



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Mujeres y hombres en la movilización por el reconocimiento
constitucional federal de los pueblos negros-afromexicanos en
la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca**

Presenta:

Francisco Javier Valdivieso Alonso

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Pablo Castro Domingo

Asesores: Dr. José Rojas Galván

Dra. Laura R. Valladares de la Cruz

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca otorgada para la realización de esta investigación.

A todas las personas que colaboraron en el desarrollo de este estudio, especialmente a Sergio Peñaloza Pérez, Israel Reyes Larrea, Angustia Torres Díaz, Flaviano Cisneros Liborio, Néstor Simón Ruiz Hernández, y Juliana Acevedo Ávila, quienes me brindaron inesperadas atenciones y muestras de su afecto.

Abel Villanueva Hernández, Adriana Carolina Ruiz López, Amado Bacho Herrera, Anabel Arango Tello, Angélica Sorrosa Alvarado, Aracely Camacho Calleja, Asucena López Ventura, Aydée Rodríguez López, Beatriz Amaro Clemente, Beatriz Hernández, Bulmaro García Zabaleta, Christopher A. Loperena, Clemente Jesús López, Deyma Bernal Juárez, Elena de la Luz Ruiz Salinas, Eva Victoria Gasga Noyola, Felipe Bernal Ibarra, Gelacio Mohamed Molina Rodríguez, Glynn Jemmott Nelson, Heber Silva Silva, Héctor Santiago Careaga Martínez, Hilario Felipe Cruz Alavez, Isidro Ramírez López, Joaquín Hernández Arellanes, Mario Guzmán, Rosa María Castro Salinas, Ruperta Palacios Silva, Silvio Jiménez Lugo (†), Yadira Torres Díaz, Yolanda Camacho Calleja, con todas y todos ustedes estoy en deuda. ¡Muchas gracias!

Mis agradecimientos especiales y sinceros a la doctora María Elisa Velázquez Gutiérrez, quien me brindó importantísimas lecciones históricas y antropológicas sobre el estudio de personas afrodescendientes, mención aparte merece la paciencia que me tuvo. La doctora Citlali Quecha Reyna me hizo significativos comentarios en el Coloquio de Avances de Investigación del posgrado en Ciencias Antropológicas 2015, los cuales permitieron reencauzar este escrito. También, la maestra María Gabriela Iturralde Nieto me brindó importantes comentarios metodológicos. Asimismo, el maestro José Luis Martínez Maldonado realizó numerosos comentarios “casuales” que abonaron a este estudio, además de obsequiarme libros. A ellas y a él, ¡gracias!

Noemí Domínguez Gaspar, Itza Amanda Varela Huerta, Daniel Jiménez García, A. Giovanni Castillo Figueroa, colegas en el trabajo de campo, con quienes conviví alegremente en la Costa Chica.

Lucía Ortega Toledo, Israel Sánchez Guzmán, Alejandra Islas Valencia, Orlando Iván Medina Espinoza, Edgar Azael Callejas Montoya y Niz Yamille M. Gómez Hernández, me han acompañado por muchos años con su amistad y querencia. De igual manera, a mis tres *amigas verdaderas*, quienes me acompañaron a lo largo de los estudios de la maestría: Rosario Eugenia Mata Hernández, Patricia Reynoso Maciel y Melisa Valero Cicero. Gracias a mis maravillosas amistades y colegas Daniela Reyes Lara, Helmith Betzabé Márquez Escamilla, Maribel Romero Loyola, Roxili Nairobi Meneses Ramírez, Nashiely L. Naranjo Mijangos, Oliva Dahí Nájera Ángeles, Ingrid Picasso Cerdà, Nancy Flores Palma, Viridiana Hernández Almaraz, Dianela N. Angulo Vázquez, Edmundo Arana Estrada, Rosario Ramírez Morales, Fernando Castro Corpus (†).

Agradezco al Departamento de Antropología de la UAM-I por ser mi espacio de formación desde hace más de 11 años. Especialmente a Irma Esparza, Óscar Alba, Carmen Valdez, Norma Jaramillo, y Nancy Flores Palma, quienes me “consintieron” y axiliaron en varias ocasiones con asuntos administrativos y personales.

Mis agradecimientos especiales al doctor Pablo Castro Domingo, director de esta tesina, por su apoyo y buen ánimo, demostrado especialmente al final de la redacción de este documento. Igualmente agradezco las facilidades que me otorgaron el doctor José Rojas Galván y la doctora Laura Valladares de la Cruz, por la lectura atenta de este trabajo. También, a ustedes tres, gracias por su amistad.

A Lili, mi mamá, y a mis hermanas, Xóchilt y Rocío, por su amor perenne.

A las y los habitantes de la Costa Chica.

Índice

Introducción	7
Capítulo 1: Marco teórico	21
1.1. Los estudios de la población de origen africano en México: una síntesis	22
1.1.1. Estudios históricos de la población negra/afrodescendiente en México	22
1.1.2. Estudios antropológicos de las poblaciones negras/afrodescendientes en México	26
1.1.3. Aguirre Beltrán: pionero de los estudios sobre población de herencia africana	31
1.1.4. Investigaciones contemporáneas sobre afroamericanos/as	35
1.2. El estudio de los movimientos sociales: una revisión	46
1.3. Multiculturalismo, interculturalidad y reconocimiento de la diversidad cultural	54
2. Preguntas de investigación, objetivos e hipótesis	62
3. Consideraciones teórico-metodológicas	64
Capítulo 2: La Costa Chica	77
2.1. La presencia africana y afrodescendiente en la Costa Chica	83
2.2. Contexto social de la Costa Chica	87
2.2.1. Pobreza	89
2.2.2. Racismo	94
2.2.3. Violencia social	102
2.2.4. Salud	105
2.2.5. Migración	110
2.2.6. Cambios políticos en la región	114
2.3. Los sujetos: negros y/o afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero	118

Capítulo 3: La movilización por el reconocimiento constitucional federal de los pueblos negros/poblaciones afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero	130
3.1. Hacia el reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros de México	135
3.1.1. Hacia una caracterización del movimiento negro/afrodescendiente	142
3.2. Esbozo cronológico de las acciones de las organizaciones afromexicanas por el reconocimiento constitucional federal	153
3.3. Un recuento de los Encuentros de Pueblos Negros de 1997 a 2015	174
3.4. Papel de la Iglesia católica en la visibilización de los pueblos afros y en la movilización por el reconocimiento constitucional	206
3.4.1. Pastoral afro: retiro espiritual juvenil	208
3.5. Participación de las instituciones gubernamentales en la movilización por el reconocimiento constitucional	214
3.6. El papel de la academia en la movilización por el reconocimiento constitucional	218
3.6.1. El debate entre los sectores académicos y las organizaciones respecto a la autodenominación: <i>afrodescendientes vs negros</i>	220
3.6.2. La mirada de las y los dirigentes sociales respecto al papel de la academia en la movilización por el reconocimiento constitucional federal	223
3.6.3. Otros esfuerzos académicos	228
3.7. El periodismo y los sitios de noticias y entretenimiento en las redes sociales que coadyuvan en la visibilización de las poblaciones afromexicanas	236
Capítulo 4: Mujeres afromexicanas en la movilización	243
4.1. Mujeres negras: africanas y afrodescendientes en la Costa Chica. Un breve recuento	245
4.2. Condición de las mujeres negras/afrodescendientes de la Costa Chica	253
4.2.1. La pobreza y las mujeres afromexicanas	258
4.2.2. Trabajo	261
4.2.3. Educación	263

4.2.4. Salud	266
4.2.5. Migración	270
4.2.6. Violencia	272
4.2.7 Empoderamiento de las mujeres	279
4.3. Las organizaciones sociales de mujeres en la movilización por el reconocimiento constitucional	281
4.3.1. Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (Amco A.C.)	284
4.3.2. Elena Ruiz. Coordinadora de Las Florecitas A.C.	287
4.3.3. Red de Mujeres Afromexicanas A.C.	290
4.3.4. Colectiva Ñáa ‘Tundaa	292
4.3.5. Red de Mujeres de la Costa Chica A.C.	294
4.3.6. Red de Mujeres Afromexicanas Guerreras del estado Guerrero	296
4.4. Las mujeres negras-afrodescendientes costachiquenses y el reconocimiento constitucional	298
4.5. Acciones por la visibilización de la condición de las mujeres afromexicanas en foros institucionales y de la sociedad civil	303
4.5.1. Encuentro Estatal de Mujeres Indígenas y Afromexicanas	304
4.5.2. III Encuentro de la Mujer Afromexicana	307
4.6. Forjando una identidad feminista “negra afromexicana” y un feminismo comunitario	313
5. Comentarios finales	322
6. Fuentes consultadas	332
7. Anexos	370

INTRODUCCIÓN

I

Las luchas sociales han estado presentes en mi familia desde antes de mi nacimiento. De este modo, siendo muy pequeño coreaba consignas políticas magisteriales y de las luchas campesinas y obreras. En 1997 tuve mi primer acercamiento teórico con la temática de los derechos humanos, pero fue hasta el año 2002 que decididamente esta se convirtió en mi *compromiso personal, ético y político*. Así, desde hace 15 años me asumo como promotor y defensor de los derechos humanos, como una persona que cotidianamente pugna por el desmantelamiento de los discursos y prácticas de estratificación social, política y sexual que coartan los procesos autonómicos e igualitarios de las personas en diversos contextos. Ello no implica que me asuma como un “rescatador de *la otredad*”, más bien, mis propias *diferencias* me han vuelto empático, solidario, y ha propiciado que me adhiera a las causas de los “desiguales”. Como alguna vez dijo Elena Poniatowska: “desde muy joven supe que mis causas eran las causas de los oprimidos”. De modo semejante, esa frase también condensa mis intereses de vida, incluyendo los profesionales.

