mujer, que en su caso, son más relacionado a lo negativo. En contraste, cuando se trata de los hombres, se hace manifiesto que las relaciones de poder inter-genéricas los sitúan en una escala de valoración y aceptación mayor que a la mujer, no exento, sin embargo, de juicios sociales. En ese sentido, es mucho más frecuente encontrar en los contextos de socializaciones cotidianas que los hombres movilicen elementos atribuidos a sexualidad en tanto “negros” en beneficio propio. Frases como “nosotros los negros somos

bien chingones”, “ese cuento está más largo que la verga del negro”, “aquí nosotros somos puros gallos finos”, “el negro es cachondo y arrecho por naturaleza”, “mujer que me mire bonito me la echo”, etc., dan cuenta de que incluso en el discurso, las representaciones sociales sobre la negritud están asociadas con la idea de la sexualidad, construcciones masculinas de la sexualidad que no significan necesariamente formas de discriminación o marginación, aunque sí entrañan procesos de exotización y etiquetaje sexo-racial. Sin embargo, esto no parece ser tan distinto a lo que ocurre cuando la mujer se apropia también de esos estereotipos y los moviliza, la diferencia aquí, desde luego, radica en que estructuralmente hablando, la apropiación de estereotipos sexuales de la racialidad favorece al hombre pues refuerza las imágenes “tradicionales” con que se representa al hombre “negro”.

Uno de los contextos en los que los hombres hacen uso de los estereotipos sexuales racializados es el enamoramiento y cortejo. Alrededor del cortejo, representaciones de los hombres negros como apasionados, afectuosos, impetuosos sexualmente, mujeriegos y corpulentos, articulan interacciones concretas a la hora de enamorar o “ligar”. Evidentemente, se trata de estereotipos, basados en construcciones sociales e históricas sobre los afrodescendientes que no debe ser tomados como naturales, pues precisamente, tal y como lo veremos más adelante, existen ciertas imputaciones de feminización masculina cuando el hombre “negro” no encarna estos estereotipos y se sale del patrón identitario de la masculinidad “negra”. De la misma manera, en las interacciones cotidianas, hay referencias étnico-raciales sobre la identidad del varón afrodescendiente; estas referencias estereotipadas hacen énfasis en el tamaño de los genitales, la resistencia sexual, la virilidad potencializada y el vigor físico. Estos elementos atribuidos conforman procesos de alterización de las identidades masculinas costeñas, representadas bajo la idea de la “negritud”, como si todo hombre costeño fuera “negro” y todo varón “negro” fuera costeño. Sin embargo, estas representaciones también están en asociación con ideas coloniales que han subsistido hasta nuestros tiempos y que tienen que ver con juicios morales sobre la promiscuidad “natural” del africano, su moralidad dudosa y su arrobo pasional desmedido.

“Yo soy un poco más mestizo, soy moreno, no tan negro pero tengo el chile como los negros (risas). En eso sí soy negro, los negros tenemos un chilote”. (Gerardo, conversación informal, diario de campo. Oct. 2012)

Esta conversación tuvo lugar cuando indagaba sobre las diferencias entre las personas del pueblo. El joven que habla afirma que para él sí hay diferencias entre el hombre moreno y el negro, sin embargo, cuando hacemos referencia a la sexualidad, el hablante, quien dice no ser negro, luego afirma que en cuanto a su anatomía sexual, sí lo es. Aquí vemos como se apropian elementos estereotipados de la sexualidad masculina racializada. Es precisamente en este sentido que las referencias étnico-raciales se entrecruzan con las de género y sexo, pues significan una forma de auto-representación en la medida que constituyen un cierto tipo de “status sexual” en el varón. Por lo tanto, se movilizan elementos raciales para reafirmar expresiones de la sexualidad relacionadas con la construcción de una masculinidad tradicional. Estas ideas incluso son reproducidas en las relaciones de género entre mujeres y hombres. Las mujeres han sido socializadas con ciertas nociones estereotipadas sobre el hombre “negro”, estas nociones constituyen una especie de marca de identidad sexual masculina, que ellas refuerzan y reproducen en sus discursos sobre los hombres “negros”.

“Mira, yo prefiero a **los negros** que a los inditos. Es que el **hombre negro** es **jacarandoso**, buen bailarador, alegre y **tiene lo suyo**” en el momento en que mencionó esto sonrió pícaramente y me miró a la cara. ¿Tu marido era negro? Le pregunté. No, lo que pasa es que a mí me sacaron del pueblo cuando estaba chamaca porque mi papá tenía miedo de que un negro me robara, como eso se veía mucho aquí antes. Sí, si les gustaba una mujer se la robaban y luego, ya venían los padres para arreglar el matrimonio con la familia de la novia. Mi papá tenía miedo de que me fuera a pasar eso a mí y me mandó a estudiar fuera. Pero yo sí me lamentó de que nunca me enamoró un negro, a mí me hubiera gustado, el negro es muy cariñoso”. (Juliana, Conversación informal, Nov. 2012).

En ese sentido, vemos como estos procesos de sexualización racial, tanto en las mujeres como en los hombres, no siempre significan inferiorización y marginación como expresiones residuales del racismo. También son apropiados y usados en beneficio propio y tienden más bien a procesos de exotización.

4.8 Expresión de masculinidades diversas y procesos de socialización: las figuras del “mayate” y el “puto” en la racialización de las sexualidades.

En este apartado me detendré un poco en el análisis de la expresión de masculinidades diversas en el Ciruelo, concretamente me centraré en los casos del “puto” y el “mayate”, dos expresiones de masculinidades relacionadas con la homosexualidad en el pueblo, para examinar: i. como se dan procesos de racialización en el caso de las figuras masculinas afrodescendientes en relación con la homosexualidad o construcciones distintas sobre lo

masculino y ii. reseñar brevemente los modos como estas dos categorías de la sexualidad masculina tiene lugar en las socializaciones locales y familiares.

Lo primero que diré es que este tema surgió de mi impresión etnográfica. No había contemplado en absoluto incursionar en el campo de las relaciones de género a profundidad, ni mucho menos en el terreno de las masculinidades. Lo segundo, es que para este capítulo no profundizaré exhaustivamente en ello. He desarrollado este tema con más amplitud en algunos texto fuera de la esta tesis.

