

Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado

ODILE HOFFMANN¹

Resumen: *Los estudios sobre las poblaciones negras mexicanas son escasos pero se han multiplicado desde hace algunos años, ofreciendo un campo de estudio relativamente poco explorado y problemático en muchos sentidos. Propongo aquí abordar los cuestionamientos teóricos y metodológicos relativos a la doble pregunta: ¿qué lugar ocupan hoy en día los estudios afromexicanistas en el debate intelectual sobre las poblaciones negras?, y ¿cómo emprender el análisis de este “grupo social”?*

Abstract: *Although there has been very little research on black Mexican populations, recent years have seen an increase in this type of studies, which in turn has revealed a relatively unexplored field of study that is problematic in many respects. On the basis of the literature reviewed to date, I propose dealing with the theoretical and methodological issues concerning the double question: What place do Afro-Mexican studies occupy in the intellectual debate on black populations? How could this “social group” be analyzed?*

Palabras clave: identidad negra, afromexicanos, multiculturalismo, etnicidad.

Key words: black identity, Afro-Mexicans, multi-culturalism, ethnicity.

Habría que preguntar ¿cómo pensar y hablar de las poblaciones negras contemporáneas en México? En el amplio espectro de las situaciones de “afrodescendientes” latinoamericanos, el caso mexicano resulta particularmente interesante, ya que los procesos de categorización aún no han sido cristalizados en este país, a diferencia de otros, como Colombia, en el que la existencia de un “grupo étnico negro” ya ha conseguido el consenso, tanto entre los sectores políticos y académicos como en la misma sociedad civil (aun si pueden y deben ser discutidos los límites y contenido del grupo en cuestión).

En México, es necesario comenzar preguntándose si el concepto de “eticidad” es el más adecuado para dar cuenta de las dinámicas iden-

¹ Dirigir correspondencia a CIESAS-IRD, Juárez 87, Tlalpan, CP 14000, México, D. F. Fax: 56 55 14 02. Correo electrónico <hoffmann@juarez.ciesas.edu.mx>. Agradezco a Anath Ariel de Vidas sus comentarios a la primera versión de este texto y las interesantes sugerencias ofrecidas.

titarias actuales de las poblaciones negras o morenas, y cuáles son los actores y los discursos que lo utilizan en ese sentido. En efecto, localmente, las poblaciones afromexicanas parecen estar menos interesadas en definir su “calidad étnica” que en denunciar la discriminación de la cual son objeto y reclamar el reconocimiento de su identidad “mexicana”, cuestionada con frecuencia por sus conciudadanos (Lewis, 2000). La reivindicación de su diferencia puede ser interpretada en términos de identidad colectiva más que étnica. Como lo señalaba Wachtel en otro contexto, el de las comunidades andinas, “no podemos ver etnicidad en todas partes” (Wachtel, 1992: 49) y es necesario evitar las confusiones que, bajo el término de “identidad”, tratan, en verdad, de cuestiones distintas (*cf.* también, sobre este tema de la confusión entre distintas dimensiones de la identidad, Wieviorka, 2004).

La combinación de estas problemáticas —identidad étnica o colectiva, dimensiones endógena y exógena de la identidad— sólo puede realizarse por medio del análisis de los espacios en los que se forjan y se exponen los procesos de construcción identitaria. El espacio se entiende aquí en su doble acepción: en tanto que escala o nivel de expresión identitaria (individual, de grupo o colectiva), y en tanto que lugar geográfico concreto alrededor del cual se organiza la identificación. No es lo mismo declararse “negro” frente al vecino que al investigador; tampoco es lo mismo hacerlo en el pueblo o en la ciudad vecina de la misma región y *a fortiori* en la capital. El análisis de los contextos —en particular de los institucionales— de la expresión identitaria, deberá, por lo tanto, tomar en cuenta esta dimensión espacial, lo que podrá ayudarnos a precisar, por ejemplo, las relaciones entre identidad colectiva e identidad étnica, o entre identidad y territorio.

Otra serie de cuestionamientos se relaciona con la manera en que son llevadas a cabo las investigaciones sobre este tema hoy en día y cómo se realizaron en el pasado. Una genealogía de los trabajos especializados en este campo permitirá identificar los antecedentes y las corrientes interpretativas que marcan todavía los enfoques actuales, explicitar sus debilidades y ventajas y, finalmente, plantear algunas pistas de investigación.

Por supuesto, estas dos series de interrogantes se entrecruzan. Propongo aquí, aprovechando la revisión de la bibliografía, abordar los cuestionamientos teóricos y metodológicos sin perder de vista mi doble objetivo, a saber: ¿qué lugar ocupan hoy en día los estudios afromexicanistas en el debate intelectual sobre las poblaciones negras?, por un

lado, y ¿cómo emprender el análisis de ese “grupo social”?, por el otro. El artículo está estructurado en tres partes. La primera señala los principales retos de la problemática afromexicanista. La segunda describe la genealogía de los estudios y subraya cierta tendencia al esencialismo, mientras la tercera analiza a los actores sociales y académicos que impulsan la etnicización en curso. Para concluir, exploro algunas vías posibles de investigación.

1. LAS POBLACIONES NEGRAS EN MÉXICO, ¿EL ESLABÓN PERDIDO?

La presencia y la importancia de las poblaciones negras en el subcontinente latinoamericano ya son reconocidas más allá del círculo de especialistas, y son objeto de debates nacionales e internacionales, tanto en la escena política como en el campo de la investigación. Los “afrodescendientes” —término empleado a partir de la Conferencia Internacional contra el Racismo y la Xenofobia (Durban, 2001) por las organizaciones negras para diferenciarse de los afroamericanos de Estados Unidos— son reconocidos en tanto que “comunidades étnicas” por los textos constitucionales en varios países que ponen en práctica medidas específicas para luchar contra la discriminación y promover la integración a partir del reconocimiento de las particularidades (por ejemplo, en Colombia, *cf.* Agudelo, 1999).

México participa en estos debates desde una posición singular. Aunque el Estado mexicano reconoce la naturaleza pluriétnica y multicultural del país (reforma constitucional de 1992), esto no desembocó en ninguna ley reglamentaria. Las opciones políticas del país, confirmadas en la década de 1990 (adhesión a la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico [OCDE], firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte [TLCAN]) no le permiten, o lo hacen con dificultad, elaborar leyes particulares en beneficio de grupos específicos —principalmente los indígenas—,² que contravendrían a los principios de liberalización de la circulación de bienes y de servicios (Hoffmann, 2001). A pesar de las movilizaciones políticas, demandas sociales, protestas y

² La población “indígena” es estimada entre 10.5% y 12.5% de la población total del país según los criterios utilizados y su combinación: uso de una lengua indígena o miembro de un hogar en el que el jefe de familia o su pareja hablen una lengua indígena (Serrano *et al.*, 2002).

de la insurrección neozapatista de 1994, las ambigüedades políticas persisten y el multiculturalismo enarbolado en el ámbito federal no se traduce en ninguna medida concreta.

Respecto de las poblaciones negras o de “origen africano”, México es todavía más ambiguo. Si bien la importancia de la esclavitud y de la presencia negra es un hecho histórico comprobado y bien documentado en las diferentes regiones del país, no sucede lo mismo con las poblaciones negras contemporáneas, cuya existencia en tanto que individuos, y más aún en tanto que grupo social, no es reconocida por ningún texto legal. Sin embargo, las instituciones culturales, ciertos investigadores y algunos militantes de la causa negra contribuyen a la construcción, a partir de puntos de vista que no concuerdan forzosamente, de un nuevo campo de estudios o de interpretaciones sobre las poblaciones negras en México. Quisiera explorar aquí las vías de esta reciente construcción intelectual y política, de este “renacimiento” de los estudios afro-mexicanistas,³ situándolo en su contexto institucional, político y social.

Algunas hipótesis centrales guiarán el análisis. La primera, en verdad ampliamente confirmada, consiste en plantear que en México el espectro identitario está completamente ocupado por la identidad nacional, por una parte, y las identidades indígenas, por la otra.⁴ Ésta simboliza la unidad del país, mientras que las segundas legitiman y organizan la diversidad cultural; la coherencia de las dos opciones queda asegurada por el discurso del mestizaje, antiguo (desde finales del siglo XIX), y renovado después de la Revolución de 1910-1920. El surgimiento de otras reivindicaciones identitarias en este contexto sólo podría considerarse como algo excepcional o exótico, y en poblaciones muy particulares por su origen (los chinos que llegaron de Filipinas en el siglo XVII, los japoneses que lo hicieron con el trabajo forzado, más recientemente los musulmanes, los coreanos, etcétera). Los estudios en torno a las poblaciones negras durante mucho tiempo se circunscribieron

³ Adopto el término afromexicano o afromexicanista, ya que comienza a tener consenso en México, de la misma manera en que se ha impuesto en otros países de América Latina (afrocolombiano, afrobrasileño, etcétera). El término de afrodescendientes es utilizado con poca frecuencia y refiere más directamente a los debates internacionales. Al contrario, el término “negro” no goza de ningún consenso, ni entre los investigadores ni entre las poblaciones, que a menudo no se reconocen como tales y prefieren utilizar las apelaciones regionales.