Transcurridos unos años, a principios de 2011, mi vida se vinculó *amorosamente* con personas “afros”¹. La convivencia con estas, quienes desconocían por qué tenían ciertos rasgos físicos, me introdujo progresivamente al estudio teórico de las poblaciones “afrodescendientes”². En febrero de 2013 comencé a asistir los jueves por las tardes al seminario permanente “Afroindoamérica”, coordinado por el doctor Jesús M. Serna Moreno, investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (Cialc-Unam), de quien recibí mis primeras lecciones en la materia. Al año siguiente, fui aceptado en la maestría en Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. El tema de mi

¹ Prefijo y apócope que refiere el origen africano.

² El término “afrodescendiente” es utilizado para designar e identificar a las personas de origen africano subsahariano, nacidas fuera del “continente negro”, cuyos ancestros fueron personas secuestradas, trasladadas en contra de su voluntad, y esclavizadas en distintas regiones del orbe; principalmente en el continente americano. Más adelante se explica con mayor detenimiento el uso de estos términos (afrodescendiente, negro/a).

propuesta de investigación versaba sobre las familias mascogas³ en Coahuila, de quienes conocía su existencia desde muy pequeño, por haber vacacionado un par de veranos en Melchor Múzquiz, donde residía parte de mi familia. No obstante, por diversas causas, mi orientación académica sufrió un revés. Ello me obligó a replantear un nuevo tema. “Hablar de mi estado” (Oaxaca) siempre ha constituido uno de mis intereses académicos, por lo que decidí analizar el caso de la movilización social y política de las poblaciones de origen africano en la región de la Costa Chica –que comprende no sólo Oaxaca, sino el estado de Guerrero–, cuestión de la que había estado escuchando en los últimos años.

Inicié mi trabajo de campo en la ciudad de Oaxaca de Juárez, en la segunda semana del mes de septiembre de 2015⁴. En la capital oaxaqueña me entrevisté con Abel Villanueva Hernández, integrante de México Negro A.C. Con él conversé ampliamente sobre temas alusivos de la zona, la fluidez de la plática resultó en un panorama clarificador de la Costa Chica. Abel me transmitió sus conocimientos sobre la historia regional, me habló de la reproducción de mitos y estereotipos sobre la población “afro o negra” –como él la nombra–, y algunas cuestiones sobre la juventud cuijleña (de Cuajinicuilapa, Guerrero). Lamentablemente no pudimos volver a coincidir en tiempos, pero la promesa de una nueva entrevista aún está presente. Aprovechando mi estancia en esta ciudad, también dialogué con Clemente Jesús López, director de Participación de los Pueblos Indígenas y Fromexicanos de la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI) de Oaxaca⁵, con la finalidad de identificar las acciones institucionales en la atención a la población fromexicana del estado de Oaxaca, así como para conocer el proceso y desarrollo de la reforma jurídica que

³ La “tribu de los negros mascogos” es un grupo de personas afrodescendientes mexicanas, que habitan principalmente en el municipio de Melchor Múzquiz, Coahuila. Se autodenominan como “negros mascogos”, asimismo refieren ser una “tribu”, porque con esta denominación colectiva arribaron a territorio nacional a mediados del siglo XIX. Para una mayor comprensión del tema, Cfr. Del Moral, Paulina (2004) “Mascogos de Coahuila: una cultura transfronteriza”.

⁴ Previamente había estado presente en dos importantes eventos: III Encuentro de Afrodescendientes del Foro de São Paulo, y el Encuentro Nacional “Debates sobre Avances y Retos de la Inclusión de los Pueblos Fromexicanos y Personas Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo”, ambos realizados en la Ciudad de México en los meses de julio y agosto del 2015. El primero de ellos organizado por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), y el segundo por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah) y el Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural en México (Mndcux).

⁵ Posteriormente, encargado del Despacho de la Secretaría de Asuntos Indígenas, a partir de la renuncia del entonces secretario Adelfo Regino en junio de 2016.

reconoce a sus comunidades “afro-oaxaqueñas” en el artículo 16 de la constitución local. Posteriormente, emprendí el trabajo de campo en la Costa Chica de Oaxaca.

Mi primer acercamiento a la Costa Chica se dio a mediados de septiembre (2015). Tan sólo con los teléfonos de algunos miembros de las organizaciones sociales que trabajan en favor del reconocimiento constitucional, me dispuse a hacer un recorrido para identificar las comunidades en las que residían, y tener la oportunidad de conversar informalmente con ellos, así como con otros (as) habitantes de las comunidades. De este modo llegué a Santa Rosa de Lima⁶, localidad perteneciente a la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo⁷, en el estado de Oaxaca. En esta agencia municipal mantuve una breve conversación con Eva Victoria Gasga Noyola, consejera afromexicana de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Fue Eva Gasga quien me dio la bienvenida a la región, y también me auxilió, en múltiples ocasiones, con información y contactos para que el trabajo de campo tuviera “buen cauce”.

La amplia disposición para el diálogo, entendido en el sentido etimológico del término, “hablar entre dos, intercambiar puntos de vista, darse a entender”⁸, por parte de las y los actores involucrados en el fenómeno estudiado, y mi presencia constante en casi todos los eventos en los que intervenían las y los dirigentes e integrantes de las organizaciones sociales regionales, propiciaron que prosperara y desarrollara una grandiosa red de conocidos/as, que me brindaron su apoyo en copiosas ocasiones. Orientado por la idea de “lograr el rapport”⁹ con mis interlocutoras y colaboradores, me serví de las estrategias propuestas por Taylor y Bogdan (1992)¹⁰, principalmente en relación con el “acomodo de las rutinas y maneras de hacer las cosas” de las y los colaboradores. Por ejemplo, realicé la programación de las entrevistas de acuerdo con la disposición de mis interlocutores/as. Con

⁶ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/santa-rosa-de-lima-13/>

⁷ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20334a.html>

⁸ Cfr. Recondo (2015).

⁹ El rapport, en la disciplina antropológica, es la relación de confianza y afinidad, establecida entre interlocutores/as e investigador/a.

¹⁰ Las estrategias propuestas por estos autores para lograr el rapport, y que empleé en el trabajo de campo, fueron: recurrir a aquello que se tiene en común, ayudarles, adoptar una postura humilde, demostrar interés por la información que se transmite, así como el acomodo de las rutinas y maneras de hacer las cosas (Taylor y Bogdan, 1992).

algunos días de antelación me comunicaba vía telefónica para avisarles de mi arribo a la Costa Chica, con la finalidad de conjuntar nuestros tiempos, siempre dejando a su decisión la selección del espacio y el horario de la entrevista. En algunas ocasiones consentí cambios de horarios, tiempos de espera, e incluso, abruptas cancelaciones el día programado. A medida que se desarrollaba la investigación, también fui accediendo a distintos espacios de sociabilidad que implicaron cambios en mi interacción con las y los colaboradores de este estudio.

En ese sentido, también en repetidas ocasiones, las y los costachiquenses imaginaban que era servidor público (funcionario de gobierno) o periodista. A pesar de que advertía el motivo de mi presencia, me resultó complicado transmitirles con claridad cuál era mi quehacer en la región. Ello, quizá, debido a que muchas personas aún desconocen el trabajo de las organizaciones que pugnan por el reconocimiento constitucional federal de las personas, pueblos y comunidades negras/afromexicanas/afrodescendientes, aunque siempre estuvieron dispuestas al diálogo, recibíendome con cortesía y afabilidad. Asimismo, porque cada vez con mayor frecuencia es notoria la presencia de servidores y servidoras públicas, periodistas y documentalistas que desarrollan sus actividades profesionales en la región. No obstante, cuatro hechos marcaron esta investigación etnográfica que, si bien las considero como *vicisitudes del trabajo de campo*, dejaron una impronta en la manera en cómo “me conduje” en la zona.

El día 12 de septiembre, en Pinotepa Nacional¹¹, Oaxaca, un joven de 21 años, quien previamente nos había dado información a una amiga mía y a mí sobre restaurantes, se nos acercó para invitarnos “a cotorrear en buena onda”, cuestión que nos pareció muy generosa de su parte. Avanzada la conversación, nos reveló que se dedicaba al narcomenudeo, y ofreció reiteradamente pagarnos las bebidas y toda clase de estupefacientes si aceptábamos convivir esa noche con él en un conocido *cantabar* de Pinotepa. Su insistencia nos pareció amenazante y malintencionada, así que declinamos la invitación cordialmente. El 13 de octubre, también en Pinotepa Nacional, mientras entrevistaba a Néstor Ruiz, presidente de la asociación civil Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas (Época A.C.),

¹¹ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20482a.html>

escuchamos disparos lejanos, imaginé que se trataba de cohetes que anunciaban un festejo. En ese momento Néstor Ruiz recibió una llamada telefónica de una de sus hijas que le preguntaba por su paradero y su seguridad. Al colgar, Ruiz me comentó sobre las “descargas”. Sin saber a qué se refería le pregunté ingenuamente “¿descargas de qué tipo?” Su contestación fue: “doce disparos, pues”. A pesar del clima de inseguridad de la zona, continué mi trabajo de campo.