En el Ciruelo la masculinidad se construye y expresa con valores asociados a la ruralidad y en cierta medida, la expresión de la misma se acerca a una concepción de masculinidad tradicional. Según Ayala (2007) las masculinidades rurales están transformándose por causa de la migración pero existe una resistencia y tensión entre las socializaciones locales de masculinidad tradicional o hegemónica y las nuevas formas de masculinidad. La autora reseña que los hombres en el campo confrontan la amenaza de feminización de la masculinidad, en la medida que los valores de rudeza, virilidad y poder, asociados a conceptos hegemónicos de la masculinidad, se han ido desvirtuando debido a que el retorno de los migrantes modifica incluso formas de cortejo, enamoramiento y división sexual del trabajo.

El ciruelo es un pueblo con un proceso intenso de migración hacia México y los Estados Unidos. Este proceso, además de modificar y reestructuras las élites locales, también incide en la manera como expresa la masculinidad, pues las actividades ligadas al campo se abandonan paulatinamente y se reemplazan por otras (negocios en espacios domésticos, y comercio). No obstante, la idea de una masculinidad asociada con lo hegemónico, no se desdibuja del todo. Manifestaciones de machismo, dominación de género frente a la mujer, reforzamiento te expresión de autoridad e ideas relacionadas con la virilidad siguen reproduciéndose como conductas masculinas “normales” dentro de los procesos de socialización.

Ahora bien, para el caso del mayate y el puto en ciruelo, los sentidos sobre el ser hombre “negro” y su sexualidad, circulan como parte del conjunto de representaciones raciales, así el ser “étnico-cultural” tiene equivalencias al “ser sexo-racial”. Ambas figuras están asociadas con formas de expresión de sexualidades masculinas relacionadas con la homosexualidad. El

mayate según las definiciones locales sería “el hombre que tiene sexo con otros hombres” sin embargo, se apega a formas de la masculinidad hegemónica, es decir, no renuncia a su idea de ser hombre heterosexual, hasta el punto que tiene compañeras sentimentales mujeres en alianza matrimonial o en noviazgo. Por su parte, el “puto” es aquel que se declara y es declarado socialmente como homosexual. Se señala su amaneramiento, su feminización y mueven entre la aceptación y la ridiculización frente a los otros.

En las socializaciones locales y familiares, estas formas de expresión de la masculinidad son conocidas, reconocidas y aceptadas por todo, hacen parte de un especie de referente común y compartido sobre la sexualidad de los hombres en el pueblo.

“Estamos en el jaripeo, cae la noche lentamente y crece el entusiasmo de la gente debido a que en unas cuantas horas después habrá baile. Mariana continúa hablando conmigo, a veces arrastra las palabras y se tambalea ligeramente. Ha tomado suficiente y los tragos empiezan a hacer efecto. Me dice: *“en el pueblo hay mucho **homosexual**. Pero también **hay hombres que tienen sexo con otros hombres aunque ya tengan sus mujeres**. Hay varios marimachos que viven juntas también. Mira, a los hombres que tienen sexo con otros hombres se les dice **Mayates**, eso aquí es común*. En ese momento, su hijo mayor nos interrumpe y dice: y como que cuando los nombras vienen porque aquí viene uno”. Un muchacho moreno, tímido y retraído, como de unos 15 años llega a saludar. Enseguida, el hijo de Mariana le pregunta que si hoy anda con su novia o con su novio. El chico sonrío, me mira de soslayo y baja la cabeza visiblemente apenado. Viene a pedir prestado un caballo para montar un rato”. (Conversación informal, Juliana. Sep. 2012).

En muchas ocasiones escuché decir como parte de comentarios casuales que tal hombre era Mayate o que tal otro era putito. En el fragmento anterior, la mujer que habla hace la diferencia entre el homosexual, en este el puto, y el Mayate como “hombre que tiene sexo con otros hombre pese a tener sus mujeres”. Es importante señalar esto porque se trata de definiciones locales sobre sexualidades masculinas locales. En otros contextos, quizá, se define a un hombre que mantenga relaciones sexuales con alguien de su mismo sexo como homosexual, imputación que sin embargo, siempre se halla de manera tácita dentro de la opinión social.

El hombre Mayate es incluido dentro del conjunto de representaciones atribuidas al hombre negro y a su sexualidad: Virilidad, fogosidad sexual, ímpetu sexual, potencia y hombría. Alrededor de su figura, las mismas representaciones le son más o menos

equiparables en la medida de que se trata de un hombre que hace alarde de su hombría, e incluso la exagera, pues no se asume como homosexual. El hombre mayate refuerza su virilidad no sólo teniendo mujeres, sino *sometiendo* sexualmente a otros hombres en tanto feminizados.

En el caso del “puto” se alude a una feminización de la imagen construida del varón. Esta feminización se representa en el uso, manejo y lenguaje del cuerpo que deriva en expresiones de una sexualidad masculina alejada de la heterosexualidad hegemónica y alrededor de la cual circulan estereotipos como la ligereza, la caricaturización, la inmoralidad abierta y la falta de estabilidad emocional. Las relaciones sexuales entre el “puto” y el “Mayate”, reproducen los roles de género que tradicionalmente se han atribuido a la relación entre hombre y mujer: el puto se asume como el pasivo y el mayate como el activo. Igualmente, su tipificación hace parte del conjunto de socializaciones en la familia y la localidad respecto a los roles de género. El Puto es socializado en la familia y el pueblo, goza de cierta aceptación y popularidad.

“...acá no hay pedo con eso, los putos son amigos de todos acá, la gente los quiere y los acepta. En sus casas cuando los padres se dan cuenta de eso empiezan a decirles: jotea, mijo, jotea, así como le dicen a mi amigo el que te presenté ese día. Uno va una fiesta en su casa y él sirve la comida y atiende las mesas entonces su papá le grita riéndose: jotee, mijo, jotee. Y ¿cómo se dan cuenta de eso, de que él chico es puto?- le pregunté. A pues desde pequeño ya eso se sabe, se nota pero ya cuando va en la secundaria se nota más y todo el mundo empieza a cogerle las nalgas, a meterle mano y él se deja”. (Chebo, conversación informal, Sep. 2012).

En algunos trabajo de investigación sobre sexualidades masculinas en contextos de prostitución masculina, señalan una relación sinónima entre Mayate, puto y homosexualidad. Otros insisten en que entre el Mayate y el puto existen diferencias relacionadas con el ser homosexual y el no serlo, a partir del criterio de la autoconsideración, como en el caso del mayate (Villalba, 2012). Sin embargo, en la revisión de literatura hasta el momento no existe ningún estudio que se centre en analizar la construcción y expresión de masculinidades y sexualidad en contextos de comunidades con ascendencia africana en México, ni mucho menos se ha abordado cómo dentro de los procesos de socialización familiar y local, la enculturación implica tácitamente, la prosecución de categorías de la sexualidad masculinas en un marco amplio de la diversidad e identidad de género.