⁴ Incluso la versión “multicultural” de la nación después de la reforma constitucional de 1992, por medio de la cual el artículo 4 es modificado, enuncia que la nación mexicana tiene una composición pluricultural que proviene, en el origen, de sus pueblos indígenas.

a este esquema, haciendo del “negro” un ser históricamente situado —y desaparecido.

Con el despertar del interés por las poblaciones negras contemporáneas, se plantea la cuestión del marco conceptual que ha de adoptarse, y es aquí donde interviene mi segunda hipótesis: el desarrollo histórico de la población negra hace de México un caso específico en América Latina, para el cual no pueden aplicarse las interpretaciones más contemporáneas, o lo hacen con dificultad. Esto explicaría, en parte, la relativa pobreza teórica de las investigaciones realizadas en este campo, pero podría transformarse también en un poderoso estímulo si el dinamismo de los estudios prosigue y se acrecienta.

A diferencia de otros países de América Latina, en efecto, en México no existe un movimiento social de reivindicación identitaria negra que pudiera justificar un enfoque analítico en términos de movimiento social y político (Touraine, 1988). La población en cuestión es numéricamente minoritaria (unas decenas de miles por 100 millones de habitantes en México en el año 2000; más adelante hablaré sobre estas cifras) y políticamente inexistente. No encontramos demostraciones de prácticas culturales o religiosas que podrían dar cuenta de una “identidad afro” movilizable en el marco de intereses políticos, como puede suceder en Brasil o en Cuba (Argyriadis y Capone, 2004). No existen tampoco —salvo algunas excepciones mencionadas más adelante— medidas específicas alrededor de las cuales pudieran organizarse las reivindicaciones de grupos o colectivos “negros”, lo que hace difícil las interpretaciones ya clásicas en materia de construcción e instrumentalización identitarias: no existe objetivamente ningún interés —ni político, ni ideológico o material— en “ser” (volverse, decirse) negro. Si es que hay construcción de identidad, vendrá de otra parte. Ni el discurso oficial ni los actores políticos influyentes en el plano nacional utilizan alguna categorización particular para referirse a las poblaciones que se auto-definen como “morenas” o “afromestizas”.

Por su parte, las reflexiones posmodernas sobre la invención identitaria y la capacidad de los individuos para manejar sus identidades múltiples de manera relacional y situacional (Hall, 1994) se topan con que éstas sólo pueden expresarse si existen marcos legitimizantes de las mismas, de lo que precisamente carecen los “negros” mexicanos, quienes no ocupan ningún lugar en el tablero identitario nacional. Sin diálogo posible con un “otro” que les reconocería su propia alteridad y, en particular, con el Estado, los afromexicanos no poseen una frontera por

cruzar e integrarse eventualmente a las otras categorías identitarias disponibles (indígenas, mestizos, blancos). Permanecen en un espacio intermedio que asumen en tanto que “afromestizos” o “morenos”, y la mayoría de las veces en tanto que “mexicanos” (Lewis, 2000), es decir, en los dos casos, fuera de las categorizaciones étnicas en vigor.

Esta opción, sin embargo, permanece abierta en los dos extremos del espacio de vida, en contextos en los que “ser negro” puede llegar a ser algo pertinente y participar en las dinámicas sociales. En el plano local, en el que las diferencias se manejan de forma cotidiana o sin aparato conceptual específico, los “morenos” viven la experiencia del racismo y de la discriminación en los actos y las palabras más anodinos, así como en los más elaborados por parte del conjunto de sus vecinos no negros (Castillo, 2000). Esta experiencia de racismo compartida es el más seguro cimienta de una “identidad” —en el sentido de una vivencia idéntica—, al menos de una alteridad siempre recordada por sus interlocutores.⁵ Puede entonces dar lugar a una amplia gama de estrategias individuales para escapar del estigma (negación), revertirlo (afirmación) o ignorarlo (elusión). Los acercamientos desarrollados por Goffmann en términos de interacción, utilizados en particular por Cunin (2004) en Colombia en contextos similares, nos pueden ayudar a comprender las ambigüedades y contradicciones que caracterizan a menudo los posicionamientos identitarios de los afromestizos. Ambigüedades que prohíben hablar de una identidad evidente o “natural”, pero que, sin embargo, siempre hacen intervenir la dimensión “racial” de la diferencia.

En el otro extremo del espacio social, el escenario internacional propone, por su parte, categorías operacionales para pensar la identidad negra. Las redes de activismo afro, las agencias internacionales especializadas en la lucha contra el racismo o los textos sobre la esclavitud de la Organización de Naciones Unidas son diversas fuentes que aportan instrumentos legítimos de categorizaciones que no existen en el ámbito nacional. Una de las conceptualizaciones recientes es la de la diáspora, concepto cuyo uso sería legitimado por la desterritorialización originaria traumática y la posterior dispersión de las personas esclavizadas por todo el mundo y principalmente en América. Sin em-

⁵ Este racismo no se restringe, por supuesto, al campo de las interacciones interpersonales y concierne a la sociedad en su conjunto, hoy como ayer, como se ve, por ejemplo, en la etapa de la Revolución mexicana que refundó la identidad nacional sin poder “solucionar” la cuestión del racismo (Knight, 2004 [1990]).

bargo, no existe consenso al respecto (para una síntesis reciente sobre el tema, véase Chivallon, 2004). ¿Cuáles son los mitos fundadores que darían coherencia a una eventual “diáspora negra”? ¿Cuáles son sus instrumentos (rituales, por ejemplo) y sus medios de expresión? Sin adentrarnos en la polémica, digamos simplemente que la mayoría de las sociedades negras o afromestizas no comparten ese escenario globalizado, sino que, al contrario, se anclan en realidades extremadamente localizadas, territorializadas, enfrentadas a problemas de alianzas y rivalidades que condicionan su sobrevivencia material y espiritual. No obstante, la vía permanece abierta para un puñado de activistas que, aunque minoritarios, orientan de manera singular las representaciones colectivas al participar en los debates y movilizaciones internacionales. En lo inmediato, la noción de diáspora continúa siendo, por mucho, extraña a las poblaciones afromexicanas y ofrece difícilmente un marco teórico operacional.

Esta escueta revisión de la situación contemporánea de los afromexicanos puede resultar útil como preámbulo a nuestra siguiente argumentación: en América Latina, México puede presentarse como el “eslabón perdido”. El término proviene de un activista negro que expresaba de esa manera el hecho de que, según él, la especificidad de México (ausencia de categorización consensuada —endo y exógena— y de movimiento negro de reivindicación étnica) lo excluía de hecho de la agenda colectiva asumida por las redes afrointernacionales. Sin embargo, en los niveles micro y macro se pueden encontrar fuentes de identificación “negra”, eventualmente movilizables por medio de una etnogénesis que ya se vislumbra. Aunque hoy en día sería venturoso hablar de una “etnicidad negra” en México, no se puede negar la existencia de una alteridad vivida y de expresiones de identidades colectivas asumidas por los “afromestizos”.

Las particularidades de la situación mexicana contemporánea provienen, en gran medida, de la historia del poblamiento negro. Al igual que en el resto de América Latina, las poblaciones negras son descendientes de individuos que llegaron a México como esclavos. Eran empleados en numerosos sectores, a veces concentrados por región (minas, plantaciones de azúcar, ganadería), pero, más a menudo, dispersos en prácticamente todas las regiones del país, tanto en el campo como en la ciudad (artesanía, empleos domésticos, obreros) (Martínez Montiel, 1994). Durante el periodo colonial experimentaron la historia clásica y dramática de resistencias, revueltas, fugas y construcciones de

palenques,⁶ en particular en las regiones de plantaciones como Veracruz donde la esclavitud persistió hasta el siglo XIX (Naveda, 1987; Carroll, 1991). En el resto del país, desde principios del siglo XVIII y a partir de la recuperación demográfica indígena, el arribo de esclavos (Aguirre Beltrán, 1972: 85) disminuyó y el mestizaje se acentuó, sobre todo, pero no únicamente, con los(as) indígenas, con los cuales compartían la condición de subordinados frente a los españoles, criollos y mestizos. El fin “precoz” de la importación de esclavos negros tuvo como consecuencias principales la intensificación del mestizaje y la rápida disminución del porcentaje de esclavos entre la población negra, dos rasgos que marcan la especificidad de las poblaciones negras de México en relación con las de otros países de América Latina.⁷ En el momento de la abolición de la esclavitud (prohibida una primera vez en 1810, abolida en 1817, pero cuyo último decreto de abolición fue firmado por Vicente Guerrero en 1829),⁸ las poblaciones negras (*negros*, *pardos* y *mulatos* en los censos) de México ya eran en gran medida mestizas y estaban compuestas de campesinos, obreros y artesanos “libres” (como podían serlo las clases pobres del siglo XVIII, por lo general sometidas a mecanismos feroces de dominación capitalista, clientelismo o paternalismo).⁹

Pero los fenómenos están repartidos de manera desigual y dan lugar a dispositivos sociogeográficos particulares. En ciertas regiones en las

⁶ La rebelión de Yanga (principios del siglo XVII) y, sobre todo, la de 1735 en la región de Córdoba (Veracruz) desembocaron en la formación de palenques, “pueblos de negros libres”. El primero fue fundado en 1640 bajo el nombre de San Lorenzo de los Negros (hoy llamado Yanga), seguido, un siglo después, por el pueblo de Nuestra Señora de Amapa (Naveda, 1987).