A principios de noviembre de 2015 viajé al municipio de Cuajinicuilapa¹² (en el estado de Guerrero), escenario del clásico “esbozo etnográfico” de Gonzalo Aguirre Beltrán. En este lugar presencié la celebración del Día de muertos, observé las *Danzas de los diablos* y del *Toro de petate* en el panteón municipal, en las calles, y casas de familiares y vecinos del profesor Sergio Peñaloza, presidente de México Negro A.C., quien generosamente me hospedaba. Previo a dicha celebración, el gobierno local –encabezado por su presidente municipal quien orgullosamente se nombra como un *presidente negro*– realizaba el *Primer Festival Afro*, en el que alrededor de diez grupos de danzantes de “diablos” de *Cuaji*¹³ – también participaron “diablos” de la Vicente Guerrero, Comaltepec y El Pitahayo, agencias municipales de Cuajinicuilapa– exhibieron su “folclor tradicional”, que incluyó la presentación del grupo músico-cultural “Kelele” y de otros notables músicos del municipio, una degustación de platillos típicos de la región, una muestra pictórica de Aydée Rodríguez López¹⁴, así como una conferencia de Sergio Peñaloza, en la que explicaba los “orígenes de la población afromexicana” y daba a conocer el “movimiento afro” por el reconocimiento constitucional.

Por estas fechas, recibí la invitación de Alfonso, joven cuijleño de ocupación taxista, para presenciar las peleas de gallos clandestinas. Personalmente este tipo de “entretenimiento” jamás me ha despertado interés; al contrario, me parece un acto cruel que debe ser erradicado, más allá de su regulación exclusivamente en ferias tradicionales. Sin embargo, bajo una premisa académica consideré asistir al recordar la clásica etnografía de Clifford

¹² Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12023a.html>

¹³ Apócope de Cuajinicuilapa. Comúnmente se le conoce así entre las y los pobladores de la región.

¹⁴ Aydée Rodríguez López es una pintora afromexicana reconocida internacionalmente.

Geertz¹⁵ sobre las peleas de gallos en Bali: los gallos vistos como símbolos masculinos (“penes separables que obran por su cuenta”), las apuestas de dinero como “juegos del prestigio social”, los “juegos profundos” vs los “juegos periféricos”, la “descripción densa”, entre otros tópicos. No obstante, por distintas razones, no permanecí en el municipio. Una semana después, a través de las noticias televisivas, supe de la balacera acontecida en la citada pelea de gallos. El saldo: 13 personas muertas y cinco heridas. Este suceso fue ampliamente referido en los medios de comunicación nacionales¹⁶, pero, especialmente, en las conversaciones casuales de las y los cuijleños.

Días previos al desfile conmemorativo del aniversario de la Revolución Mexicana¹⁷, muchas personas con las que comenté el hecho anterior consideraban que estallaría una “nueva ola de violencia”. Fue recurrente escucharles decir que sentían temor por la venganza entre los “grupos del narco” implicados en la balacera, “porque esos no se van a quedar quietos hasta que no se venguen”. El día 15 de noviembre asistí a un baile en una agencia municipal de Tututepec, más allá de las tres tentativas de riña, me sorprendió la “nada oculta” comercialización de estupefacientes en el baile. Por otra parte, el 17 de noviembre, escuché cuatro disparos, descargados a tan sólo 15 metros de la casa de mi “familia de acogida” en Cuajinicuilapa. 40 minutos después, tanquetas militares y patrullas de la policía preventiva estatal y municipal rondaron varias veces por la calle. Así, la inseguridad y violencia por parte del narcotráfico, y la presencia de unidades del Ejército mexicano, se han vuelto un fenómeno cotidiano en las calles de Cuajinicuilapa y otros municipios costachiquenses.

El 8 de mayo de 2016, una vez concluido el segundo módulo de la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas en Puerto Escondido, Oaxaca, junto a un colega –estudiante del

¹⁵ Geertz, Clifford (1988) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

¹⁶ Véase, p.e., <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/11/09/balacera-en-palenque-de-gallos-deja-6-muertos-en-la-costa-chica-2225.html>

¹⁷ Con la participación de numerosas escuelas de nivel básico y medio superior de la cabecera municipal se efectuó el desfile en medio de numerosas críticas al presidente municipal. Este último condicionó el otorgamiento de apoyos a las escuelas que decidieran no participar en el acto cívico-deportivo. Me llamó peculiarmente la atención que, por segundo año consecutivo, un contingente de estudios de bachillerato, integrado en su mayoría por varones, estuvieran “uniformados” como militares. Considero que esta circunstancia muestra el momento coyuntural que viven las comunidades de la región, y que merece atención analítica en otros párrafos.

doctorado en Estudios Sociales de la UAM-Iztapalapa, quien también investiga un tema cercano al mío— conocimos en la playa a un joven que refirió ser salvadoreño, integrante de la agrupación Mara Salvatrucha. Aunque tuvimos buen trato y una conversación de varios minutos, el temor (quizá la palabra más adecuada sea “el prejuicio”) nos hizo alejarnos. Los tatuajes, las insignias pintadas en la lancha, y el habla dialectal de nuestro interlocutor, nos confirmaron que estábamos frente a un integrante de la “Mara”.

Con lo anterior pretendo exponer algunos aspectos no planificados en el trabajo de campo¹⁸. A pesar de contar con antecedentes de la situación de inseguridad en la zona, desestimé *a priori* estas peripecias. Vale mencionar que no siempre me sentí inseguro o aprensivo respecto al tema; al contrario, la calidez de los y las costeñas y su generosidad me animaban a continuar con mi proyecto. En febrero y julio de 2016, meses en los que regresé a la zona, no volví a presenciar situaciones de violencia originadas por el narcotráfico. Hay trabajos antropológicos¹⁹ que documentan las violencias cotidianas con las que nos encontramos las y los etnógrafos, su evolución con las transformaciones sociales, y su emergencia a medida que se estructuran nuevos ámbitos de sociabilidad, mismos que deben ser revisados para la comprensión de este tema.

Por otra parte, también presencié grandes muestras de generosidad, hospitalidad y calidez entre los y las habitantes de la zona. Por ejemplo, una de las actividades decisivas para esta experiencia de campo fue el acompañamiento (“ayuda logística”) en cuestiones preparativas al *XVI Encuentro de Pueblos Negros*, que incluía la invitación a personas o grupos de comunidades afromexicanas para su asistencia y participación en el evento, y otras pequeñas actividades requeridas por el comité organizador (México Negro A.C., Época A.C. y Ecosta Yutucui S.S.S). Ello me dio la oportunidad de conocer varias comunidades costachiquenses. Eva Gasga, Néstor Ruiz y Sergio Peñaloza —especialmente este último— me invitaron a dar recorridos a diversas comunidades, en la mayoría de estas,

¹⁸ También algunos varones que conversaban conmigo en los transportes colectivos me refirieron relatos sobre la violencia social en la zona, desde riñas en bailes y cantinas, duelos de machetazos, hasta el asesinato de sus padres, así como “muertos aparecidos en las calles” (asesinatos del narcotráfico), hechos sucedidos a lo largo de casi 200 kilómetros, desde el municipio chatino de San Miguel Panixtlahuaca (en el Distrito de Juquila, en el estado de Oaxaca) hasta Ometepec, Guerrero.

¹⁹ Para una revisión analítica de este tema, véase Ferrándiz y Feixa (2004) y Ferrándiz (2011).

contaban con amistades o familiares que hacían agradable la estancia. Gracias a Gasga, Ruiz y Peñaloza conocí El Ciruelo²⁰, Lagunillas²¹ (ambas agencias municipales de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca), San Nicolás²², Comaltepec²³, Barajillas²⁴ (localidades pertenecientes al municipio de Cuajinicuilapa), El Capricho²⁵ (“el viejo” y “el nuevo”²⁶), localidades pertenecientes a Ometepec²⁷, en el estado de Guerrero, entre otros lugares. De este modo, les extiendo mi agradecimiento sincero por estos viajes, que me permitieron apreciar hermosos paisajes, y conocer a alegres personas que me recibieron afablemente en sus hogares.

En el trabajo de campo me fue de utilidad la aplicación de diversas técnicas cualitativas, que permitieron obtener un conocimiento lo más amplio posible en relación con los objetivos de esta tesina. Las técnicas utilizadas fueron la entrevista –formal e informal–, la observación, y la observación directa y participante. Más allá de realizar entrevistas con un guion semiestructurado de preguntas cerradas, la confianza y disposición de mis interlocutores y colaboradoras me brindaron verdaderos espacios de diálogo, posibilitando el intercambio de puntos de vista y logrando conversaciones fluidas, buscando trascender, así, la posición de autoridad interrogadora que, en muchos casos, adquiere el entrevistador sobre sus entrevistados. La antropóloga argentina Rosana Guber expresa este hecho como una “situación cara-a-cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad” (Guber, 2005: 143-165).