Ahora bien, atender a la expresión de las sexualidades masculinas en contextos de socialización en el pueblo resulta importante porque permite ver, cómo se entrecruzan estas formas diversas de construcción y reproducción de masculinidades con procesos de racialización. La manera como se adecúa o no el estereotipo racial a las categorías sexuales masculinas del “mayate” y el “puto”, permite ver que en la construcción de esos estereotipos existen implícitamente nociones de *autenticidad étnico-racial masculina* o “desviaciones” de la misma.

Para Viveros (2009) en el imaginario occidental “el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el *ser negro* y esta representación se ha seguido reproduciendo difundiendo y renovando en distintos escenarios sociales y a través de distintos discursos” (Viveros, 2009:12). Trabajos como el de Díaz y Urrea (2006) en Colombia, muestran como los estereotipos sobre las personas “negras” insisten en representarlas como símbolos de una especial sexualidad “natural”, según la cual tanto hombres como mujeres afrodescendientes son heterosexuales sin lugar a dudas e impidiendo otro tipo de prácticas sexuales alejadas de estas suposiciones étnico-raciales heteronormativas como prácticas de homosexualidad por ejemplo.

En concordancia con lo anterior, en el Ciruelo, alrededor de las personas “negras”, en especial los hombres, prejuicios raciales y estereotipos los representan como especialmente dotados de una sexualidad por *naturaleza* “muy viril”, heterosexual y desbordante. De modo que en el caso del Mayate, estas representaciones le son más o menos imputadas. El presupuesto de que el “negro es cachondo”, lo agrupa dentro del conjunto de supuestos raciales en los que “cabe” el hecho de que pueda tener prácticas sexuales con otros hombres sin renunciar a su hombría y virilidad. Incluso algunas mujeres saben que sus compañeros recurren a esas prácticas y le restan importancia, en la medida en que se tipifica como una práctica común y no amenaza la “hombría” de los varones.

“Aquí muchos batos [hombre, varón] que son mayates pero eso no importa, tienen sus novias y eso a ellas no les importa, dicen: yo sé que él coge putitos pero es hombre, además aquí todo el mundo lo hace” (Gerardo, conversación informal, Oct. 2012)

En contraste, cuando se trata de “puto”, otros sentidos aparecen en escena. Se cree que el “puto” es una especie de “degradación de la sexualidad masculina “negra”. En el sentido en que “hace quedar mal la raza”, sexualmente hablando. Sin embargo, se le asocia con

estereotipos sobre la promiscuidad y la fogosidad sexual, en parte atribuidos también al mayate y los afrodescendientes en general. De modo que, la sexualidad del hombre se racializa en la medida en que se le atribuyen elementos estereotipados re-construidos a partir de la idea de la “raza africana” y su afanada sexualidad desbordante.

En contextos de socialización cotidianos, se atribuyen al afrodescendiente identidades sexuales que fijan sus roles de género, ubicándolo en una posición “especial” en la escala valorativa de la sexualidad, sin embargo, en el caso de “puto negro (homosexual)”, se adjudica cierta *inautenticidad racial* toda vez que se aparte de los supuestos y estereotipos que le determinan sexualmente, como heterosexual, “macho” y viril. Por su parte, en este contexto, el mayate es una especie de figura *masculina sexual de convergencia*, en la medida en que encarna aspectos de la masculinidad hegemónica machista y la imputación de promiscuidad atribuida a su sexualidad “racial”, puesto que existe una opinión tácita de que “cogerse a un puto” es una forma de promiscuidad, sólo que con un margen de “permisividad social”. Así, el Mayate se mueve entre la censura y la concesión, en tanto que el “puto” en la aceptación y la des-racialización y devaluación de la sexualidad masculina en el sentido de que “no son fieles representantes de la raza”.

“acá se dice que todo hombre tiene derecho a siete mujeres y un puto... En mi escuela casi todos mis compañeros se han cogido a un puto es casi casi como que si no te has cogido a un puto estás mal. Bueno el puto **hace quedar mal la raza** pero al mayate le gusta... pues le gusta cogerse a los putitos” (Mario, conversación informal, Oct. 2012).

Estas valoraciones entorno a la sexualidad masculina hacen hincapié en que la expresión de la sexualidad es una cosa “natural”, por lo cual al invocar a la presunción racial se naturaliza la expresión de la sexualidad. Sin embargo, para el caso de las masculinidades diversas en materia de sexualidad, la compleja relación entre sexualidad, racialización y etnicidad hace que a veces no sea claro cómo operan concretamente estos procesos. La cierto es que en las interacciones cotidianas, tanto el “mayate” como el “puto” son figuras masculinas relativamente aceptadas en la comunidad, sin embargo, el primero se mueve en una tensión entre la hombría y la virilidad ostentadas y el juicio social tácito sobre la homosexualidad. Para el caso del segundo, se trata más bien de una forma de feminización que se acentúa cuando el hombre “negro” al ser feminizado es visto como una incongruencia e inautenticidad con los esquemas raciales y sexuales que insisten en representar la “negritud masculina” como el emblema de una masculinidad arrobada, heterosexual y fuerte.

Conclusiones

En este capítulo se mostró como el color de la piel –marca e información de aspectos raciales en el contexto de las familias del Ciruelo- se vuelve operativo o no a la hora de establecer racializaciones entre personas “ricas” y personas “pobres”. La relación de elementos raciales con elementos de clase hace que precisamente surjan entrecruzamientos que permitan analizar, como por ejemplo, la negritud se vacía o se acentúa cuando está relacionada con una cuestión de clase-estatus social.

De la misma manera, se mostró como el género se conforma y construye en la cotidianidad racialmente a través de fuertes estereotipos que surgen en los momentos de las interacciones entre hombres y entre hombres y mujeres. En estas interacciones se puede ver como las figuras masculina y femeninas “negras” no puede sustraerse de una invocación racial que naturaliza la diferencia sexual y la expresión de sexualidades. Lo anterior da cuenta de las formaciones raciales toman en cuenta elementos de clase y de género para constituirse en contextos específicos y reforzar ideas sobre lo “negro”. Las racializaciones así vistas, no son solo eventos que ocurren y se quedan en el plano de las representaciones sociales, sino que derivan en un conjunto de prácticas cotidianas y rutinarias que modelan identidades y ubican socialmente a las personas. Igualmente, ocurre el proceso inverso, las acciones y eventos cotidianos de la interacción generan estereotipos y representaciones sociales que se traducen en estereotipos, mismos que pueden ser apropiados o no por las personas, sobre todo en materia de sexualidad.