⁷ Durante el censo de 1777, un cura daba cuenta de las dificultades encontradas para precisar la “casta” de las personas y señalaba que en su parroquia “no se ha formado un Padrón para solos españoles, otro separado para solos mestizos, otro para mulatos, y otro para indios porque de todas las castas viven en la Ciudad, y en una misma familia se que el Marido es de una, la Mujer de otra, y los hijos de otras” (citado por Sánchez Santiró, 2003: 41).

⁸ Es decir, mucho antes de las emancipaciones francesa (la definitiva en 1848), la colombiana (1851), en Estados Unidos (1865), en Cuba (1886) y en Brasil (1888).

⁹ Ciertos clichés persisten pero no corresponden a las evidencias históricas. Uno de ellos consiste en pensar en una repartición estricta de la presencia negra en México, reducida solamente a las costas atlántica (Veracruz-Tabasco) y del Pacífico (Costa Chica de Guerrero y Oaxaca). Como ya lo dijimos, la población negra estuvo al inicio presente en el conjunto del territorio nacional, y ciertas regiones tradicionalmente catalogadas de “blancas” o “criollas”, como Jalisco o el norte del país, contaron con la presencia de una importante población negra en el siglo XVII (Becerra, 2002; Nájera, 2002), desaparecida hoy en día y, en efecto, “diluida” por el mestizaje.

que el mestizaje es tardío y la proporción de negros es mayor, existen identidades regionales particulares que integran y recuerdan los orígenes negros sin reducirse a ellos: *jarochos* en Veracruz, *guaches* en las tierras calientes de Morelia, *mascosos* en Coahuila. En otros lados la frecuencia de fenotipos negros (color de piel, tipo de cabello) puede ser importante sin haber dado lugar (¿por el momento?) a construcciones identitarias particulares. La única excepción concierne, sin duda, a la Costa Chica (costa del Pacífico de Guerrero-Oaxaca), región “multiétnica” en la que cohabitan grupos indígenas, morenos y mestizos que se autoidentifican como tales (Pépin Lehalleur, 2003; Campos, 1999; Neff, 1986).¹⁰ La población total puede contarse en algunas decenas de miles de personas (a diferencia de los indígenas, no existe ningún censo específico de las poblaciones negras). Es en esta región donde se expresan —y se estudian— las principales reivindicaciones negras en la actualidad en México. Es también la región en que se elaboró el primer estudio etnográfico sobre las poblaciones negras en México (Aguirre Beltrán, 1958).

2. EL DISPOSITIVO CIENTÍFICO E INSTITUCIONAL

Genealogía

El iniciador de los estudios afromexicanistas es, sin duda, Gonzalo Aguirre Beltrán. Médico de origen, Aguirre Beltrán ya era antropólogo cuando Manuel Gamio, jefe del Departamento de Demografía en la Secretaría de Gobernación, le encomendó un estudio sobre la población negra en México, en 1942. El resultado es un destacado trabajo histórico que por primera vez retraza con detalle, apoyándose en fuentes de archivo, los orígenes y la amplitud del tráfico esclavista, los ritmos de llegada y de repartición de los esclavos, los sectores de trabajo y los procesos de mestizaje, para en sus conclusiones destacar la importancia del aporte de las poblaciones de origen africano a la cultura y a la historia mexicana (Aguirre Beltrán, [1946, 1972]). Algunos años después, luego de una estadía en Estados Unidos en la que estudió con Herskovits, Gonzalo Aguirre Beltrán realizó el primer estudio etnográfico dedicado a poblaciones negras, en el pueblo de Cuajinicuilapa, situado en la costa

¹⁰ Se trata aquí, por lo tanto, de categorías de uso, como se verá más adelante.

de Guerrero (publicado en 1958). La Costa Chica, en aquel entonces todavía aislada geográficamente (la ruta panamericana fue terminada después de la década de 1960) y habitada principalmente por poblaciones poco mestizadas, destaca según el autor como el último testimonio de una población negra en vías de desaparición por causa del mestizaje. Si Aguirre Beltrán habla de “negros” y acuña la noción de “afromestizo” a propósito de éstos,¹¹ es para recalcar mejor el carácter excepcional y reafirmar su tesis de la integración de los “negros y sus mezclas” a la sociedad nacional mexicana.¹²

Para este autor, la integración se fundaría en dos procesos que distinguen a los negros de los otros grupos subordinados, en este caso, los indígenas. Por un lado, los rasgos culturales de los negros no serían lo suficientemente distintivos como para servir de instrumento de identificación étnica; los rasgos raciales, por su parte, habrían desaparecido rápidamente a causa del repetido mestizaje. Al final de la época colonial no era posible asentar discriminaciones en esas tenues diferencias. Por lo tanto, no existe para las poblaciones negras y mulatas un soporte sólido para la constitución o el mantenimiento de grupos separados (Aguirre Beltrán, 1972: 287). Por otra parte, en la sociedad colonial, el sistema de castas asignaba un lugar subordinado —pero reconocido— a los indígenas, que permanecieron en un mundo separado durante los primeros tiempos de la sociedad nacional, después de la Independencia. Al contrario, la población afroestiza y mestiza, sin lugar reconocido por el sistema colonial, pasó a ser la base del nuevo sistema independiente que pretendía apoyarse en una población “nacional” y necesitaba para construirse de esta masa, antes marginalizada, pero no constituida en casta (Aguirre Beltrán, 1972: 291). De esta manera, mecanismos político-estructurales y socioculturales habrían convergido hacia una integración casi completa de las poblaciones negras y mulatas a la sociedad nacional, y su consecuente desaparición como grupo específico en el seno de la sociedad contemporánea. Señalemos que en esos análisis, Aguirre Beltrán sostiene que las diferencias étnicas se crean y se transforman en relaciones de poder, tanto para los negros como

¹¹ “Es indudable también que en la hibridación el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en al actualidad, predominantemente negro, es decir, un afroestizo” (Aguirre Beltrán, 1989: 65).

¹² En la introducción a su trabajo etnográfico, Aguirre Beltrán reafirma el caso excepcional de la Costa Chica al recordar que en México “no existe ya el negro como grupo diferenciado” (Aguirre Beltrán, 1989: 7).

para los indios, con lo que emprende un enfoque anti-esencialista precursor, que sin embargo no tendrá émulos y que permanecerá por largo tiempo desapercibido.

La tesis de la integración obtuvo tal éxito que bloqueó durante mucho tiempo cualquier estudio sobre las poblaciones negras contemporáneas, juzgadas “poco auténticas” y condenadas, de todas formas, a desaparecer rápidamente. Es necesario precisar que en la misma época (1940-1960), la antropología mexicana se concentra en el estudio de los grupos indígenas bajo el doble impacto de la política pública indigenista¹³ y del desarrollo teórico y metodológico debido a varios investigadores mexicanos y extranjeros que sentaron las bases de la reflexión antropológica nacional. Este desarrollo de la disciplina se da a partir de estudios de caso realizados en regiones indígenas (Aguirre Beltrán, prólogo a la edición de 1972 de su trabajo “La población negra en México”).

Este déficit de legitimidad que hasta hoy pesa sobre la etnografía afromexicanista, afecta menos al campo de la investigación histórica que continúa desarrollándose. Ésta ha encontrado relevos y se prosigue en la actualidad en varias universidades de provincia,¹⁴ en el Colegio de México,¹⁵ en el Instituto Mora¹⁶ y, en particular, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), con el seminario especializado sobre los “Estudios de las poblaciones de origen africano”. Encontramos en los términos utilizados la referencia explícita al pasado, que mantiene a los sujetos de investigación en su identidad de origen, esclavizada y definitivamente “otra”. Estos estudios circunscriben con precisión las condiciones regionales de la esclavitud (Palmer, 1993; Naveda, 1987; Chávez, 1995; Guevara, 1994; Herrera Casasús, 1994) pero también se interesan en los modos de vida de ciertos grupos (las mujeres negras en México, Velásquez, 1994), a las creencias (trabajos sobre la Inquisición, Alberro, 1988; Castañón, 2002) y en general al aporte de la “cultura afroamericana” a la cultura nacional (Martínez Montiel, 1993a, 1993b y 1994).¹⁷ En todo caso, el interés por un enfoque histórico de las pobla-

¹³ Con la creación, en particular, del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948.

¹⁴ En particular en los estados de Guanajuato y de Veracruz.

¹⁵ Centro de Estudios sobre Asia y África, Colegio de México.

¹⁶ Grupo de Investigación sobre el Caribe.

¹⁷ Se trata sólo de algunas referencias indicativas, pues el *corpus* ya se ha vuelto tan imponente que es imposible citar a los autores de manera exhaustiva, *cf.* las bibliografías citadas más adelante.

ciones negras nunca se ha desdicho, al igual que aquel por los estudios del “folclor” (música, danza, tradición oral, *cf.* Gutiérrez, 1988) que encuentran en Gabriel Moedano (1997) su más ilustre especialista.