Las entrevistas formales fueron dirigidas, de manera individual, a los dirigentes de las organizaciones, por la razón que ellos son los portavoces de la movilización por el reconocimiento constitucional, así como por su capacidad de “movilidad” en distintos espacios: comunidades, instancias gubernamentales, órganos públicos (entre ellos, las

²⁰ Cfr. <http://www.nuestro-mexico.com/Oaxaca/Santiago-Pinotepa-Nacional/El-Ciruelo/>

²¹ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/lagunillas-30/>

²² Cfr. <http://www.nuestro-mexico.com/Guerrero/Cuajinicuilapa/San-Nicolas/>

²³ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/comaltepec-comal/>

²⁴ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/barajillas-barajilla/>

²⁵ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-capricho-la-pozal/>

²⁶ Cfr. <http://expansion.mx/nacional/2013/10/24/el-gobierno-reubicara-la-comunidad-entera-de-el-capricho-en-guerrero>

²⁷ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12046a.html>

Cámaras de Diputados, locales y federal o mesas de trabajo en la Secretaría de Relaciones Exteriores), espacios académicos, entre otros. De igual modo, consideré entrevistar a la mayor cantidad de representantes de organizaciones sociales como una forma de incitar a la reflexión crítica y evitar generalizaciones. Así, la contrastación o comparación de sus comunicaciones permite tener una mirada más amplia, en oposición a visiones parciales del movimiento por el reconocimiento constitucional. En segunda instancia, decidí entrevistar a otros integrantes de las organizaciones para conocer las funciones ejercidas dentro de las mismas. Sin embargo, esto no pudo concretarse en la mayoría de los casos debido a sus variadas ocupaciones. También realicé entrevistas con servidores públicos con la finalidad de conocer el papel que desempeñan las instituciones del Estado –de los niveles municipal y estatal– en esta movilización. Todas las entrevistas fueron grabadas en audio, previo consentimiento verbal, para obtener mayor fidelidad de las conversaciones y poder plasmar textualmente lo comunicado.

En las primeras entrevistas me valí del procedimiento conocido como “atención flotante”. Es decir, mis interlocutores e interlocutoras vertieron temas y conceptos por libre asociación. Sólo con tres líderes de organizaciones con quienes ya había tenido conversaciones informales previas empleé una guía semiestructurada de preguntas. En una primera etapa, las entrevistas se caracterizaron por contener verbalizaciones más prolongadas de las y los interlocutores, y mínimas o variables intervenciones e inducciones por mi parte. En un segundo momento para generar información más sistemática seguí la mencionada guía semiestructurada.

Las entrevistas informales se encaminaron hacia la generación de información de primera fuente, alusiva a la situación y condiciones de vida de la población en la región. Estas se llevaron a cabo, principalmente, con personas adultas y jóvenes, quienes, como habitantes de la zona, me brindaron un panorama de las realidades locales en las que se encuentran operativamente las asociaciones civiles. Es decir, localidades como Santiago Pinotepa Nacional, Villa de Tututepec de Melchor Ocampo (San José del Progreso²⁸, Santa Rosa de

²⁸ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/san-jose-del-progreso-4/>

Lima y San Pedro Tututepec), y José María Morelos²⁹, Huazolotitlán, en el estado de Oaxaca. Así como Cuajinicuilapa, en el estado de Guerrero, por ser la sede principal de la organización México Negro A.C., y espacio desde donde labora el ex-subsecretario para el Desarrollo del Pueblo Afromexicano de la Secretaría de Asuntos Indígenas y Comunidades Afromexicanas de Guerrero (Saica).

Estas conversaciones tienen, pues, la cualidad de ser una muestra aleatoria acerca de las comunidades y sus residentes, cuyo propósito fue la obtención de una diversidad de opiniones, relatos o puntos de vista, de las experiencias cotidianas de exclusión y discriminación. De igual manera, con el objetivo de facilitar la fluidez de las conversaciones se consintió la introducción de temáticas que ellos y ellas deseaban plantear. Por otra parte, es sabido que el diario de campo es parte fundamental de toda etnografía. En esta experiencia, fue un medio de gran utilidad para el registro de los contenidos de las entrevistas, anécdotas, eventos y situaciones que enriquecieron la investigación, coadyuvando en la sistematización de la información, y en el planteamiento de nuevas interrogantes en las subsecuentes entrevistas. En él, se tomaron notas de aspectos importantes para organizar y analizar la información recabada, asimismo, es el medio a través del cual se sustentan diversas afirmaciones del presente estudio.

Este trabajo, entonces, es una polifonía compuesta por las voces de los miembros de las organizaciones civiles, habitantes de las comunidades y “operadores institucionales”³⁰, en interlocución con quien escribe estas líneas. Las transcripciones de las entrevistas y relatos tal y como fueron narrados, se presentan en texto aparte y con los datos de quienes los refirieron; en ocasiones, en las mismas líneas que describen o explican sus testimonios, en otras, como pies de página para ejemplificar o ampliar la información.

Por último, quisiera mencionar aquí que estoy alejado de querer presentar una *visión sobrevalorada* de la lucha de los líderes y lideresas las organizaciones civiles costachiquenses, aunque tampoco *subvaloro la movilización*. Por el contrario, me interesa

²⁹ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/jose-maria-morelos-10/>

³⁰ Funcionarias y servidores públicos.

registrar la actuación de estos sujetos que interpelan al Estado en pro de su afirmación y reivindicación identitaria y cultural.

II

En 1992 la destacada historiadora Solange Alberro escribió en la introducción de *Las representaciones y realidades familiares de los negros bozales en la Predicación de Alonso de Sandoval (Cartagena de Indias, 1627) y Nicolás Duque de Estrada (La Habana, 1796)* lo siguiente:

En este año conmemorativo del descubrimiento de América, marcado en el mundo entero por reuniones, publicaciones y manifestaciones de diversa índole que nos remiten a polémicas antiguas aunque siempre renovadas, es notable el silencio, o al menos la extraña discreción unánimemente observada sobre un aspecto que compite sin embargo con la destrucción de los indígenas americanos en cuanto a dramatismo se refiere: la trata de negros y la institución de la esclavitud en todo el continente. Es posible incluso que este episodio supere en horror al primero, en la medida en que el aniquilamiento de los indígenas, ligado a los fenómenos de conquista y sobre todo a los contactos virales, caracterizó esencialmente los primeros momentos de la presencia europea en América; mientras que la trata de negros y la esclavitud resultaron soluciones fríamente adoptadas y sistemáticamente aplicadas sin interrupción durante más de trescientos años. Más aún, una triste ironía une estos dos episodios, puesto que se sabe cómo el rápido proceso de la desaparición de los indígenas fue precisamente el factor que originó el recurso a la mano de obra africana esclava que debía sustituirlos en las tareas del campo y de la mina.

En fin, si bien la suerte de los indígenas no dejó de suscitar desde los primeros años de las conquistas ibéricas la aparición de abogados apasionados que se empeñaron por todos los medios en protegerlos y lograr el arrepentimiento por los agravios de los que fueron víctimas y el reconocimiento de sus derechos, la

de los africanos no despertó más que excepcionalmente la compasión, la rebelión ante la injusticia que se les hacía, y más escasamente el interés. Tanto es así, que en este año de 1992, cuando se vuelven a oír las voces de los indígenas, y sobre todo las de sus intérpretes, los africanos de América y sus descendientes permanecen en el olvido y la indiferencia casi general, consumándose de esta manera uno de los peores y mayores genocidios llevados a cabo en toda la historia humana, y cuya responsabilidad corresponde finalmente tanto a quienes participaron antaño en ello como a quienes hoy en día lo ignoran o desestiman (Alberro, 1994: 73-74).

25 años después de este pronunciamiento las cosas parecen no haber cambiado mucho. He querido iniciar este trabajo utilizando las palabras de Solange Alberro porque nos invitan a reconsiderar la condición de las poblaciones de origen africano en muchos países de América Latina, entre ellos México. Estas poblaciones aún permanecen en el olvido, eludidas históricamente de la atención gubernamental, y discriminadas por buena parte de las sociedades nacionales. Si bien en distintos países de la región esta situación comenzó a revertirse a partir de la última década del siglo XX, en México una considerable porción de la sociedad ignora la presencia, participación y las contribuciones de las poblaciones de origen africano a la diversidad y patrimonio cultural nacional, así como sus aportaciones al desarrollo económico, social y político, y a la construcción de la nación y el Estado. También se desconocen las condiciones de marginación, pobreza y discriminación que muchas de ellas enfrentan actualmente.

Lo anterior, aunado a múltiples factores históricos y políticos de orden nacional e internacional, propició la emergencia de colectivos organizados de la sociedad civil, fundamentalmente en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, a partir de la década de los años noventa del siglo XX, quienes se reivindican como negros, afroamericanos o afrodescendientes, y que buscan ser reconocidos jurídicamente en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Así, el reconocimiento legal de los derechos individuales y colectivos de las comunidades afroamericanas, poblaciones afrodescendientes o pueblos negros, es una necesidad apremiante que encuentra su

fundamento en la creciente demanda social de las organizaciones civiles y las comunidades negras-afromexicanas. De igual manera, las comunidades afromexicanas aspiran a ser incluidas en la historia oficial, en planes y programas del Sistema Educativo Nacional, y en la elaboración e implementación de políticas públicas específicas que les permitan participar en los procesos de desarrollo³¹ económico, político y social que favorezcan a sus comunidades (Lara, 2010), pugnando por su reivindicación identitaria y cultural como grupo (Quecha, 2015).

La falta de reconocimiento legal, social, cultural e histórico de la población de ascendencia africana en México³² tiene un efecto desigual que socava el acceso a sus derechos y libertades como pueblos, comunidades y como personas. Por lo tanto, la consecución del reconocimiento constitucional debe privilegiar las voces, sentires y propuestas de las comunidades afromexicanas, a través de un amplio proceso de consulta y diálogo, tal y como lo establecen diversos instrumentos jurídicos internacionales, entre ellos, la Declaración y Programa de Acción de Durban (Onchr, 2002).

El presente trabajo analiza la movilización social y política de los colectivos organizados de la sociedad civil de la Costa Chica guerrerense y oaxaqueña por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afrodescendientes o pueblos negros en México. Este movimiento social expresa la acción colectiva frente a la situación de exclusión, discriminación, racismo y desigualdad, que han experimentado históricamente las poblaciones afromexicanas, sobre todo de esta región.