Conclusiones y reflexiones finales

Este trabajo buscó presentar desde un enfoque etnográfico y con una perspectiva crítica la manera en que se manifiestan relaciones raciales en el marco de procesos de socialización haciendo énfasis en la manera en que se presentan formas de racialización y etnización en contextos intra y exo familiares. Al analizar por un lado, las problemáticas sociales que enfrentan poblaciones afrodescendientes en la Costa Chica, y por el otro, las preocupaciones centrales de esas poblaciones, uno se da cuenta que existen temáticas mucho más apremiantes. Por lo cual, este trabajo parte de un interés general en el estudio de las relaciones raciales que puede ser considerado como un sesgo, mismo que he hecho explícito aquí. Sin embargo, focalizar temáticas como las relaciones raciales y los procesos que se derivan de ellas, como racializaciones y etnicizaciones en el marco de procesos de socialización, no es del todo algo descabellado debido a que en efecto, la dimensión racial hace parte de la compleja problemática social de las poblaciones con ascendencia africana en la Costa Chica. En pueblos como el Ciruelo se presentan formas de racismo cotidiano y sistémico que constituyen estructuras de desigualdad y permean las interacciones sociales. Esto no sólo en el Ciruelo, sino también en toda la región de la Costa Chica, una región pluriétnica y multicultural, con procesos políticos que derivan en cacicazgos locales excluyentes, conformación de élites de poder que administran recursos sociales y se disputan esos recursos, e injerencia regular del estado en materia institucional y política (Lara, 2012).

En cuanto al contexto del Ciruelo en relación con la región, contexto en el que están inscritas y se mueven estas familias, las relaciones sociales están atravesadas por aspectos de la etnicidad, que derivan en procesos de racismo cotidiano. El racismo se manifiesta de manera mucho más abierta contra la población indígena, la cual ocupa una posición inferior en la estructura de las jerarquías sociales. Asociaciones de lo indígena con lo atrasado, lo inferior, lo poco civilizado, en contraste con referencias sobre su solidaridad y comunitarismo, hacen que las relaciones entre afrodescendientes, indígenas y mestizos sean tensas y se den bajo cierta lógica del “evitamiento” (Cunin, 2003). Es decir, la organización socio-racial de la región ubica en espacios y “fronteras” más o menos claras a cada grupo,

pese a la increíble movilidad e intercambios entre estos grupos. Son en esos intercambios de carácter comercial, económico, social y simbólico donde surgen expresiones de racismo que pueden llegar a ser explícitas o sutiles. Para el caso de las poblaciones negras, el racismo se da mucho más al interior de las comunidades que en el encuentro con los otros grupos. Al interior de las localidades de personas “negras” como el Ciruelo, las divisiones de clase aunadas a aspectos raciales derivan en formas de discriminaciones que mezclan aspectos claves como la distinción social y la clase con elementos raciales basados en el color de la piel y la apariencia en general. Sin embargo, los afrodescendientes tanto dentro como fuera de sus comunidades –como pasa con las personas del Ciruelo, convencionalmente consideradas pueblo negro en la región- enfrentan discriminaciones y formas de racismo en su encuentro con otros grupos, principalmente con la población mestiza-blanca de la zona. Esas formas de racismo tienen que ver con la procedencia social, territorial y racial, así como también con representaciones y estereotipos muy marcados sobre la identidad de las personas “negras”. Los más fuertes son en materia a la sexualidad, su relación con el trabajo y su comportamiento. Tanto mujeres y hombres afrodescendientes son vistos/percibidos como objeto del deseo sexual y portadores de una sexualidad portentosa. Se les percibe como perezosos y desorganizados en relación al trabajo y se les imputa un temperamento violento y conflictivo. Estos procesos de sexualización racial y estereotipificación que naturalizan esas etiquetas son fundamentalmente las particularidades del racismo en la población negra.

En un contexto socio-político más amplio, el trabajo y los discursos de las organizaciones civiles con presencia en la región, emplean mecanismo de etnización que pretenden equiparar a la población “negra” como un grupo étnico, basado en expresiones culturales y en aspectos raciales, por lo cual podemos decir que el actual proceso de reconocimiento, impulsado por estas organizaciones, sectores de la academia y dependencias del gobierno; despliegan un discurso y modelo etnizante con imputaciones raciales de fondo. En razón de ellos, el actual proceso está atravesado por racializaciones que insisten en representar la diferencia cultural en términos de africanidad y bajo esquemas raciales. Así mismo, desde la percepción y discurso de los principales actores involucrados en ese movimiento, se comparte la tesis de que la negritud y la aceptación de lo “negro” como un valor de identidad es algo compartido entre la población. Esto resulta insostenible debido a las formas de racismo cotidiano que subsisten en las comunidades en las que se nota que la asunción como “negro” es problemática y contradictoria. La mayoría de la gente a la par que

se presenta como “negra” busca mecanismos para distanciarse de ello, en un proceso ambiguo de negación y aceptación, celebración y distanciamiento que demuestra que en materia de identificación esta depende más de los contextos de identificación cotidianos que de premisas de identidad étnico-política en un contexto particular como la Costa Chica, donde el mestizaje es continuo y establece marcos de interacción, representación e interacciones fuertes de modo que, por ejemplo, en las familias como las del Ciruelo, las socializaciones siguen estando bajo la lógica mestiza sin asumir una presunción étnica diferencialista como la “negritud”.