En antropología, no obstante, el trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre este tema no tuvo seguidores, a pesar de que su obra global marca la disciplina al innovar en los planos teórico y temático. Él mismo asumió, en la dirección del Instituto Nacional Indigenista y más tarde en el CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), un papel de primer plano en el desarrollo de la antropología mexicana. No fue sino hasta la década de 1980 que otro antropólogo de renombre, Guillermo Bonfil Batalla, le dio un nuevo impulso a la investigación antropológica con la creación del programa “La tercera raíz”, en el seno de la Dirección General de Culturas Populares (DGCP, en la actualidad adscrita al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Conaculta). Dirigido por Luz María Martínez Montiel (*cf.* Martínez Montiel, 1993b, en un libro coordinado por Bonfil), el programa tiene como objetivo el reconocimiento del aporte de las poblaciones de origen africano a la cultura nacional (danza, música, cocina, literatura oral) y permite la realización de numerosas investigaciones puntuales y publicaciones sobre estos temas, de encuentros nacionales e internacionales y, finalmente, de debates a veces innovadores. Legítima el enfoque etnográfico en las esferas científicas e institucionales, y, sobre todo, inserta este campo de investigaciones en un marco internacional. En efecto, México participó de esta manera en el programa de la UNESCO titulado “La ruta del esclavo” que promovió durante una década encuentros y publicaciones conjuntas entre países de África y de América Latina. La representante de México era Luz María Martínez Montiel, y el de Colombia, Jaime Arocha, dos antropólogos que representan en sus países el renacimiento de los estudios afroamericanistas contemporáneos y que siguen un enfoque en términos de “raíces africanas” de las culturas negras latinoamericanas.

Ya no es posible ignorar la producción científica especializada. Aunque todos los artículos inicien de manera infalible por quejarse de la falta de antecedentes, éstos existen. Es cierto que no es fácil encontrarlos, que a menudo son muy parciales en sus enfoques, a veces mal documentados y de todas formas menos numerosos que aquellos consagrados a los mundos indígenas, pero constituyen un *corpus* nada despreciable. Una primera revisión bibliográfica de G. Moedano (1992) y un trabajo en curso de Cristina Díaz (a partir de su tesis de licenciatura,

Díaz, 1994) registran casi mil títulos, y las tesis de maestría y doctorado en antropología se multiplican, dando testimonio de un verdadero interés de los estudiantes y de sus profesores por este tema.

La década de 1990 marcó una importante etapa en la evolución de los estudios afromexicanistas, hasta entonces limitados prácticamente a la investigación histórica y cultural. Pero los enfoques etnográficos actuales presentan todavía algunas debilidades que se explican, en parte, por su historia.

La tentación afrogenética y la imposible definición

La corriente afromexicanista no ha conseguido, hasta ahora, liberarse de cierto enfoque nominalista que implica, primero, determinar de “quién se habla” en términos de pertenencia étnica. Barabas y Bartolomé, en la segunda edición de su trabajo de síntesis *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, incluyen a los “afromexicanos” entre los “17 grupos étnicos de Oaxaca” (Barabas y Bartolomé, 1986). Esta posición se explica, en particular, por el hecho de que el estado de Oaxaca dispone de una legislación que reconoce, instituye y regula la diferencia étnica. En especial en el campo electoral, los textos validan las formas de elección de los presidentes municipales según los “usos y costumbres”, que pueden variar de un municipio a otro (a mano alzada, designación por el consejo de ancianos, con o sin participación de las mujeres y de los “extranjeros” del pueblo, etc., cf. Recondo, 2001). El “dispositivo étnico” ya construido y reconocido por las instituciones de este estado es, por lo tanto, más fácil de aplicar a las poblaciones negras. Sin embargo, y a diferencia de los grupos indígenas vecinos, no existe ningún instrumento de estimación y de descripción estadística del “grupo étnico afromestizo”. Los indicadores clásicos utilizados en México no funcionan (la lengua, la vestimenta, la organización social “tradicional”), y cada autor elabora como puede sus propios criterios diferenciadores, construidos la mayoría de las veces a partir del sentido común acorde con la situación que estudia. El investigador termina por adoptar las categorías usadas por sus interlocutores, la mayoría de las veces sin emprender una crítica previa profunda, y corren el riesgo de reproducir y transmitir los estereotipos de la diferencia —o de la indiferencia. Así es cómo vemos “al negro” enfrentarse de manera

violenta “al indígena” de la Costa Chica (Flanet, 1977), una visión recurrente¹⁸ —entre otras— hasta el día de hoy y que, en especial por el uso del singular (el negro), expresa muy bien la naturaleza estereotipada de estas representaciones.

De hecho, no existe ningún consenso en lo referente a la definición de los afroestizos en tanto que “grupo étnico”, y menos sobre sus eventuales fronteras. Éstas son constantemente renegociadas según los contextos de alteridad y difieren de una localidad a la otra, de un periodo al otro, en función de las alianzas y de las tensiones políticas, económicas o sociales del momento. El modelo barthiano es eficaz para circunscribir esos movimientos de fronteras, pero es inoperante dentro de una óptica de “definición” de grupo étnico, para la cual no ha sido pensado (Barth, 1995). Por su parte, el modelo de interpretación en términos de “relaciones interétnicas” sólo puede funcionar —con dificultad— con base en monografías, única manera de describir cómo se generan y se interpretan de manera local las diferencias: en tal lugar entre negros e indígenas, en tal otro entre blancos y afroindígenas, en otro más entre los tres grupos presentes, etcétera (Cervantes Delgado, 1984). Lógicamente, la validez de tal enfoque disminuye en proporción directa con la pretensión a la generalización o a la teorización. ¿Cómo concebir, en efecto, “lo interétnico” sin, primero, aislar los “grupos étnicos”, cuestión que, precisamente, todavía se encuentra —por desgracia— al centro de los debates y polémicas? Es ahí donde queda expuesto con más claridad el *impasse* teórico que bloquea a muchos investigadores: mientras la antropología mexicana siga intentando definir los límites de un eventual “grupo afroestizo” (o afromexicano), será incapaz de comprender el proceso de construcción y desconstrucción permanente de esta identidad social volátil, incierta y, sin embargo, activa en el campo social.

El enfoque etnográfico que podría evitar ese sesgo no ha logrado “descentrarse” de la problemática etnicizante. Quizás se deba en parte a que los trabajos etnográficos son, en su mayoría, obra de estudiantes que están dando sus primeros pasos en la antropología. Son los únicos que invierten el tiempo de observación necesario y dan cuenta de sus trabajos en tesis de licenciatura o de maestría, más o menos bien

¹⁸ Aguirre Beltrán menciona a menudo el “ethos violento” de los negros de la Costa Chica (Aguirre Beltrán, 1989).

documentadas y rara vez publicadas. La mayoría toma como referencia los trabajos de Aguirre Beltrán, cuyas descripciones etnográficas (realizadas, recordémoslo, hace más de medio siglo) subrayan los rastros de africanidad en la manera de caminar, de construir su casa o de cargar a los hijos, por ejemplo, pero también en ciertos rituales de curación y creencias religiosas (Aguirre Beltrán, 1989). Frente a un escaso contrapeso teórico, la influencia del maestro se vuelve aún más grande: los estudiantes —y sus profesores— conocen poco la bibliografía internacional en torno a las poblaciones negras contemporáneas. Pero el problema mayor consiste en que las descripciones actuales están muchas veces descontextualizadas (Martínez Maranto, 1994; Cruz *et al.*, 1989), al contrario de las de Aguirre Beltrán que preconizaba una visión política de la diferencia, inscrita con claridad en las relaciones de dominación que él analizaba con fineza (Aguirre Beltrán, 1972 y 1989).

El interés de esta línea de trabajo consiste, no obstante, en haber aportado documentación actualizada. Sus límites se encuentran en el plano teórico, con un doble “desliz”: en el momento de catalogar ciertas prácticas como “negras”, incluso “africanas”, y al asimilar ciertas prácticas, o un conjunto de prácticas, a una identidad colectiva arbitrariamente llamada “negra” por el investigador.

En el primer caso, la catalogación de una práctica dada remite al registro de la autenticación, por el especialista que es el etnólogo, de un origen supuestamente “africano” que relega a un segundo plano las influencias europeas o mesoamericanas, según un mecanismo de exclusión que parecería hacer caso omiso de las mezclas culturales particularmente intensas desde hace varios siglos. La construcción intelectual que fundamenta esas interpretaciones “afrogenéticas” (Arocha, 1999) pretende compensar décadas y siglos de desconocimiento de las “especificidades” negras, interpretado como racismo institucional y social contra el cual habría que luchar y que proviene, en gran medida, de la dificultad para pensar el mestizaje. Se le concibe como una negación de las culturas “originales”, lo que provoca, en contraposición y por facilidad, legitimar sólo los “orígenes”, en detrimento de una conceptualización más abierta, dialéctica y dinámica de las interacciones culturales (Grusinzi, 1999). Esta dificultad hay que relacionarla, por supuesto, con la historia del pensamiento sobre el mestizaje en México que, desde el siglo XIX y principios del XX, veía en “la raza cósmica” (Vasconcelos, 1958) al hombre del futuro, liberado de sus atavismos culturales considerados como obstáculos para el desarrollo y la construc-

ción nacional. Retomada por la ideología posrevolucionaria y después por el indigenismo oficial que preconizaba la asimilación y la integración de los indígenas,¹⁹ criticada en la actualidad por su eurocentrismo y su racismo latente, esta concepción del mestizaje no ha sido actualizada. Fue más bien sustituida a finales del siglo XX por una visión etnicizante de las relaciones sociopolíticas vinculada, por un lado, con el reconocimiento del carácter multicultural y pluriétnico de la nación y, por el otro, con las movilizaciones sociales y políticas de las últimas décadas. Los grupos indígenas, en particular, reivindican ahora su acceso a los derechos y a la participación ciudadana sobre la base de sus identidades étnicas. La conceptualización de la situación afromexicana copia así un modelo construido en otras esferas.