Esta investigación consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo presento el estado de la cuestión de los estudios sobre la población de herencia africana en México, el estudio teórico de los movimientos sociales y del reconocimiento del multiculturalismo, así como las preguntas, hipótesis y objetivos de esta investigación, y las consideraciones metodológicas y teóricas del documento.

³¹ Por “desarrollo” nos referimos al progreso y mejora de las condiciones de vida de las y los afromexicanos, y no al tradicional sentido antropológico con sesgo evolucionista, cargado de concepciones ideológicas.

³² Recientemente cuentan con reconocimiento estadístico, al ser incluida por primera ocasión la pregunta por la “autoaudscripción afrodescendiente” en la Encuesta Intercensal en el año 2015, realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi).

En el segundo capítulo se caracteriza la ubicación geográfica y el contexto sociocultural de la Costa Chica. Proporciona información relativa a las condiciones de vida de sus pobladores tales como la pobreza, racismo, migración, violencia social, y la emergencia de enfermedades oportunistas que afectan la salud de las y los costachiquenses. Acto seguido, el tercero, despliega información sobre las acciones impulsadas para el logro del reconocimiento constitucional federal, y su relación con las instituciones del Estado y otros “actores”. El cuarto capítulo aborda información sobre la participación de las mujeres en la movilización. En todos ellos se presentan descripciones etnográficas que ilustran los apartados o los eventos realizados entre los años 2015 y 2016, en relación a la consecución del reconocimiento constitucional federal, desde la perspectiva de los líderes e integrantes de las organizaciones, así como de servidores y servidoras públicas. Por último, se formula un comentario final de este trabajo.

Es necesario advertir que este documento posee limitaciones teórico-metodológicas, dado que sólo constituye una parcial reseña etnográfica sobre la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las comunidades afromexicanas. Se trata, pues, de una primera aproximación académica a una realidad muy compleja que exige acercamientos más profundos. Asimismo, espero que este estudio sea útil, no sólo como referencia académica, sino como instrumento que invite a la reflexión de la población negra/afrodescendiente en México en su lucha por la consecución del reconocimiento y el ejercicio de sus derechos. Una aspiración que también nos incluye a todos y todas para la construcción de una sociedad más justa, libre, igualitaria y respetuosa de las “diferencias”.

Capítulo 1. Marco teórico

Este capítulo se divide en los siguientes apartados: la primera parte ofrece un estado de la cuestión de los estudios de la población de origen africano en México, desde las disciplinas histórica y antropológica, los cuales se muestran en diferentes subapartados. En el relativo al estudio antropológico, se ponderan las contribuciones precursoras de Gonzalo Aguirre Beltrán, y de otros trabajos etnográficos sobre la región de estudio. En la segunda parte de este primer apartado se exponen los modelos teóricos para el estudio de los movimientos sociales y políticos, en correspondencia con el caso empírico que aquí se analiza. Asimismo, se realiza un repaso, grosso modo, de las discusiones sobre el multiculturalismo, la interculturalidad y el reconocimiento, desde diversos enfoques que han dilucidado sobre la materia.

En el segundo apartado se presentan las preguntas, objetivos e hipótesis de investigación, y las explicaciones de cada uno de los elementos que condujeron el trabajo empírico, y las consideraciones teórico-metodológicas que guiaron este estudio. En este último subapartado se discute la pertinencia de la utilización de las categorías analíticas expuestas a lo largo de la tesina, y el empleo de la metodología³³ que permitieron interpretar el fenómeno abordado.

1.1. Los estudios de la población de origen africano en México: una síntesis

Este apartado reseña las investigaciones sobre la población de ascendencia africana realizadas en México, por parte de investigadores y estudiosas mexicanas y del extranjero. En un primer momento, se destacan algunas revisiones teóricas desarrolladas desde la disciplina histórica, y posteriormente, un balance de las investigaciones emprendidas desde la antropología social. Esta última ciencia social nos arroja información sistemática sobre los sujetos, la zona de estudio y la temática, objetivo de la presente tesina. Vale mencionar

³³ Más arriba, se ha descrito someramente algunos aspectos de las técnicas de investigación empleadas en el desarrollo de este estudio.

que la antropología sociocultural es la rama del conocimiento que, en fechas recientes, se ha preocupado perentoriamente en la comprensión y difusión de la movilización por el reconocimiento constitucional de las personas, comunidades y poblaciones afro-mexicanas. Asimismo, nuestra disciplina considera cuestiones éticas, prácticas y epistemológicas que permiten combinar el análisis crítico cultural con la acción política cuyo fin último sería producir conocimiento empíricamente sustentado, teóricamente valioso y éticamente viable, favoreciendo no sólo la transformación de la disciplina (Speed, 2006), sino el respeto de los derechos humanos.

1.1.1. Estudios históricos de la población negra/afrodescendiente en México

Las investigaciones sobre las poblaciones de origen africano han sido abordadas, de manera prominente, desde las perspectivas histórica y antropológica. Desde la disciplina histórica, son varias las revisiones historiográficas realizadas en la materia. Por mencionar algunas, las de Naveda (1996), Velázquez y Correa (2005), Vinson III (2004), Díaz Casas (2012), son fundamentales para la comprensión del abordaje histórico de las poblaciones negras/afrodescendientes en México. Estos estados de la cuestión muestran que los principales temas indagativos se han centrado en el estudio del comercio transatlántico³⁴, los procesos, medios y modos de la esclavitud, el cimarronaje³⁵, los alzamientos y las resistencias, el trabajo y la economía virreinal, la vida cotidiana de las y los africanos y afrodescendientes en el orden social colonial, el declive de la institución esclavista, entre otros temas.

³⁴ Conocido anteriormente como “trata negrera”, “trata de negros”, “trata de esclavos”, “trata transatlántica”. En años recientes, se ha reformulado por el concepto “comercio transatlántico”, para designar el tráfico o comercio de personas esclavizadas en el entonces llamado Nuevo Mundo (hoy América), procedentes del continente africano. Aunque Oropeza Keresey (2010), en el estudio *La esclavitud asiática en el Virreinato de la Nueva España, 1565-1673* argumenta que en la Nueva España “hubo esclavos asiáticos antes de iniciarse el contacto directo con Asia”. Disponible en: <http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/viewFile/278/255>

³⁵ Cimarronaje procede del vocablo cimarrón, denominando así a cualquier animal doméstico que huye y se torna salvaje o montaraz. A partir del siglo XVI se generaliza el uso de este término para referirse a las personas esclavizadas que huían de las haciendas y se refugiaban en lugares poco accesibles. Consúltese especialmente el apartado sobre “Personas africanas y afrodescendientes en la formación de la Nueva España. Trabajo, resistencia y cultura” en Velázquez e Iturralde, 2013.

El primero de estos repastos historiográficos (Naveda, 1996) se sitúa en el contexto del quincuagésimo aniversario de la publicación de la obra seminal de los estudios “afromexicanistas”: *La población negra de México* de Gonzalo Aguirre Beltrán. En esta revisión, la historiadora Adriana Naveda resalta el desinterés de los investigadores nacionales por el estudio de la presencia africana como uno de los componentes de la identidad cultural nacional³⁶. El balance presentado por Naveda busca evidenciar el fenómeno de la esclavitud africana y de sus descendientes en las economías regionales de la Nueva España –pero también refiere algunos estudios antropológicos y etnomusicológicos– realizados desde la década de los años setenta hasta mediados de los años noventa del siglo pasado, tanto por investigadores nacionales como extranjeros. Por último, la historiadora invita a la reflexión de la desatención académica y política que ha persistido sobre la población de ascendencia africana en México.

La obra colectiva *Poblaciones y culturas de origen africano en México* (Velázquez y Correa, 2005), desde diversos puntos de vista de especialistas de México, Estados Unidos, América Latina, y África, nos ofrece una sinopsis historiográfica (y antropológica) de la materia. El balance realizado reúne veinte textos enfocados en reflexiones teóricas y metodológicas para el estudio de la población africana y sus descendientes en México, analizando varios asuntos de interés para los estudiosos y estudiosas en la temática, tales como: la esclavitud, la situación de las mujeres negras africanas y afrodescendientes (mulatas, pardas, morenas), las manifestaciones culturales, la identidad y el racismo, en diversas regiones del país, entre otros temas. Las aportaciones de los textos compilados son numerosas. Por ejemplo, los señalamientos y recomendaciones metodológicas para el estudio de la presencia africana en el contexto de la diáspora, las características de las fuentes documentales, el análisis histórico de los africanos y afrodescendientes desde la perspectiva de género, la pertinencia de los marcos comparativos de la historia de México, África y Europa, la dificultad de la definición teórica de los sujetos de estudio, entre otros.

³⁶ hecho que –según su valoración– comenzó a subsanarse con la realización de diversos eventos como el *Festival Afrocaribeño*, la publicación de las memorias de varios coloquios efectuados, y la convocatoria del premio “Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán” a partir de 1987.