Por su parte, en cuanto a los procesos de socialización familiar, las categorías de Clase y de Género son centrales, mientras que lo racial aparece como parte de esos procesos sin conformar una preocupación explícita de los mismos. En este trabajo se hizo la distinción sobre dimensiones en los procesos de socialización. A partir de allí, se sostiene que tanto la Clase como el Género hacen parte de la dimensión explícita de esos procesos de socialización mientras que la raza y los aspectos ligados a lo racial conforman la dimensión implícita. Esto significa que en materia de discursos e interacciones verbales, en las familias existe un conjunto de mecanismos claros para socializar la importancia de la Clase y el Género de modo que hay ciertas normatividades identificables que apuntan a la aprensión de los roles de género y a la distinción de clase. Lo anterior indica que en ese contexto, estas categorías son principales y derivan en un cuerpo de normas y principios familiar que se socializan abiertamente; la clase-estatus social y el género son categorías que entrañan distinción social y comportamiento social elementos especialmente relevantes para el contexto local del Ciruelo, donde el abolengo familiar y el comportamiento social son marcas de prestigio. En contraste, lo racial como categoría, no encuentra mecanismos discursivos tan claros y abiertos con la finalidad de inculcar algo respecto a lo “negro” o lo “afro” en la familia. Sin embargo, las relaciones entre los miembros de la familia presentan procesos de racializaciones en las que se evidencian valoraciones y representaciones sobre la idea de raza que articulan formas de trato y mecanismos de identificación basados en la apariencia como criterio de diferenciación. La apariencia se interpreta en términos raciales y se asocia de manera compleja con aspectos de Clase y estatus social.

En consecuencia, en las familias no existe ningún tipo de consciencia o preocupación que pretenda impulsar o promulgar valores sobre lo “afro” o sobre lo “negro” en términos

reivindicatorios. No se presentan en los mecanismos socializadores (el discurso y las prácticas) un cuerpo de normatividades o valores que busque inculcar aspectos de filiación étnica basada en la negritud, pese al incremento y la receptividad de las acciones de organizaciones civiles que trabajan el tema del reconocimiento y que tuvieron en el Ciruelo, una plataforma de acciones relativamente constante durante 21 años. El recuerdo de esas acciones en las familias, acciones encarnadas en la figura del Padre Glyn, forman parte del registro del folclor y de lo anecdótico sin derivan en un procesos de reflexión consistente sobre lo “afro” aún.

Dentro de los procesos de socialización en las familias y en las localidades como el Ciruelo, este proceso de reconstrucción étnica que afianza lo “negro” como un rasgo cultural no tiene emulaciones. La asunción de “origen africano” de expresiones culturales y aspectos sociales de las comunidades como el Ciruelo, según los discursos de las organizaciones civiles, no tiene repercusiones concretas en materia de socialización familiar. Sin embargo, se presentan racializaciones que pueden resultar en racismos o no, respecto a las apreciaciones estigmatizantes sobre “lo negro” como categoría racial. En ese sentido, existe un silencio relativo respecto de señalar lo “negro” en la familia, puesto que conforma una especie de tabú y censura social en la medida que deriva en formas de racismo y muchas veces es interpretado de ese modo por miembros de las familias. Ese silencio contrasta con la alusiones abiertas a esos mismos aspectos en el marco de las fiestas del pueblo, donde los elementos raciales se manifiestan ligados a valores negativos (en el caso de la festividad de la reina de los charros, donde la “blancura” de la soberana es muestra de la jerarquía e implícitos raciales en relación con la belleza y la clase) y positivos (cuando se trata del ambiente festivo de la fiesta de los Santos Difuntos, donde lo “negro” se celebra y circulan abiertamente estereotipos sobre ello).

En concordancia con lo anterior, resulta problemático afirmar que tanto el Ciruelo como sus familias son: un pueblo negro con familias negras. La tensión entre la representación de la negritud y la asunción de esta, muestra que tanto a nivel intra como exo familiar (el espacio del pueblo) las identificaciones entrañan relaciones de poder que atraviesan la Clase, el estatus y las valoraciones sobre ideas raciales estigmatizantes sobre lo “negro”. En consecuencia, en las familias, por ejemplo, la realidad del mestizaje es vista/leída en términos socioraciales en la medida que en una misma familia hay personas que se asumen como

negros, no-negros, morenos, güero o indígenas. Esas identificaciones derivan en un sistema de interacciones entre los miembros de las familias donde la dimensión racial articula relaciones personales e interpersonales escenificadas en la afectividad, la belleza, la apariencia y la procedencia social (la clase) como elementos imbricados que pueden generar desigualdades y discriminaciones. De modo que, existe en las socializaciones locales a nivel familiar y exo-familiar un conjunto de apreciaciones de carácter racializado alrededor de lo negro, lo indígena y lo mestizo-blanco, que devienen en muchos casos, en reproducciones del racismo lo que impide que el pueblo acepte abiertamente y sin problemas el rotulo identitario de “pueblo negro”, una categoría administrativa y política reciente. En vez de ello, a nivel de los contextos cotidianos de identificación se trata de un pueblo con gente “negra”.

Ahora bien, en cuanto a las relaciones raciales y las formas de racializaciones-etnizaciones que se manifiestan en el pueblo y las familias, así como las particulares de la clase y el género como categorías principales en las socializaciones se puede concluir que tanto Raza, Clase y Género son elementos íntimamente imbricados en este contexto tanto que a veces no se pueden establecer las fronteras y los límites de una u otra categoría. La dimensión racial de las relaciones sociales en el pueblo y las familias deriva en formas de racializaciones y etnizaciones que no sólo son relevantes en materia de identidad e identificación, sino también en las concepciones de Clase-Estatus social y de Género. La yuxtaposición de nociones raciales con tendencias biologicistas –en la medida que se focalizan cuestiones como la apariencia y el fenotipo; en particular el color de la piel y las formas del cabello- y aspectos de clase-estatus, roles de género y sexualidades, implica que aunque lo racial no sea la categoría más importante en los procesos de socialización, constituya una especie de trasfondo que atraviesa u orienta en cierto modo muchas de las dinámicas y relaciones sociales de la localidad.

Para el caso de las sexualidades masculinas y femeninas en relación con la raza, las representaciones estereotipadas y el conjunto de valoraciones construidas histórica y socialmente alrededor de las personas afrodescendientes, determina y fija identidades de género estáticas que implican la adjudicación tanto de una heterosexualidad indiscutible como de una propensión a la fogosidad y el ímpetu sexual como características “naturales y heredadas racialmente” de las personas “negras”. En razón de ello, la mujer afrodescendiente se convierte en un objeto sexual reforzado por las imputaciones raciales y de etnicidad. El

hombre se convierte en el ícono de la sexualidad extremadamente viril e irrefutablemente heterosexual, negando otras formas de sexualidad diversa como la homosexualidad-bisexualidad. Respecto a esto último, la figura del hombre negro homosexual se diversifica representando paralelamente el icono de una sexualidad vigorosa y “perversa” –para el caso del Mayate- o de una “degradación” de la sexualidad “negra” masculina –cuando se trata del “puto”-.