Una excepción importante dentro de esta tendencia particularista y excluyente concierne a la región sureña de Veracruz, conceptualizada por García de León como “el Caribe afroandaluz”. El autor insiste de esta manera en la inextricable mezcla de influencias caribeñas (en particular cubanas, a finales del siglo XIX y en inicios del XX), del aporte africano y el de los colonos europeos de origen español (García de León, 1992 y 1993).²⁰ Como bien lo demuestran los trabajos de algunos universitarios (Alcántara, 2002), la música, la danza, la gastronomía y otras expresiones culturales dan cuenta de esa herencia compleja que no puede atribuirse en particular a ninguno de los lejanos predecesores. Lejos de los esquemas reductores de la interpretación afrogenética, estos investigadores ponen de relieve la creatividad cultural y social de tales sociedades regionales que de ninguna manera se presentan como “negras”, aunque sí reivindican influencias claramente africanas.

El segundo desliz teórico concierne al paso del singular al colectivo, con la asimilación de elementos diversificados a un conjunto construido y significativo en el plano identitario. En el sur de Veracruz, en la Costa Chica o en las tierras calientes del Balsas, nadie puede negar el origen africano de tal o tal rasgo, conjugado con otro de clara índole mesoamericana o europea, en configuraciones que resultan efectivamente

¹⁹ Sobre este tema del racismo y de las teorías del mestizaje en los pensamientos revolucionarios y sus antecedentes, véase el artículo ya citado de Alan Knight (1990), recientemente traducido al español (2004). Sin embargo, el texto no trata del caso de las poblaciones negras y se enfoca en las relaciones hacia los indígenas.

²⁰ Después de la conquista los indígenas fueron rápidamente diezmos en estas regiones y sólo quedaron algunos en los enclaves montañoses de Santa Marta y en las llanuras de Playa Vicente.

muy distintas a las de los vecinos. Cualquiera puede constatar, también, la presencia de fenotipos claramente “negros” o de prácticas gestuales, ya sea en la danza o en la cotidianidad, que marcan la diferencia con las regiones indias y mestizas del altiplano, por ejemplo. Sin embargo, hasta ahora, no se ha comprobado que esta suma de elementos distintivos constituya el fundamento de una alteridad colectivamente construida y asumida. Las identidades regionales integran dichos elementos y muchos otros que no son específicamente de “origen africano”: la historia compartida, el tipo de jerarquía socioeconómica, el papel de las élites, las alianzas y rivalidades interregionales, el medio ambiente y las condiciones materiales de la producción y reproducción, son algunos de los factores que concurren a la edificación de un “nosotros” regional, en la misma medida que las “particularidades culturales”, colocadas tan a menudo en primer plano. Los estudios acerca de las identidades regionales han demostrado hace tiempo que el campo cultural es significativo sólo si es reinterpretado de manera colectiva en un marco más amplio de relaciones sociales, políticas y económicas en el interior y hacia el exterior de la región (De la Peña, 1981; Lomnitz, 1995; Ávila, 1993).

En resumen, al enfoque etnográfico actual le cuesta desprenderse del sesgo de folclor y, a final de cuentas, esencialista, en el que encontró su justificación en sus orígenes, cuando había que “dar pruebas” de la presencia y de la pertinencia de las “particularidades” negras o de origen africano. Al asimilar la identidad al solo campo cultural, se “fabrica” identidad a partir de prácticas culturales (*cf.* las “culturas identitarias” de Agier, 2001), y se corre el riesgo de conducir a una visión simplificada y fragmentada de las sociedades regionales, mucho más complejas.

Sin embargo, algunas investigaciones recientes se inscriben en enfoques más contemporáneos. Al situar su reflexión en el debate en torno a la identidad nacional y los mitos de construcción identitaria, Laura Lewis descentra la problemática afromexicana y desmonta los mecanismos de pertenencia y de identificación múltiple y a menudo contradictoria, en el caso de la Costa Chica de Oaxaca (Lewis, 2000). Abre de esta manera la vía de otra antropología posible, junto a otros investigadores que, en la misma región, abordan la cuestión de la identidad a propósito del análisis del parentesco (Díaz, 2003), de los sistemas de producción (Quiroz, 1998), de la construcción histórica regional (Pépin Lehalleur, 2003; Delgado, 2002) o de los dispositivos políticos (Lara, 2003). Sin *a priori* ni búsqueda de una etnicidad patentada, estos autores incorporan

la problemática de la diferencia a un cuestionamiento más amplio acerca de las sociedades regionales y las dinámicas sociales.²¹ Así, se acercan a las orientaciones antes mencionadas a propósito de los trabajos históricos en Veracruz, cuya validez ha sido comprobada en estudios realizados en otras regiones afroamericanas (en el caso de Colombia, *cf.* Losonzczy, 2002; Cunin 2004). No son la etnicidad ni la pertenencia a un “grupo étnico” las que ordenan la vida social, sino más bien las prácticas que integran las diferencias identitarias en diferentes niveles y en configuraciones variables según los contextos y los intereses de los actores (en las esferas del parentesco, del ritual, de la producción, del juego político, etcétera). Presente en la vida cotidiana individual y colectiva, el parámetro identitario “negro” delinea contrastes y vecindades, sin llegar a levantar barreras o fronteras entre los grupos y, por lo tanto, ofrece pocos asideros a una conceptualización “multicultural” e “interétnica” de la sociedad. No obstante, es de esta manera que intentan presentarlo ciertas corrientes que se desarrollan actualmente en el terreno cultural, social o político.

3. LOS PORTADORES DE LA ETNICIZACIÓN

El papel de las instituciones²² resulta decisivo para entender el sesgo etnográfico particularizante. El programa “La tercera raíz”, que suscitó numerosas monografías, encuentra su razón de ser en el reconocimiento, y después la difusión de los rasgos culturales “específicos” y “distintivos” de los grupos de población negra y morena. Como si fuera necesario recuperar los siglos de negación en unos pocos años, ahora se quiere comprobar la existencia y la riqueza de una cultura distinta, a partir de la descripción de sus particularidades en el terreno de la música, la danza, el carnaval, la religiosidad, la gestualidad o la tradición oral, es decir, los campos del folclor en los que las tradiciones locales son objetivamente “diferentes” y susceptibles de descripción. De esta

²¹ Como lo señala Levine, el problema de la categorización no se plantea *a priori* sino al observar “cómo las categorías étnicas intervienen en tanto que componentes de la acción social y cultural” (Levine, 1999: 168).

²² En el plano federal y en los estados: Dirección General de Culturas Populares, Instituto Veracruzano de Cultura, Instituto Oaxaqueño de Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

manera, la música jarocho, en Veracruz, se redescubre “negra” e incluso africana, al igual que el son de artesa en la Costa Chica, el carnaval de Coyolillo y hasta el zapateado de Michoacán, cercano al de Jalisco. En lo sucesivo los eventos y los productos culturales (festivales, fiestas, conferencias, videos, discos compactos)²³ exhiben a “África” en sus programas, y participan en procesos de reconstrucción y de invención identitaria a veces sorprendentes por su rapidez y éxito. De esta manera, en la actualidad, los pueblos de Coyolillo (Martínez Maranto, 1994) y Yanga (Cruz *et al.*, 1990), en Veracruz, son presentados como “negros”, algo difícilmente concebible hace apenas quince años. La recuperación de la historia por parte de los investigadores, la organización de talleres de danza y música dirigidos por artistas, la realización de seminarios científicos o la invitación a activistas y simpatizantes negros extranjeros son algunos de los instrumentos de esta invención de la tradición, cuya operabilidad se basa en el financiamiento de unos y otros por parte de instituciones culturales y académicas.

Las instituciones culturales mexicanas disponen, de esta manera, desde hace varios años, de instrumentos y de canales eficaces para divulgar la idea de una cultura negra, rápidamente interpretada como la expresión de una “identidad negra”. La recepción por parte de las poblaciones concernidas por estas nuevas propuestas identitarias oscila entre la reticencia y la adhesión, en función de los contextos locales, pero no suscita en general entusiasmo ni rechazo. Depende, más bien, de las formas concretas que adopta la acción cultural, según responda en mayor o menor medida a las expectativas locales (la música, por ejemplo, tiene siempre mucho éxito, al igual que las danzas) y de las ventajas tanto materiales (acceso a becas, financiamientos) como inmateriales (encuentros con extranjeros, prestigio regional, animación) que pueda aportar. El carnaval de Coyolillo o el de Yanga (Veracruz), presentados hoy en día como “negros” e incluso “africanos” son, de esta manera, el resultado de una verdadera “inoculación identitaria”, según las propias palabras de Sagrario Cruz, antropóloga encargada en aquel

²³ Es imposible enumerar aquí todos los festivales o eventos culturales de este tipo. Mencionaremos solamente el festival anual afrocaribeño de Veracruz, creado a finales de la década de 1980, el seminario “África en México”, celebrado en 2004 en Xalapa, o las manifestaciones de “danza y música negra” en la ciudad de México y en provincia. Todos tienen en común la revalorización de la cultura afromexicana, con la insistencia en sus “raíces” africanas.

entonces de las acciones culturales en la Dirección General de Culturas Populares.