La revisión historiográfica realizada por Vinson III (2004) busca comprender la situación de las poblaciones negras/afrodescendientes en México a lo largo de la historia. Para ello realiza un recorrido histórico desde 1521 (siglo XVI) hasta principios de los años 2000 del siglo XXI, que ubica a los africanos y sus descendientes como sujetos de estudio, a partir de tres periodos: la Colonia, la Independencia y la etapa posterior a la Revolución mexicana. Esta última, Vinson III la denomina como el periodo del “nacimiento de los estudios afromexicanos”. El historiador estadounidense logra condensar la bibliografía de los estudios sobre los *negros mexicanos*³⁷ realizados hasta el año 2003, en cinco grandes temas: “textos para el estudio del negro en el Nuevo Mundo”, “economía y esclavitud”, “estudios regionales (historia y cultura)”, “negros en la estructura de la sociedad mexicana”, y “antropología, cultura, vida y religión”. De igual manera, Vinson III, desde la examinación histórica, proporciona datos muy interesantes y amplios sobre la presencia negra en México, reflexionando conjuntamente sobre los momentos políticos con la producción de la literatura pertinente, enfatiza la primacía y las contribuciones de Aguirre Beltrán en el estudio histórico, etnográfico y etnohistórico de los afromexicanos, y resalta las discusiones internacionales³⁸ con los correspondientes estudios realizados en el país, hecho que aumentó la atención de la comunidad académica internacional por México “como estudio de caso”, a través del método comparativo de la institución esclavista y las “relaciones raciales de América Latina con Estados Unidos” (Vinson III, 2004: 61).

Relacionado con lo anterior, a partir de la década de los años sesenta, encontramos una numerosa producción bibliográfica sobre la población de origen africano en México por parte de investigadores extranjeros, quienes cultivaron significativas aportaciones al estudio histórico de dicha población, con acentuación en el periodo virreinal. Entre ellos: David Davidson (1966)³⁹, Edgar Love (1967; 1970)⁴⁰, Colin Palmer (1970; 1977)⁴¹, y

³⁷ Las cursivas son mías.

³⁸ El autor se refiere a los debates intelectuales surgidos de los enfoques del marxismo estructuralista y las propuestas teóricas de la “Nueva Izquierda” (Vinson III, 2004: 61).

³⁹ Davidson, David M. (1966), “Negro Slave, Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650” en *Hispanic American Historical Review*, vol. XLVI, núm. 3, agosto, pp. 235-254.

⁴⁰ Love, Edgar F. (1967) “Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico” en *The Journal of Negro History* vol. LII, núm. 2, pp. 89-103; (1970), “Legal Restrictions on Afro-Indian Relations in Colonial Mexico”, en *The Journal of Negro History*, vol. IV, núm. 2, pp. 131-139.

Patrick Carroll (1973; 1975)⁴². Durante la década de los ochenta y noventa, algunos historiadores (as) estadounidenses que elaboraron textos sobre la población afromexicana fueron Cheryl E. Martin (1985)⁴³, Herbert Klein (1986)⁴⁴, y LaFalle-Collins (1996)⁴⁵. Asimismo, la producción académica prosperó con las más recientes pesquisas de otros investigadores estadounidenses. De acuerdo a Vinson III (2004), en la primera década del siglo XXI, hay nuevas orientaciones en las investigaciones. Por ejemplo, las indagaciones de Proctor III brindaron miradas más amplias al tema de la esclavitud, así como los trabajos históricos de Matthew Restall en Yucatán. El empleo del enfoque etnohistórico como herramienta para entender los procesos de formación “racializada” de la población mexicana que vive en los Estados Unidos, abordado por Menchaca (Vinson III, 2004: 69-72), entre muchos ejes temáticos y metodológicos que han aumentado la atracción por la temática afromexicana.

El estudio de Díaz Casas (2012) resulta útil para comprender la nación mexicana del siglo XIX –uno de los siglos menos estudiados por la disciplina histórica en relación a las poblaciones afrodescendientes–. Para Díaz Casas, reflexionar sobre los discursos y cambios políticos del México decimonónico son fundamentales para “rastrear los vestigios de un grupo que por las nuevas disposiciones legales de la nueva nación, ha aparecido como ‘asimilado’ en la historia de México” (Díaz Casas, 2012: 30). Del mismo modo, la autora argumenta que las diferenciaciones entre “castas”, “esclavos” y “mulatos” al ser eliminadas de la legislación, “hizo pensar durante algún tiempo que los africanos y sus descendientes habían desaparecido” (*Ibid.*, p. 31). El interés central de la investigación de Díaz Casas es la indagación de las representaciones hechas por los intelectuales más

⁴¹ Palmer, Colin (1970), *Negro Slavery in Mexico*, PhD Thesis, University of Wisconsin, Wisconsin; (1977) *Slave of the White God*, Oxford University Press, Oxford.

⁴² Carroll, Patrick J. (1973), “Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Xalapa, 1791” en *Historia Mexicana*, Vol. XXIII, julio-septiembre, México; (1975) *Mexican Society in Transition: The Blacks in Veracruz, 1750-1830*, PhD Thesis, University of Texas, Austin. Actualmente, Palmer y Carroll siguen incrementando su producción académica en la temática, con textos como “México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas” (2005) y “El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en el México del siglo XVIII” (2011).

⁴³ Martin, Cheryl E. (1985), *Rural Society in Colonial Morelos*, University of New Mexico Press.

⁴⁴ Klein, Herbert S. (1986), *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid.

⁴⁵ LaFalle-Collins, Lizzetta (1996), *In the Spirit of Resistance: African American Modernists and the Mexican Muralism School/En el espíritu de la resistencia: modernistas afroamericanos y la escuela muralista*, American Federation of the Arts, New York.

sobresalientes de las élites nacionales mexicanas respecto de los afrodescendientes, su articulación con la legislación, las conmemoraciones de la Independencia de México y su relación con la construcción de la nación. Asimismo, la historiadora profundiza en la búsqueda por “desnaturalizar la óptica imperante sobre lo acontecido con los afrodescendientes en el marco de la configuración nacional” (*Ibid.*, p. 54). Para ello, analiza, específicamente, las aproximaciones que investigadores nacionales y extranjeros han hecho sobre el líder insurgente Vicente Guerrero.

En suma, los temas y formas de interpretación histórica sobre las poblaciones africanas y sus descendientes en México generan numerosas reflexiones y debates, relevantes para comprender las regiones, periodos, discursos políticos, y las características de la vida cotidiana y relaciones sociales, así como las contribuciones culturales⁴⁶ y la participación de estas poblaciones a lo largo de la historia de México, ofreciendo valiosas pautas para la discusión futura.

1.1.2. Estudios antropológicos de las poblaciones negras/afrodescendientes en México

El creciente interés etnográfico y los diversos espacios académicos para la reflexión de las realidades contemporáneas de las y los afromexicanos han apuntalado significativamente el estudio antropológico de estas poblaciones, traducándose en la multiplicación de investigaciones, tales como tesis universitarias (Castillo Figueroa, 2014; Correa, 2013; Masferrer, 2014; Quecha, 2011; Ruiz Cervantes, 2014; Vargas Flores, 2014; Varela, 2012; 2017)⁴⁷, documentos institucionales de divulgación y análisis (Flores Dávila, 2006; Conapred, 2011; CDI, 2012; Velázquez e Iturralde, 2013, Espinosa Luis, 2014), artículos científicos (Vásquez Fernández, 2008; Lara, 2014; Quecha, 2015, Velázquez e Iturralde, 2016), así como ensayos colectivos con financiamiento gubernamental (Cadet, 2015).

⁴⁶ Entre muchas investigaciones que se han encargado de estudiar la presencia africana y la de sus descendientes en México, podemos mencionar la emprendida en años recientes por Jesús Jáuregui sobre la “raíz africana del mariachi” en el occidente de México (Jáuregui, 2015).

⁴⁷ Estas tres últimas investigaciones no proceden de la disciplina antropológica. Las dos primeras son tesis universitarias provenientes de la disciplina sociológica, mientras que las investigaciones de Varela Huerta tienen como marco analítico los estudios latinoamericanistas y los estudios culturales. Aunque las tres autoras emplean el método etnográfico y amplio material antropológico como sustento bibliográfico y de interpretación analítica.

También contamos con balances antropológicos sobre la materia –que además incluyen repasos historiográficos– entre ellos: Good (2005), Hoffmann (2006a), Velázquez y Hoffmann (2007).

La primera revisión antropológica referida (Good, 2005) pone de relieve cuestiones centrales del estudio de las poblaciones afrodescendientes. Good analiza algunos problemas fundamentales que enfrentan las y los investigadores sociales al abordar el estudio de la población africana y sus descendientes en México desde la antropología –y la historia–. La autora revisa el problema de las identidades raciales y la dificultad para definir a las personas y los grupos sociales que queremos investigar, a partir del planteamiento de las interrogantes “¿de quiénes hablamos cuando nos referimos a los afroestizos o a la población negra en México?”, “¿cómo identificamos nuestro objeto de estudio en la historia y en la actualidad?” (*Ibid.*, pp. 141-144). Good argumenta que “la influencia de una versión oficial de la historia de México (la ideología del mestizaje) ha dificultado la tarea de abordar a los africanos y sus descendientes como sujetos sociales” (*Ibid.*, p. 141). Así, la diversidad de categorías aplicadas por las y los investigadores conduce a un problema teórico-metodológico.

Otra dificultad de esta naturaleza, reseñada por Good, es la que supone el concepto de “raza”, así como los procesos de “naturalización de las clasificaciones raciales” en la percepción popular y en la ley. La antropóloga apunta lo que considera un aspecto “alentador” de la situación actual de los estudios sobre poblaciones y culturas de herencia africana: la realización de encuentros académicos con enfoques interdisciplinarios que promueven discusiones de alto nivel, suscitando la creación de una “nueva escuela” (*Ibid.*, p. 142). También, nos invita a prescindir de categorías cargadas de ideología, y sugiere tener cautela para no crear conceptos igualmente limitados. De igual manera, propone la búsqueda de *nuevas*⁴⁸ metodologías (p.e. los enfoques comparativos etnohistóricos de Mintz y Price⁴⁹) o formular “adaptaciones creativas” (*Ibid.*, p. 156) para el análisis de este

⁴⁸ Las cursivas son mías.