Algunas líneas de exploración y análisis que este trabajo ha dejado de lado y en las que es menester profundizar tienen que ver con las implicaciones etnográficas que tiene estudiar fiestas y como las mismas pueden constituirse en una plataforma para analizar jerarquías raciales y procesos de racialización en poblaciones afrodescendiente de la Costa Chica. Aunque se señaló que en las fiestas del pueblo, había implícitos raciales que infravaloraban o exaltaban lo negro de acuerdo a la lógica de lo racializado y lo etnizado.

Así mismo, se puede profundizar en la manera cómo las formaciones raciales adoptaron particularidades para el contexto regional de la costa Chica, examinando a profundidad cómo desde la historicidad de los procesos, las formaciones raciales derivaron en el énfasis; por un lado, de aspectos biologicistas de las creencias raciales y, por el otro, en recalcar elementos de Clase-estatus social, posición social y abolengo en relación con el “estatus-racial” constituido a partir de la apreciación de la belleza y de aspectos culturales.

Otra vía analítica que abre este trabajo es la manera en que mediante procesos de socialización se inculca la idea de belleza teniendo en cuenta que los referentes estéticos “negros” hacen parte de un nivel intermedio entre lo Blanco-mestizo, ubicado en una posición superior, y lo indígena situado en el peldaño inferior de la jerarquía estética. A partir de ahí examinar si esa conformación estética tiene implicaciones claras en el acceso o no a ciertos recursos sociales y simbólicos en el contexto del pueblo y de la región.

Por último, a este trabajo le hizo falta profundizar en la relación entre la conformación de las elites de poder y cacicazgos locales y el modo como se dan relaciones raciales en esas familias de élites que concentran el poder y presentan un patrimonio económico y social considerable. Por limitaciones de tiempo y aspectos de familiaridad y cercanía con esos espacios no pude adentrarme a las familias “ricas” y poderosas del pueblo para ver qué relevancia o no tienen los aspectos raciales en ellas. De manera más general, hizo falta

profundizar en la conformación de sistemas políticos e institucionales de la región para examinar en qué medida la dimensión racial hace parte de esos sistemas y cómo se vivencia y circula el racismo a través de las políticas, programas y relaciones de las instituciones estatales y sociales en la región con las poblaciones negras.

BIBLIOGRAFÍA DE TESIS

Aguirre, Beltrán, Gonzalo (1946) *la población negra en México, 1519 - 1810*. México D.F., ediciones Fuente Cultural.

_____ (1985) Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México, FCE (1958)

_____ (1994) *El negro esclavo en Nueva España, la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México, FCE, INI, CIESAS.

_____ (1971) Bailes de negros. Desacatos num , otoño, CIESAS, 151-156.
Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900710>

Alfaro, Mara (2000) Diagnóstico socioeconómico del Parque Nacional de Chacahua y su entorno. CIESAS/SEMARNAP, México.

Alfaro, Mara y Gustavo Sánchez (coords.) (2002) *Chacahua: Reflejos de un parque*. Plaza y Valdés.

Anson, Luis María (1971) *La negritud*, ediciones de la revista Occidente por ediciones de editorial Castilla. Madrid.

Anouar Abdel-Malek (1975) *La reestructuración de la Teoría social y de la filosofía política*. Siglo XXI, México.

Arriagada, Irma A. (2009) "La diversidad y desigualdad en las familias latinoamericanas". En: *Revista Latinoamericana de estudios de familia*. Vol. 1 Enero-diciembre pp. 9-21.

Ayala, Castillo María del R. (2007) *Masculinidades en el campo*. *Ra-Xinhai*, septiembre-diciembre, Año/Vol. 3 Núm. 003. Universidad Autónoma Indígena de México. El fuerte, México. Pp. 739-771.

Avendaño V. Elia (2011) *Estudio sobre los derechos de los pueblos negros de México*. Serie de informes núm. 4. Programa México nación multicultural. UNAM. México.

Barr, Simone y Neville, Helen. *Examination of the link between parental racial socialization messages and racial ideology among black collage students*. En: *Journal of Black Psychology*. 2008; 34; 131

Balibar, Etine (1991) ¿Existe un neorracismo? En: Wallestain y Balibar (1991): *Raza, Nación y Clase: identidades ambiguas*. Editorial IEPALA, Madrid.

Barth, Fredrik (comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México.

- Bertaux, Daniel (1999) "El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades, Propositiones, No. 29, pp. 1-22.
- Beezley, William (2007) "¿Cómo fue que el negrito salvó a México de los Franceses; fuentes populares de la identidad nacional?". *Historia Mexicana*, Vol. LVII, Num. 2 Octubre-diciembre. Colegio de México. México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972) "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, Vol. IX, México, 1972.
- Bonniol, Jean-Luc (1990) "El color de los Hombres, principio de organización social. El caso Antillano". En Cunín, Elizabeth (ed.) (2010) *Textos en Diáspora, una antología sobre afrodescendientes en América*. Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.
- Bourdieu, Pierre (1994) "L'esprit de famille". *Raisons pratiques sur la théorie de l'action* Editions du Seuil. Traducción de María Rosa Neufeld., pps. 135-145
- Boudieu, Pierre y Ruiz de Elvira Hidalgo M. (1998) "La distinción: Criterios y bases sociales del Gusto". Tauro Editores.
- Campo, Luis (2005) *Caracterización étnica de los pueblos de negros en la Costa Chica de Oaxaca, una visión etnográfica*. En: Poblaciones y culturas de origen africano en México. María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.) Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- Castillo, Gómez, Amaranta Arcadia (2000) *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: Mixtecos, Mestizos y Afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*. ENAH: MEXICO D.F.
- Correa, Ethel (2005) *Problemas y retos para los estudios de la identidad en la población de origen africano de la Costa Chica de Oaxaca en México*. En: Poblaciones y culturas de origen africano en México. María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.) Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- Carreño Carlon J, (coord.) (1978) *México indigenista: INI, 30 años después, revisión crítica*. INI, México DF.
- Castellanos, Alicia (2000) Antropología y racismo en México. *Desacatos* , núm. 4 CIESAS: México.
- Castellanos, Alicia (2001) "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México". *Papeles de población*, abril-junio. Número 28. Universidad autónoma de México. Toluca: México. Pp. 163-179.
- Chivallov Christine (2002) "La diáspora negra de las Américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy". En Cunin Elizabeth (ed) (2008) *Textos en Diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

Collins, Patricia H (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment* (2a ed.). Nueva York: Routledge.