Del lado de los investigadores implicados, la etiqueta “étnica negra” abre puertas hacia el mundo negro estadounidense, el cual acude al rescate de sus “hermanos olvidados” de México. Varios antropólogos de ese vecino país están realizando sus tesis de doctorado sobre el tema de la identidad negra mexicana (Vaughn, 2004), y las universidades proponen programas y colaboraciones, ya sea en México (Xalapa, en marzo de 2004) o en los Estados Unidos (por ejemplo, las universidades de Florida, California, Howard). En general se sitúan en la línea de la lucha contra la invisibilidad histórica de los negros en México y el racismo que esta última implicaría, y algunos adoptan posiciones francamente afrocentristas (sobre este tema, véase Fauvelle-Aymard, 2000) al defender, por ejemplo, la tesis de la presencia negra en América anterior a la conquista española.²⁴ Estos investigadores llegan con discursos bien contruidos y legitimados en sus medios académicos de origen por instituciones universitarias consolidadas, financiamientos o cátedras. Introducen conceptos como, por ejemplo, los de racismo institucional o diáspora afroamericana, que no son forzosamente los más adaptados a la situación mexicana, tal como la hemos esbozado líneas arriba. Los encuentros con investigadores mexicanos que no manejan estas construcciones teóricas son todavía más delicados, pues se llevan a cabo en situaciones de desigualdad objetiva respecto de las condiciones de la investigación en uno y otro país. Es posible preguntarse si esos universitarios estadounidenses, a menudo portadores de teorías poscoloniales y subalternas, no reproducen en México los mecanismos de imposición teórica que critican en Estados Unidos. La misma relación ambigua, construida a partir de malentendidos silenciados o subestimados, caracteriza los vínculos que se establecen en el terreno del activismo afroamericano. Un testimonio de esto lo encontramos en la reacción violenta de un líder negro internacional invitado a un encuentro anual de “México negro”, una de las pocas organizaciones que preconizan la toma de conciencia étnica de las poblaciones afroamericanas. En efecto, le costaba reconocerse en medio de ese público abigarrado, y su discurso

²⁴ Estas tesis se basan de manera exclusiva en los rasgos negroides de las cabezas olmecas de Veracruz. Durante el seminario “África en México”, realizado en Xalapa en marzo de 2004, varios arqueólogos respetados en el ámbito nacional defendieron esta tesis (Casimir de Brizuela, 2004; Cuevas, 2004).

sobre la diáspora negra latinoamericana despertaba poco entusiasmo entre su público, la mayoría habitantes de la Costa Chica y gente de campo. De manera apresurada dedujo la ausencia “de autenticidad negra” y, en consecuencia, la no pertinencia de su presencia entre ellos.

No obstante, al mismo tiempo se desarrollan otras dinámicas etnicizantes ancladas en las realidades cotidianas de sus promotores mexicanos. Tal es el caso del Museo de Culturas Afromestizas, en Cuajinicuilapa (Costa Chica de Guerrero, inaugurado en 1995), el cual nació en gran medida gracias a una iniciativa de la élite local que quería crear un espacio cultural “de la comunidad”, sin adjudicarle una referencia étnica particular. Se incorporó, así, a la ola de creación de museos comunitarios fomentados por las instituciones, en especial el INAH y la Dirección General de Culturas Populares, desde finales de la década de 1980 en todo el país. En busca de fondos y apoyos institucionales, sus promotores conocieron a interlocutores universitarios y políticos interesados, por su parte, en la problemática afro y que ofrecían un material museográfico ya elaborado sobre este tema. La orientación “afromestiza” de este museo —el único en México— se construyó, por lo tanto, en la interacción y, en gran medida, la coincidencia, pero su apropiación se llevó a cabo sin oposición y bastante rápido por parte de una población mestiza que no veía mayor inconveniente en celebrar ese aspecto de su patrimonio cultural. Otras iniciativas han surgido en la misma región, como AFRICA (Alianza Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromestizas), una asociación fundada y apoyada por un grupo de maestros e intelectuales locales que se interesan en la cultura regional y en sus influencias negras e indígenas. Por su parte, la asociación mencionada de manera rápida líneas arriba, México Negro, es obra de un sacerdote católico negro, originario de Trinidad, que llegó a México para organizar a las poblaciones negras desheredadas. Pero tras quince años de trabajo, éste constató en cada reunión anual la dificultad de movilizar a las bases sobre las temáticas “afro”. Por su activismo social y sus redes personales, en cambio, ha conseguido erigirse como protagonista insoslayable de las instituciones en búsqueda de interlocutores organizados (para la producción, los programas educativos o de salud, la animación cultural). Goza en esos medios de verdadera legitimidad, lo que le permite visibilizar la problemática “negra” más allá de las fronteras regionales y atraer a militantes negros extranjeros. Éstos, a su vez, difunden, en particular a través de Internet, la idea de la emergencia de una “conciencia negra” en México. En la misma lógica

de visibilización internacional, México Negro forma parte de ciertas redes afroamericanas (Afroamérica XXI), sin que esta adhesión tenga, por el momento, alguna repercusión notable en el plano local.

Un cuarto grupo de actores —después de las instituciones culturales, los universitarios y el sector asociativo— se sitúa en la esfera política local que comienza con timidez a integrar a sus actividades la dimensión afro. Durante su periodo de gobierno (2001-2004), el presidente municipal de Tututepec (Oaxaca) preconizó, así, la interculturalidad local a través de la organización de intercambios escolares y de manifestaciones deportivas entre los “pueblos indígenas” y las “comunidades negras” (es uno de los pocos en utilizar este término) que cohabitaban en el territorio municipal. En Pinotepa Nacional, en 2003, el comité municipal encargado de la organización de las fiestas patrias decidió incluir en el desfile, por primera vez, una “reina afromestiza” junto a las tradicionales reinas de España y de la América indígena. De manera más reciente y en vista de las elecciones (para gobernador del estado de Oaxaca en agosto y municipales en septiembre de 2004), algunas corrientes políticas de izquierda organizaron reuniones por separado, destinadas en específico a las poblaciones afromestizas (en octubre de 2003) e indígenas (algunas semanas después). Estas pocas iniciativas reconfiguran el espacio público al legitimar una participación diferenciada de los grupos étnicos, incluyendo ahora también a los afromestizos.

CONCLUSIÓN. LAS PISTAS DE INVESTIGACIÓN

La ausencia de categorización externa por parte del Estado mexicano con respecto a las poblaciones afromestizas tiene varias consecuencias. No aporta un marco posible de diálogo y de confrontación identitaria por medio de los cuales “un grupo de afromestizos” hubiera podido constituirse a lo largo del tiempo, como ha sido el caso de los mames (Chiapas) quienes, tras vivir la represión gubernamental y el abandono forzado de sus “costumbres ancestrales” en las décadas de 1930-1940, las han “recuperado” por medio de un trabajo de movilización política y étnica (Hernández, 2001). Como corolario, esta ausencia de marco conceptual ha otorgado la libertad de inventar otras formas de identificación.

Un primer trabajo consistiría, en consecuencia, en identificar la diversidad de expresiones identitarias (política en tal región, cultural en

tal otra, étnica en otra más) y en explicar sus resortes en los diferentes niveles, en los diversos contextos geográficos. El interés inmediato de esta línea de investigación sería el de demostrar la inconsistencia de las posiciones etnicisantes que en la actualidad inciden en la etnogénesis estereotipada de los “afromexicanos”. El otro interés, a más largo plazo, sería el de comprender cómo interviene el espacio en la construcción de identidades, al participar en las relaciones de poder entre actores y entre niveles de acción. Es importante, en particular, combinar las escalas de análisis para no yuxtaponer las monografías, sino, al contrario, identificar los modos de interconexión de los espacios que, como lo sugieren Gupta y Ferguson, modelan las identidades a lo largo del tiempo. En el caso de los estudios localizados, “en lugar de asumir la autonomía de las comunidades primordiales, es necesario que examinemos la manera en que se conforma la comunidad a partir de un espacio interconectado que siempre ha existido” (Gupta y Ferguson, 1997: 36, subrayado por el autor).²⁵ Después de haber demostrado que las lógicas de identificación no son las mismas en el plano interpersonal, en el nivel colectivo regional o internacional, tendremos que comprender los mecanismos de influencia recíproca entre los niveles y, sobre todo, no aislarlos los unos de los otros.