⁴⁹ Véase: Price, Richard y Sally Price (2005) “La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa Duró (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*,

grupo en México. Completa su análisis con la importancia de plantear una teoría alternativa de la cultura, “la que también tiene importantes implicaciones para el estudio de la historia” (*Idem*).

Negros y afromestizos: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado, recuento antropológico de Odile Hoffmann (2006a), es una reflexión crítica de la producción bibliográfica de los estudios afrodescendientes en México. La autora, de modo semejante a Good⁵⁰, se propone interpelar los cuestionamientos teóricos-metodológicos relativos a las preguntas “¿qué lugar ocupan, en la actualidad, los estudios “afromexicanistas” en el debate intelectual sobre las poblaciones negras?” y “¿cómo emprender el análisis de este grupo social?” A manera de corolario afirma que no es posible ni deseable responder estas preguntas de manera unívoca, sin caer en simplismos que obstruyen la comprensión analítica. Sin embargo, observa que las distinciones categoriales siguen siendo válidas.

Hoffmann plantea algunas hipótesis que guían su análisis. Entre ellas, el singular desarrollo histórico de la población de herencia africana en México que distingue al país como un caso específico (como un “eslabón perdido”⁵¹) en el que no pueden aplicarse algunos marcos conceptuales e interpretativos contemporáneos o lo hacen con dificultad⁵². Critica así la etiqueta “étnica negra” impuesta por investigadores estadounidenses, quienes adoptan una posición académica afrocentrista e introducen conceptos (p.e. “diáspora afroamericana”) forzosamente adaptados a la situación mexicana, por lo que resultan infructíferos para describir las realidades abordadas. El principal problema de las investigaciones etnográficas, según Hoffmann, consiste en el desconocimiento de la bibliografía internacional de la temática, además de que las descripciones actuales están muchas veces “descontextualizadas”. Otros deslices teóricos de los actuales estudios

INAH, México; Mintz, Sidney y Richard Price (2012), *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, Ciesas/UAM/UIA, México.

⁵⁰ *Op. Cit.* (Good, 2005).

⁵¹ *Ibid.*, p. 109.

⁵² Hoffmann determina que 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” (Hoffmann, 2006a: 107). Más adelante, asegura: “los enfoques etnográficos actuales presentan todavía algunas debilidades que se explican, en parte, por su historia” (*Ibid.*, p. 115).

etnográficos “afromexicanistas” son la construcción intelectual fundamentada en las interpretaciones “afrogenéticas”⁵³ y el sesgo del folclor, de tal manera que esto ha conducido a una “visión simplificada y fragmentada de las sociedades regionales”, las cuales son mucho más complejas (*Ibid.*, p 117-119).

Asimismo, la antropóloga esboza como desafíos disciplinarios 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 diversos contextos geográficos. El interés inmediato de esta línea de investigación sería el de demostrar la inconsistencia de las posiciones *eticizantes*⁵⁴ que en la actualidad inciden en la etnogénesis⁵⁵ estereotipada de los afromexicanos (as). 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, así como realizar una interpretación más documentada y localizada del *mestizaje*⁵⁶, que abriría nuevas vías de análisis de los sujetos de estudio (*Ibid.*, pp. 125-126).

⁵³ Al respecto, la experta argumenta que “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” (*Ibid.*, p. 117).

⁵⁴ En otro estudio, Hoffmann (2008) anota que los militantes y organizaciones de base costachiquenses (“negros”, “afromestizos”, “afromexicanos” o “poblaciones de origen africano”) pugnan, desde su diversidad, por mayor inserción ciudadana, menos desigualdad y en contra de la discriminación y la exclusión. Así, Hoffmann afirma que “hasta ahora, los esfuerzos apuntan a una inclusión por medio de una ‘eticización’ de los negros, buscando cierta equivalencia entre la categoría de ‘afromexicano’ y las categorías indígenas que se manejan en el país desde décadas, sino es que desde siglos. En otras palabras, la asimilación de la población negra a un ‘grupo étnico’ sería un instrumento para acceder al reconocimiento público de cierta especificidad, y como tal es percibida como un avance político frente a la discriminación sufrida con base en la calificación de ‘negro’. La etnicización se opone a la antigua racialización y aparece como su sustituto, una manera de superarla” (Hoffmann, 2008: 164-165). Las cursivas son mías.

⁵⁵ Entendemos por “etnogénesis” el proceso mediante el cual un grupo humano llega a ser considerado como étnicamente distinto. Martha Delfín Guillaumin (2011) asienta que en el proceso de *etnogénesis*, “los sobrevivientes de un proceso de invisibilización determinan restablecer sus derechos socioculturales, políticos y económicos, reivindicando sus raíces indígenas [étnicas o de diferencia cultural] con orgullo y firmeza” (*Ibid.*, p. 146). Por su parte, Guillaume Boccara denomina como “etnogénesis” las “adaptaciones y resistencias creadoras de transformaciones que trascienden a menudo las conciencias individuales” (Boccara, cit. en Delfín Guillaumin, *idem*).

⁵⁶ Velázquez (2016) argumenta que lo que oculta el mestizaje en México “es justo la presencia de las poblaciones afrodescendientes de manera importante”. Para esta autora, el significado tradicional del *mestizaje*, entre otras cosas, a través de las ideas de sincretismo o disolución, desconoce la participación y contribución de las poblaciones afrodescendientes en la conformación de la sociedad mexicana. “Desde

Finalmente, Velázquez y Hoffmann (2007) realizan un análisis que da cuenta de los trabajos realizados y los temas que faltan por abordarse o profundizarse, y que, al mismo tiempo, pretende dejar constancia de algunas reflexiones para ulteriores investigaciones. El objetivo de este repaso no es otro que ofrecer un derrotero para la lectura y la exploración sobre la diversidad de temas alusivos a la población de ascendencia africana en México. Así, las autoras sugieren un diálogo más cercano entre historiadores/as y antropólogos/as para incrementar la reflexión conjunta de datos y formas de interpretación. También dirigen su atención al estudio de los márgenes de las clasificaciones y las categorías, a partir de las contradicciones asumidas por los mismos sujetos de estudio (interseccionalidad de las identidades⁵⁷), y las consecuentes subversiones del “orden racial que podría abrir pistas novedosas que dejarían lugar a la creatividad social de los individuos y sociedades de las diversas épocas” (Velázquez y Hoffmann, 2007: 65).

Si bien se ha incrementado la producción bibliográfica en la temática, Velázquez y Hoffmann cuestionan el “racismo silencioso” por parte de la comunidad académica hacia las poblaciones de herencia africana. El impulso y desarrollo de más publicaciones y la creación de vehículos de difusión de estas, con mayor alcance social, es el proyecto que recomiendan para subsanar esta limitación.

hace tiempo, algunos historiadores y antropólogos han sostenido que el mestizaje en México ha sido un gran mito”. Desde la disciplina histórica, Antonio Rubial, Pilar Gonzalbo, Solange Alberro, por mencionar a tres especialistas del periodo colonial novohispano, sostienen que el *mestizaje* fue un complejo fenómeno de relaciones sociales y culturales entre los distintos grupos que conformaron la Nueva España, observando la noción de “mestizaje”, en un sentido de coexistencia y trato cotidiano, y no como la mezcla biológica o ideología. De esta manera, siguiendo a Velázquez, el mestizaje como discurso ideológico ha sido decisivo para negar, estereotipar y menospreciar la importancia de las participaciones afrodescendientes en México, sobre todo a partir del siglo XIX, en el marco de la construcción de la nación, de la identidad nacional, y la homogeneización de las diferencias entre las poblaciones del territorio nacional.

⁵⁷ Diversas discusiones apuntan que la interseccionalidad se construye a partir de encuentros, cruces e intersecciones sociales, culturales, económicas, religiosas, lingüísticas, étnicas, etc. (Munévar, 2013). También se ha referido que estas discusiones, actualmente, proceden de un modelo de análisis categorial “no opresivo que respeta la diferencia [y la diversidad]” (González Arnal, 2013). Sin embargo, para los fines de este estudio, y en consonancia con lo expuesto por las autoras de este balance antropológico, la interseccionalidad de las identidades nos ayuda a entender la manera en que conjuntos diferentes de identidades se superponen, a la vez que pueden influir en el acceso a las oportunidades y al ejercicio de derechos.

Como puede apreciarse, la antropología social –siempre en diálogo con la disciplina histórica– se preocupa especialmente por las dificultades conceptuales y metodológicas en el análisis de las poblaciones de origen africano, enfatizando en las categorías de denominación/identificación, la construcción de identidades en los espacios geográfico-culturales, la conceptualización ideologizada del *mestizaje* que niega la presencia de otros grupos en la conformación de la diversidad cultural mexicana (y no sólo de la reproducción mitificada del mestizaje entre españoles e indígenas), la reflexión de los procesos políticos con otras coyunturas que atraviesan el análisis de los sujetos de estudio. En síntesis, a pesar del caudal de conocimientos acumulados desde diferentes perspectivas metodológicas y teóricas, es necesaria la consolidación y el acrecimiento de estudios etnográficos con minuciosos trabajos de campo que permitan revertir la invisibilidad académica y cultural de las mujeres y hombres de origen africano en el México contemporáneo.

1.1.3. Aguirre Beltrán: pionero de los estudios sobre población de herencia africana

Según Korsbaek y Sámano (2007), Gonzalo Aguirre Beltrán, por un sinnúmero de razones es uno de los antropólogos más importantes de México, sino es que el más importante. Estos autores señalan cuatro motivos para sustentar su aseveración. En primer lugar, citan que Aguirre Beltrán es el antropólogo mexicano que con mayor medida ha logrado construir un modelo teórico de la antropología que practicaba y aplicaba.