Combahee River Collective (1982). "A Black Feminist Statement", en Gloria. T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (Eds.), *But some of us are brave* (pp. 13-22). Old Westbury, NY: Feminist Press.

Crenshaw, Kimberlé W (1991) "*Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*". *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6., pp. 1241-1299.

Cunin, Elisabeth (2003) *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Arfo editores.

Cunin, Elisabeth (2008) "Textos en diáspora; una antología sobre afrodescendientes en América" Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

Cunin Elisabeth (2010) Wade, Peter (2010) Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe. Cunin, Elisabeth (coord.) Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

De León Pascal, Lourdes (2010) Hacia espacios de interculturalidad: dos décadas de estudios interdisciplinarios sobre socialización, aprendizaje y lenguaje infantil. En: socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios. Publicaciones de la casa Chata: Mexico, D.F.

De la cadena, Marisol (2000) *Indígenas Mestizos. Raza y cultura en el Cusco, Perú, 1919-1991*. Duke University Press.

De la Serna, Juan Manuel (1998) "La esclavitud africana en la Nueva España. Un balance historiográfico comparativo". En De la Serna, Juan Manuel (coord.), *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*. UNAM, México.

De León, Magdalena (1999) "Familia Nuclear y jefatura del Hogar: Acceso de la mujer a la tierra en las reformas agrarias". *Nómadas*, núm. 1, octubre, Universidad Central Colombia , pp. 64-77. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114277006>

De León Pascal, Lourdes (2010) Hacia espacios de interculturalidad: dos décadas de estudios interdisciplinarios sobre socialización, aprendizaje y lenguaje infantil. En: socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios. Publicaciones de la casa Chata: Mexico, D.F.

De Sousa Santos Boaventura (2009) *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO. pp 160-209.

Díaz, Pérez, María C. (2003) "Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la costa chica" CONACULTA, México D.F.

- Dietz, Gunther (2011) "Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad". *Revista de Antropología iberoamericana*, Vol. 6, Núm., 1. Enero-abril, pp. 3-26.
- Fernós, María Dolores. (1991) "La matrifocalidad, el matrimonio y la familia en el Caribe". *Revista de Ciencias sociales*. Vol. Xxx, núms. 1-2, enero-junio pp. 333-349.
- Flanet, Verónica (1977) *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*. Instituto Nacional Indigenista. Secretaría de Educación Pública. México.
- Flores Dávila, Julia Isabel (2006) *Afrodescendientes en México; reconocimiento y propuestas antidiscriminación*, 019, CONAPRED, Colección de Estudios.
- Foucault, Michael (2000) "El poder disciplinario o biopoder. Del poder de la soberanía al poder sobre la vida". En Foucault *Defender la sociedad*. Fondo de cultura económico. México.
- Geertz, Clifford (1995) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Goffmann, Erving [1963] (1995) *Estigma, la identidad deteriorada*. Sexta edición. Amorrortu editores: Buenos Aires.
- González, Blanca (1999) "Los estereotipos como factor de socialización de Género". En *Comunicar*, marzo-núm. 12. Andalucía: España.
- Gubrium.. J.E. y James A.Holstein, (1990) *What is Family?* , Mountain View, Cal., Mayfield Publishing Co,
- Guillaumin, Colette (1992) "Raza y Naturaleza. Sistema de las marcas. Idea de grupo natural y relaciones sociales". En Cunín Elizabeth (ed) (2010) *Textos en Diáspora, una antología sobre afrodescendientes en América*. Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.
- Guillaumin, Colette [1972] (2002). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Mouton Paris.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1975). *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Harris Marvin 1996 *Antropología Cultural*. Ed. Alianza editorial
- Hernández Aida, Sierra M. Teresa, Sieder Rachel (2013) *Justicias Indígenas y Estado; Violencias Contemporáneas*. CIESAS, FLACSO. México.
- Hernández, Jorge (coord.) (2007) *Ciudadanías diferenciales en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. Universidad Autónoma Benito Juárez, Siglo XXI, Oaxaca, México.

Herskovitz, Melville, J. (1958) *The Myth Of the negro Past*. Beacon Editors. Boston.

Hoffmann, Odile (1998) Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco); revisión de algunas nociones. Notas de Campo. Proyecto CIDSE- ORSTOM. Universidad del Valle: Facultad de Ciencias sociales y económicas.

Hoffmann, O. (2006). "Negros y Afrodescendientes en México; nuevas y viejas lecturas de un mundo olvidado". *Revista Mexicana de sociología*, 68(1), pp 115-117

Hoffman, Odile (2007) "De las tres razas al Mestizaje. Diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo "negro" en México (Veracruz - la Costa Chica)". *Diario de Campo*, Num. 42 marzo-abril. INAH. pp 98-109.

Hoffman, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.) (2007) "Las narrativas de la diferencia étnico- racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica". En *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. Publicaciones de la Casa Chata. México.

Hoffmann, Odile, 2008, "Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México", pp163-175 en Alicia Castellanos (ed.), *Racismo e Identidades. Sudáfrica y Afrodescendientes en las Américas*. México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa.

Lagarde, Marcela (1997) *Genero y feminismo, desarrollo humano y democracia*. Cuadernos Icabados. Horas y Horas editorial. España.

Lara, Gloria (2008) "Política, espacio y construcción social del poder local-regional en la Costa Chica de Oaxaca", CIESAS, México DF.

Lara, Gloria (2010) *Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)* en: Políticas e identidad. Afrodescendientes en México y América Central. Hoffmann Odile (Coord.) Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

Lara, Gloria (2012) *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa Chica de Oaxaca*. PRODICI-CONACULTA, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, Fundación Harp Helú. México.

Lewis, Lara (2000) Blacks, black indians, afromexicans: the dynamics of race, nation and identity in a Moreno Mexican Identity (Guerrero)

Lundgren, Nancy (1987) Socialization of children in Belize: Identity, race and power within the world political economy *ProQuest Dissertations and Theses*; 1987; ProQuest Dissertations & Theses: The Humanities and Social Sciences Collection.

Martínez Montiel, Luz María (1993) La cultura africana: tercera raíz. En Bonfil Batalla, Guillermo. *Simbiosis de la cultura. Los inmigrantes y su cultura en México*. CONACULTA.