El hecho de tomar en cuenta el espacio permitiría describir y analizar las configuraciones identitarias originales que los habitantes interpretan y resignifican según sus propios intereses y sus posibilidades del momento. En la Costa Chica, por ejemplo, los modelos de identificación varían de una localidad a otra. En la ciudad, en la que los representantes coloniales y después los nacionales impusieron desde hace siglos un modelo de castas, los morenos se perciben como distintos de los indígenas y los blancos. A cincuenta kilómetros de allí, la ausencia histórica de clase dirigente blanca permitió el desarrollo de una micro sociedad negra y afrofromestiza que se concibe en la alteridad con los indígenas vecinos, sin que la oposición negro-blanco parezca pertinente. Un poco más lejos todavía, estas diversas categorías no son tomadas en cuenta a favor de una imagen idealizada del “mestizo” que integra las diferencias sin resignificarlas en términos étnicos. Estos dispositivos identitarios se basan en fundamentos económicos y políticos muy pre-

²⁵ “instead of assuming the autonomy of the primeval community, we need to examine how it was formed *as a community* out of the interconnected space that always existed”.

cisos, en los que las relaciones de dominación y de jerarquía le han dado sentido a ciertas “diferencias” para ignorar otras (*cf.* Hoffmann, 2005). La élite blanca de la ciudad ha mantenido la categorización diferenciada de negros e indios para reproducirse en tanto que clase dominante en las esferas económicas y políticas, mientras que en los otros casos, las relaciones de dominación se han establecido en el seno de los grupos subordinados, en la vecindad con otros subordinados. La categorización étnica resulta ahí mucho menos operacional.

Estas situaciones contradictorias constituyen, quizá, la ocasión de reconsiderar la noción de mestizaje, dejando de lado las teorías ideologizadas y globalizantes para interesarse en las prácticas locales. Al explorar las múltiples facetas de las identidades (colectiva o personal, asignada o reinventada, nacional o étnica, etcétera), Wieviorka señala que

no sólo hay que admitir que allí hay intereses y problemas distintos, sino, además, reconocer que en la práctica, a menudo, se sobreponen y se mezclan para nunca más corresponder a tipos que serían sociológicamente puros [...] El debate nada gana con la confusión general, o con tomar prestadas las categorías a lo que atañe a un tipo de problema para abordar otros. Es por esto que, sin dejar de brindar un útil esclarecimiento, la filosofía política no podría nunca ocupar el lugar del conocimiento concreto de las situaciones reales, históricas (Wieviorka, 2004: 11).

Una interpretación documentada y localizada de las experiencias de mestizaje podrían abrir vías, lejos de los *impasses* del universalismo y del particularismo. Sin embargo, hay que reconocer que el margen de maniobra es estrecho, con un riesgo de aborto precoz bajo el efecto de las corrientes radicales, estadounidenses e internacionales, que preconizan una categorización etnicizante de las sociedades nacionales.

En otra escala, en el ámbito individual, la afirmación de una alteridad “negra” es a la vez evidente y dolorosa por el recuerdo constante de la diferencia en las relaciones sociales no exentas de racismo. Por esto provoca, como en muchos lugares en el mundo, estrategias de elusión o de negación que se traducen, por ejemplo, en el terreno lingüístico. Los términos de apelación cambian mucho según los contextos de interlocución, y la eufemización parece acrecentarse con la distancia respecto del lugar de origen. Se es “negro” en familia, “moreno” en la ciudad y “mexicano” frente al extranjero. En el nivel interpersonal, existen espacios de identificación negra, pero también de hibridación y de juego

identitario que contribuyen a situarse con relación al otro, y a transgredir el límite y la frontera frente al otro. Concebida así como un instrumento de posicionamiento, la identificación no es estable ni fija, y podría tomar parte con el tiempo, en una reformulación de la categoría global de “negro” o de “afromestizo” en un sentido más fluido e interactivo que las proposiciones “étnicas” actuales. A propósito de esto, Stuart Hall habla de las identidades culturales como “el inestable punto de identificación o punto de sutura, construido en los discursos de la historia y de la cultura. No una esencia sino un posicionamiento. Y siempre hay políticas de la identidad, políticas del posicionamiento” (Hall, 1994: 226).²⁶

En esta concepción de la identidad, “los rasgos culturales” son instrumentos de posicionamiento social y político, manipulables por parte de los individuos y los grupos. Una “genealogía” de esas manipulaciones culturales, por medio de un acercamiento histórico, permitiría comprender la evolución de los grupos sociales no en términos de reproducción sino, quizá, de estrategia de resistencia, siempre en la interacción con las sociedades vecinas. Sin salir del terreno lingüístico, observamos que los afromestizos de la Costa Chica han desarrollado una tradición oral muy rica, cuya particularidad se basa, en parte, en el *corpus* lingüístico utilizado. Como en la región del Pacífico colombiano, las poblaciones negras conservan, en efecto, numerosas expresiones provenientes del español “arcaico”.²⁷ Depositarios de un capital lingüístico olvidado por otros, los afromestizos lo utilizan aun en la actualidad en sus producciones culturales (poesías, corridos) y en la cotidianidad, por medio de expresiones humorísticas o irónicas que sólo son comprendidas por ellos y que podrían interpretarse como una suerte de “cimarronaje lingüístico”. Haciendo uso de la herramienta del amo —la lengua impuesta con la esclavitud—, la desvían de su uso estándar y hacen de ella un instrumento de comunicación accesible sólo a algunos desde el interior. Esta pista comienza a ser explorada por lin-

²⁶ [...] “cultural identities (which) are the point of identification, the unstable point of identification or suture, which are made within the discourses of history and culture. Not an essence but a positioning. Hence, there is always a politics of identity, a politics of position”.

²⁷ A finales del siglo XIX, un observador señalaba que los habitantes de Cuajinicuilapa “son descendientes de raza africana, por lo que su idioma es el español anciano” (citado por Aguirre Beltrán, 1989: 63).

güistas (Althoff, 1994; Githiora, 1999), y sería provechoso que también lo hicieran los antropólogos.

¿Los afroamericanos contemporáneos se distinguen por una “identidad cultural”, una “identidad étnica” o, más aún, una “identidad colectiva”? El objetivo del artículo era el de mostrar que no es posible ni deseable responder la pregunta de manera unívoca sin caer en simplismos que obstruyen la comprensión. Sin embargo, las distinciones analíticas siguen siendo válidas. En efecto, según los contextos, los espacios y las relaciones locales de subordinación, los afroamericanos activan ciertas opciones en vez de otras, de manera individual o colectiva. Los procesos de construcción identitaria son, por el momento, todavía muy desiguales en el espacio social y geográfico, en gran medida por el desinterés del Estado y de las instituciones por este grupo muy minoritario y que no dispone de recursos estratégicos. Es desde el exterior de las sociedades regionales y del país que se configuran de manera más clara las intenciones de constituir un “grupo étnico” negro mexicano, que podría unirse, entonces, a los “hermanos de la diáspora” latinoamericana. Estas tendencias, si llegaran a confirmarse, correrían el riesgo de borrar procesos mucho más complejos, que se debaten entre el hecho de asumir un mestizaje antiguo y el de ser reconocidos, por fin, como diferentes en tanto negros.

Traducción de Camila Pascal

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. “Le temps des cultures identitaires. Enquête sur le retour du diable à Tumaco (Pacifique colombien)”. *L’Homme*, núm. 157 (2001): 87-114.
- AGUDELO, Carlos Efren. “Participation politique des populations noires en Colombie”, *Cahier des Amériques Latines*, núm. 30 (1999): 151-176.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México: estudio ethnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972 [1946].
- . *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989 [1958].

- ALBERRO, Solange B. de. "Negros y mulatos: la integración dolorosa. En *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica (1988): 455-487.
- ALCÁNTARA LÓPEZ, Álvaro. "Negros y afroestizos del puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII". En *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, coordinado por Bernardo García Díaz, y Sergio Guerra Vilaboy, 166-175. México: Universidad Veracruzana, 2002.
- ALTHOFF, Daniel. "AfroMestizo Speech from Costa Chica, Guerrero: From Cuaji to Cuijla". *Language Problems and Language Planning*, vol. 18, núm. 3 (1994): 242-256.
- ARGYRIADIS, Kali, y Stefania Capone. "Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)", *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2 (marzo, 2004): 81-137
- AROCHA, Jaime. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-CES, 1999.
- ÁVILA PALAFOX, Ricardo. "Elites, región e identidad en el occidente de México". En *Identidades, naciones y regiones*, compilado por Ricardo Ávila Palafox y Tomas Calvo Buezas, 15-36. Madrid: UdeG-Universidad Complutense, 1993.
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México: Colecc. Regiones-CNCA, 1986.
- BARTH, Fredrik. "Les groupes ethniques et leurs frontières". En *Théories de l'ethnicité*, coordinado por P. Poutignat, y J. Streiff-Fenart, 203-249. París: Puf, 1995 [1969].
- BECERRA, Celina. "Población africana en una sociedad ranchera". *Estudios Jaliscienses*, núm. 49 (agosto, 2002): 7-19.
- CAMPOS, Luis Eugenio. "Negros y morenos. La población afroestizana de la Costa Chica de Oaxaca". En *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, coordinado por Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé. México, 145-182. México: CNCA, INAH-INI, vol. II: Mesoetnias, 1999.

- CARROLL, Patrick J. *Blacks in Colonial Veracruz, Race, Ethnicity and Regional Development*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- CASIMIR DE BRIZUELA, Gladis. "Hubo negros en América Precolombina. En busca de una metodología". Ponencia presentada en la Tercera Conferencia Anual "África en México", Xalapa, Veracruz (22-24 de marzo, 2004).
- CASTAÑÓN GONZÁLEZ, Guadalupe. *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España en los siglos XVI y XVII*, México: Colección Sextante, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2002.
- CASTILLO GÓMEZ, Amaranta Arcadia. "El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afroestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca". Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: ENAH, 2000.
- CERVANTES DELGADO, Roberto. "La Costa Chica. Indios, negros y mestizos". En *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, coordinado por Margarita Nolasco, 37-50. México: INAH, Científica, núm. 135, 1984.
- CHÁVEZ CARVAJAL, María Guadalupe. "Negros y mulatos en Michoacán". En *Tradición e identidad*, coordinado por Agustín Jacinto Zavala, y Álvaro Ochoa Serrano, 396-397. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1995.
- CHIVALLON, Christine. *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. París: CNRS Editions, 2004.
- CRUZ CARRETERO, Sagrario *et al.* *El Carnaval en Yanga: notas y comentarios sobre una fiesta de la negritud*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- . "Identidad en una comunidad afroestizada del centro de Veracruz: la población de Mata Clara". Tesis de licenciatura. México: Fundación Universidad de las Américas, 1989.
- CUEVAS FERNÁNDEZ, Héctor. 2004. "¿Presencia Negra en el México arqueológico?". Ponencia presentada para la Tercera Conferencia Anual "África en México", Xalapa, Veracruz (22-24 de marzo, 2004).
- CUNIN, Elisabeth. *Métissage et multiculturalisme en Colombie. Le "noir" entre apparences et appartenances*. París: L'Harmattan-IRD, Collection Connaissances des Hommes, 2004.

- DE LA PEÑA, Guillermo. “Los estudios regionales y la antropología social en México”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 1, núm. 8 (1981): 43-93.
- DELGADO CALDERÓN, Alfredo. “La conformación de regiones en el Sotavento veracruzano: una aproximación histórica”. En *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, coordinado por Eric Léonard, y Emilia Velásquez, 27-42. México: CIESAS-IRD, 2000.
- DÍAZ PÉREZ, María Cristina. “Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afroestizas de la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de licenciatura de Etnología. México: ENAH, 1994.
- . *Queridato, matrifocalidad y crianza en tres comunidades de la Costa Chica*. México: CNCA/Unidad Regional Guerrero-PACMYC, 2003.
- FAUVELLE AYMAR, F. X., J. P. Chrétien, y C. H. Perrot. *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. París: Karthala, 2000.
- FLANET, Véronique. “Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa”. *Antropología Social*, núm. 55 (1977). México: INI.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. “El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular”, *La Jornada semanal*, 27-33. México, domingo 12 de enero, 1992.
- . “Comunidad histórica e identidad regional: los casos de Chiapas y Veracruz”. En *Identidades, nacionalismos y regiones*, compilado por R. Avila y T. Calvo, 187-197. México: Universidad de Guadalajara, Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- GITHIORA, CHEPE, John. “Lexical variation in discourse: socio-racial terms and identity in an afromexican community”. Tesis doctoral. Lansing: Dept. of Linguistics and Languages, Michigan State University, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. París: Fayard, 1999.
- GUEVERA SANGINÉS, María. “Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial”. En *Presencia africana en México*, coordinado por Luz María Martínez, 133-198. México: CNCA, 1994.

- GUPTA, Akhil, y James Ferguson. "Beyond "culture": space, identity, and the politics of difference". En *Culture, Power, Place Explorations in Critical Anthropology*, coordinado por Akhil Gupta, y James Ferguson, 33-51. Durham y Londres: Duke University Press, 1997.
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Angel. *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: Universidad Autónoma de Guerrero, 1988.
- HALL, Stuart. "Cultural identity and diaspora". *Anthro* 251 (invierno, 1994). Issues on Cultural Studies. Stanford: Stanford Bookstore.
- HERNÁNDEZ, Aída. *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS, Miguel Angel Porrúa, 2001.
- HERRERA CASASÚS, María Luisa. "Raíces africanas en la población de Tamaulipas". En *Presencia africana en México*, coordinado por Luz María Martínez Montiel, 463-523. México: CNCA, 1994.
- HOFFMANN, Odile. "Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie". En *Les territoires de l'Etat-Nation en Amérique Latine*, coordinado por M. F. Prévôt Schapira, y H. Rivière d'Arc, 101-120. París: IHEAL Editions, 2001.
- . "De las "tres razas" al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de 'lo negro' en México". Memoria de la segunda reunión anual del proyecto IDYMOV (Bogotá, 8-11 de noviembre 2004): 101-120. Jalapa: CIESAS, 2005.
- KNIGHT, Alan. "Racismo, revolución e indigenismo. México 1910-1940". *Cuadernos de estudio sobre el racismo*, núm. 1, coordinado por José J. Gómez. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 2004. (Versión original de 1990, "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, coordinado por Richard Graham, 71-112. Austin: University of Texas Press.)
- LARA MILLÁN, Gloria. "Raíces de color: Afromexicanos en la construcción ciudadana, Costa Chica, Oaxaca". Tesis de maestría en Desarrollo Rural. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.
- LEVINE, Hal B. "Reconstructing ethnicity", *Journal of the Royal Anthrological Institute*, 5 (2) (1999): 165-180.

- LEWIS, Laura. "Blacks, black Indians, Afromexicans: The dynamics of race, nation and identity in a Mexican *moreno* community (Guerrero)", *American Ethnologist* 27(4) (2000): 898-926.
- LOMNITZ-ADLER, C. *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Motriz, Planeta, 1995.
- LOSONCZY, Anne Marie. "De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano". En *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, coordinado por C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann, 215-244. Bogotá: Universidad Nacional, ICANH, IRD, ILSA, 2002.
- MARTÍNEZ MARANTO, Alfredo. "Dios pinta como quiere: identidad y cultura en un pueblo afromestizo de Veracruz". En *Presencia africana en México*, coordinado por Luz María Martínez Montiel, 525-573. México: CNCA, 1994.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. "La pluralidad del mestizaje", en III Encuentro Nacional de Afromexicanistas, Colima, coordinado por Luz María Martínez y Juan Carlos Reyes, 20-40. Colima: CNCA, Gobierno del estado de Colima, 1993a.
- . "La cultura africana: tercera raíz". En *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, coordinado por Guillermo Bonfil Batalla, 111-180. México: Fondo de Cultura Económica, 1993b.
- . *Presencia Africana en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Claves de América Latina. Serie nuestra Tercera Raíz, Dirección General de Culturas Populares, 1994.
- MOEDANO NAVARRO, Gabriel. "Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México". En Emma Pérez-Rocha, y Gabriel Moedano Navarro, 37-64. *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*. México: INAH, Colección Fuentes, Serie Bibliografías, 1992.
- . "Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural en el Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica". En *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, 1-7. México: CNCA, 1997.
- NÁJERA, Mario Alberto. 2002. "Los afrojaliscienses", *Estudios Jaliscienses* núm. 49 (agosto, 2002): 20-32.

- NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Colección Historias Veracruzanas. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1987.
- NEFF, Françoise. “Reflexiones sobre la identidad del afromestizo de la Costa Chica de Guerrero”. En *Palabras devueltas*, coordinado por Jesús Jáuregui, e Ives Marie Gourio, 71-74. México: INAH-IFAL-CEMCA, 1986.
- PALMER COLIN, Alphonsus. “Afro-Mexican culture an consciousness during the sixteenth and seventeenth centuries”. En *Global Dimensions of the African Diaspora*, coordinado por Joseph E. Harris, 125-135. Washington: Howard University Press (2ª ed.), 1993.
- PÉPIN LEHALLEUR, Marielle. “¿Existe el regionalismo popular? Reflexiones a partir de una región pluri-étnica”. En *Territorios, actores y poder, regionalismos emergentes en México*, coordinado por J. Preciado, H. Rivière d’Arc, L. A. Ramírez, y M. Pepin-Lehalleur, 25-48. México: Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de Yucatán, 2003.
- QUIROZ MALCA, Haydee. “Las mujeres y los hombres de la sal. Un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de doctorado en Antropología Social. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- RECONDO, David. “Mexique: multiculturalisme et démocratisation dans l’Oaxaca”. *Problèmes d’Amérique latine*, núm. 41 (abril-junio, 2001): 45-70.
- SÁNCHEZ SANTIRÓ, Ernest. *Padrón del arzobispado de México 1777*. México: Archivo General de la Nación, 2003.
- SERRANO CARRETO, Enrique, Arnulfo Embriz Osorio, y Patricia Fernández Ham, coords. *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México: INI, PNUD, Conapo, 2002.
- TOURAINÉ, Alain. “Modernité et specificités culturelles”. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XL, núm. 4 (1988): 497-511.
- VASCONCELOS, José. 1958. “La raza cósmica”. En *Obras Completas*, t. II: 903-942. México: Libreros Mexicanos, 1988.
- VAUGHN, Bobby. *Negros, una apreciación global breve*, 2004. Disponible en <www.mexconnect.com/mx_/feature/ethnic/bv/costa.htm>.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa. "Mujeres afromexicanas en la Nueva España". Ponencia presentada en el IV Encuentro de Afromexicanistas. Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura, 1994

WACHTEL, Nathan. "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales". *L'Homme*, 122-124, 32 (2, 3, 4) (1992): 39-52.

WIEVIORKA, Michel. "Identités culturelles et démocratie", París: Séminaire ERSIPAL-IHEAL, junio, 2004.

Recibido el 6 de enero de 2005
Aceptado el 31 de mayo de 2005