_____ (1997) La Costa Chica y la tercera raíz, in pacífico sur. Una region

Memmi, Albert [1982] (1994) "Définitions dans Le Racisme." Gallimard, pp. 103-133 Traducción de Camila Pascal.

Moedano (1974) *Notas sobre el desarrollo sociopolítico de la población negra de la Costa Chica*, in *Primer coloquio de archeología y etnohistoria del Estado de Guerrero*, México, INAH/Gobierno del Estado de Guerrero.

Moedano (1997) “Los afroestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica, in *Pacífico Sur. Una región cultural?*”, México, CONACULTA.

Motta Sánchez, Arturo (2005) “¿Huellas batúes en el noreste de Oaxaca?”. En Velázquez María Elisa y Ethel Correa (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. INAH, México.

Motta, Sánchez Arturo (2006) “Tras la heteroidentificación. El movimiento “negro” costachiquense y su selección de marbetes étnicos”. En *Dimensión antropológica*, año 13 Vol. 38 septiembre/diciembre. México. pp. 115-150

OMI, Michael y WINANT Howard (1986) *Racial Formation in the United States: From the 1960 to 1980*. Nueva York: Routledge.

Palacio. V. María Cristina (2009) “Los cambios y transformaciones en las familia. Una paradoja entre lo sólido y lo líquido” En *Revista Latinoamericana de estudios de familia*. Vol. 1 Enero-diciembre, pp. 9-21

Park, Robert E. (1950) *Race and culture*. Glencoe III. The Free Press.

Park, Robert E. (1950) “The Nature of Race Relations”. En Thompson E.T. (ed.), *Race Relations and the Race Problem*, Durham: Duke University Press, pp. 3-45.

Petrus, A. (Coord.) (1998). *Pedagogía social*. Visor, Barcelona.

Quijano, Aníbal (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano.

Quijano, Anibal (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social” *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, núm. 2. Verano-Otoño, pp 370-371.

Restrepo, Eduardo (2004) *Teorías Contemporáneas de la etnicidad*; Stuar Hall Y Michael Faucault. Universidad del Cauca. Colombia.

Rinaudo, Christian (2008) “Más allá de la “identidad negra”: mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz”. En Cunín, Elizabeth (coord.) *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. Colección Africanía, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

Rivera Cusicanquia, Silvia (2010) *Ch'ixamakx otxiwa; una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: tinta limón pp. 53-76

Ruíz Serna, Daniel (2006) *Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente de Chilapa y negra del bajo Atrato*. Colección Monografías n. 37 Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, pp. 1- 35

Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>

SCOTT, J. W (1986) *El género, una categoría útil en el Análisis histórico*. James Armelag y Mary Nash (ed). *Historia y Género, las mujeres en la europa moderna y contemporáneas* . Ediciones Alfons. Valencia, España.

Teoría Sociológica (2001, 03 de Diciembre) descargado el 22 de Julio de 2012 de: [Http://www. Buenastareas.com/ensayos/3228113.html](http://www.Buenastareas.com/ensayos/3228113.html).

Tibón, Gutierre [1961] (1981) *Pinotepa Nacional: Mixtecos, negros y triques*. Posada, México.

Uprimny, Rodrigo (2011) “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina; tendencias y desafíos”. En Rodríguez Garavito, César (coord.) *El derecho en América latina; un mapa de pensamiento del siglo XXI*. Siglo XXI, editorial.

Van Dijk, Teun (2000) “El Discurso Como Interacción Social”. En Van Dijk, Teun *Estudios Del Discurso Introduccion Multidisciplinaria Vol 2* (2000) editorial Gedisa: Barcelona

_____ (2001) “Discurso y el racismo” e Van Dijk, Teun, *Persona y sociedad*. Universidad Alberto Hurtado Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales ILADES. Trad. Traducido por Christian Berger, Escuela de Psicología, Universidad Alberto Hurtado.

_____ (2005) “Ideología y análisis del Discurso”. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* CESA - FCES - Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 10. N 29 (Abril-Junio, 2005) pp. 9 - 36

Velázquez, María Elisa (coord.) (2007) “Africanos y afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”. *Suplemento núm. 42 del Diario de Campo*, INAH, marzo-abril.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (2005) (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. Serie Africanías 1, INAH, México.

Velázquez, María Elisa y Odile Hoffmann, (2007) “Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología”. *Diario de campo N°91*, marzo-bril, INAH, México, pp62-68,

Vinson III, Ben y Bobby Vaughn (2004) *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Trad. Clara García Ayluardo. México: Fondo de Cultura Económica / Centro de Investigación y Docencia Económicas. (Historia. Serie Herramientas para la Historia).

VIVEROS, Vigoya Mara 2001 “Masculinidades. Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia”, en Viveros Vigoya, Mara; Olavarría, José; Fuller, Norma (Comps.). *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

_____ 2003 “Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad”, en Tovar Rojas, Patricia (Edit.). *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

_____ (2009) La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En: *rev.latinoam.estud.fam*. Vol. 1, enero - diciembre, 2009. pp. 63 - 81 ISSN 2145 - 6445

Villalba, Patricio (2012) El y él: la convivencia y los sentimientos en la prostitución masculina en la ciudad de México. *TRAYECTORIAS AÑO 14, NÚM. 33-34 JULIO 2011-JUNIO 2012*. ISSN:2007-1205 pp. 115-130

Wade, Peter (2008) “Población negra y la cuestión identitaria en América Latina”, *Universitas Humanísticas. Enero-junio*. Núm. 065. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia PP. 117-137.

Wade, Peter, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.) 2008 , *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género

Wade, Peter (2010) “La presencia de “lo negro” en el mestizaje”. Cunin, Elizabeth (coord.) *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. Colección Africa, INAH, CEMN, UNAM, CIACC e IRD. México, DF.

Walsh, Catherine (ed) (2005) *Pensamiento crítico y matriz de-colonial, reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-yala. Quito, Mayo. 2005

Yrigoyen, Raquel (2011) “El horizonte del constitucionalismo pluralista; del multiculturalismo a la descolonización”. En Rodríguez Garavito, César *El derecho en América latina; un mapa de pensamiento del siglo XXI*. César Rodríguez Garavito (coord.) Siglo XXI, editorial.

Warman, Arturo y otros (1970) *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo. México.

Wallerstain (2006) “Análisis de Sistema-Mundo”. Editorial Siglo XIX. Pp. 1-75