En segundo lugar, su posición teórica pone en movimiento una intensa y extensa actividad de investigación de campo. En tercer lugar, no solamente trata la antropología teórica y su aplicación en el campo, sino la pone en movimiento también en la forma de antropología aplicada, en su calidad de dirigente del indigenismo en México. Finalmente, es relevante mencionar el interés particular que Gonzalo Aguirre Beltrán mostró por la antropología médica, como una extensión muy comprensible de su formación original como médico (*Ibid.*, p. 205).

Los autores soslayan un quinto punto de gran trascendencia: Gonzalo Aguirre Beltrán fue el precursor de los estudios de la población de ascendencia africana en México⁵⁸. Existe consenso sobre las obras pioneras de Aguirre Beltrán en el estudio de la población afrodescendiente en México, desde las disciplinas histórica y antropológica social (Rinaudo, 2010; Velázquez, 2009). No obstante, de acuerdo con Haydée Quiroz Malca (2004), previamente se habían realizado estudios sobre este grupo desde la óptica de la antropología física. Esta autora menciona que, en 1933, el investigador italiano Dino Camavitto realizó “trabajo de campo a través de una encuesta demográfica, antropológica y médico-biológica entre varios grupos étnicos mexicanos” (*Ibid.*, p. 140), entre los que se encontraba la población de origen africano de la Costa Chica⁵⁹. Para Quiroz, la razón de introducir al autor italiano en la historiografía de los estudios sobre población de herencia africana es doble. Así, sostiene que, por una parte, “es muy probable que haya sido el primer trabajo de campo que se hizo en la región, y también sobre la población de origen africano en México” (*Ibid.*, p. 140), y agrega:

Por otro, el carácter del trabajo, es decir, desde la antropología física. Camavitto presenta las características descriptivas y pigmentarias, talla, esqueleto y otras. Este hecho, es un tanto limitante, ya que no permite conocer algunos rasgos de la cultura de estos grupos, que hubiera sido de gran utilidad como antecedente. Además, que el primer interés sobre esta población haya sido sobre sus rasgos físicos, da una idea sobre el atractivo que representó (*Ibid.*, p. 140).

Asimismo, Quiroz sostiene que Carlos Basauri fue el iniciador de las investigaciones de corte etnográfico en la Costa Chica, contribuyendo al estudio de la población negra de

⁵⁸ Y no sólo de México, sino de América Latina, en otros países de la región los estudios sobre poblaciones negras iniciaron años después, por ejemplo, el precursor de estos estudios en Colombia, Rogerio Velásquez, comenzó a estudiar esta materia a partir de 1948.

⁵⁹ Según Quiroz (2004: 139), Camavitto definió a este grupo como “zambos, híbridos, derivados de la mezcla de los ‘amerindios’ de las familias étnicas: ‘muzgas’ y ‘tlapanecas’ con los ‘negroides y los esclavos negros’ importados del Golfo de Guinera (Camerún, Nigeria y Costa de Oro)”. La autora asegura que Camavitto “habla de negroides explicando que la población negra de la Costa ha perdido, a través de cambios lentos, el carácter de población verdaderamente negra. Es por esta razón, que afirma que son híbridos”. La obra de Camavitto referida por Quiroz es «*Premiers Résultats sur les zambos de la Costa Chica (Guerrero-Mexique)*», *I Congrès d’Eugénique*, Paris, 1937.

Jamiltepec, Oaxaca. En sus indagaciones, siguiendo a Quiroz, Basauri denominó a este grupo como “negroide de la Costa Chica”, y lo consideró como otro de los grupos étnicos existentes en México, al afirmar que “sin ser un grupo racial propiamente indígena, debe catalogarse dentro de los aborígenes, por estar establecido en regiones perfectamente demarcadas en algunos puntos de la República, y ser sus problemas iguales a los de ‘nuestros autóctonos’” (*Ibid.*, p. 140-141).

Para Quiroz, Basauri fue el primero no sólo en documentar las relaciones interétnicas y de clase social asimétricas entre “indios” y “negros”⁶⁰, sino en el examen de las características físicas de este grupo a partir de la descripción de la estatura, las formas craneales, mentón, prognatismo, entre otras. Sin embargo, la investigadora cuestiona las conclusiones a las que llegó Basauri en 1940:

[Basauri] concluye que no existen mezclas de sangre entre negros e indios, y tampoco entre negros, mestizos o blancos, pero que alguna vez debieron haber existido. De otra manera no se podría explicar la diversidad de tipos que pudieron observar y que no corresponden según el investigador, al tipo antropológico clásico negro. Algunas de estas aseveraciones eran coherentes con las discusiones del momento, si pensamos en el estudio de Camavitto, desde la antropología física (*Idem*).

Si bien los datos ofrecidos por Quiroz sobre estas investigaciones pioneras desde la antropología física –previas a la obra de Aguirre Beltrán– son importantes tenerlos en consideración, es innegable que las aportaciones de este último contribuyeron inéditamente al estudio de la afrodescendencia en el país, arrojando valiosa información sobre aspectos relacionados con la esclavitud, la composición demográfica de la sociedad novohispana y los elementos culturales transmitidos por los africanos y sus descendientes al “folclor mexicano” (Aguirre Beltrán, 1972 [1946]; 1989 [1958]). Llama la atención que Aguirre Beltrán no considere dichas obras precedentes en sus investigaciones. Por ejemplo, en *La población negra de México*, nuestro autor menciona a Camavitto en cuatro ocasiones, al

⁶⁰ El entrecomillado es mío.

que nombra como “demógrafo moderno” (Aguirre Beltrán, 1972: 199). La obra a la que Aguirre Beltrán hace referencia se titula *La Decadenza delle Popolazioni Messicane al Tempo della Conquista* de 1935, de la cual retoma datos para fijar el número probable de la población nativa al momento del contacto con los españoles, así como para señalar la cantidad de la población “mulata” y “negra libre” en la ciudad de México en 1570. De igual manera, Aguirre Beltrán parece emular el título de la obra de Basauri, aparecida en 1940, *La población indígena de México*, para nombrar a la suya. Sin embargo, el documento de Basauri no es citado en *La población negra de México*, sino en *Cujila: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958).

La población negra de México, publicada en 1946⁶¹, representa un parteaguas en la historiografía de los estudios “afromexicanistas”. En ese sentido, la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán inaugura el estudio sobre la esclavitud de la población africana y sus descendientes en México, demostrando su importancia en la historia nacional. Bajo la influencia teórica y metodológica del antropólogo e historiador estadounidense Melville Herskovits, Aguirre Beltrán se basó en el enfoque etnohistórico para reconocer la presencia de las raíces africanas en la “integración de la cultura en México” (Aguirre Beltrán, 1972: 9). Así, reconstruye las características del comercio de los africanos esclavizados, hombres y mujeres, en la Nueva España⁶².

El citado estudio también detalla la descripción de las características somáticas, físicas y psicológicas de los africanos, indígenas y europeos. Nuestro autor expone sus consideraciones respecto a las clasificaciones racializadas⁶³ durante la época colonial, producto del intercambio biológico entre los diversos grupos culturales. También dedica un apartado para discutir el “problema de la integración del negro en la sociedad nacional”, legalmente consumada en la Independencia, y por lo que él asevera que implicó esta lucha

⁶¹ Las investigaciones se realizaron a partir de 1942, según refiere Aguirre Beltrán, en esa obra.

⁶² Esta reconstrucción refiere el “nacimiento” del comercio de esclavos, los primeros arribos a la entonces llamada Nueva España, el contrabando ilegal de los esclavizados, la reglamentación para evitar el tráfico humano clandestino, así como los lugares y culturas de procedencia, la introducción numérica, el sexo, los navíos destinados al comercio de africanos, entre otros tópicos.

⁶³ Una conceptualización contemporánea de “racialización” es la brindada por Massey (2008), quien propone entender la *racialización* como un proceso sistemático de formación racial para definir a los sujetos como parte de un grupo explotable y susceptible de exclusión.

“al trastocar ésta [la Independencia] la estructura social de la colonia de explotación, fundada en una sociedad dividida en castas, sentó las condiciones para que surgiera una sociedad dividida en clases” (*Ibid.*, p. 279).

Aguirre Beltrán también es considerado como el precursor del estudio de la población africana y sus descendientes en la Costa Chica desde el enfoque etnográfico. Su obra *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1958), inaugura el estudio etnográfico regional de las personas negras/afrodescendientes, dando como resultado que este espacio geográfico-cultural haya sido privilegiado por una gran cantidad de estudiosos (as) sobre la materia, incluyendo la presente tesina. Es importante señalar que *Cuijla*, no sólo es el trabajo etnográfico pionero sobre personas de ascendencia africana, también marcó una pauta metodológica etnohistórica. Así, los hallazgos etnográficos y etnohistóricos de Aguirre Beltrán nos han permitido conocer las continuidades y cambios de la población afroamericana de Cuajinicuilapa –y de la zona, en términos generales–, en temas como la descripción del espacio geográfico, organización social, trabajo agrícola, ciclo vital, ritualidad, nahualismo, y las formas dialectales del español, hasta el día de hoy.

De acuerdo con la apreciación de Reynoso (2005a), sólo después de la publicación de la segunda edición de *La población negra de México*, ocurrida en 1972, se otorgó un valor a la temática de “la actuación de los africanos en el país”, desarrollándose en las siguientes décadas, la producción de diversos artículos especializados, tesis y libros (*Ibid.*, p. 85).

Por último, *Formas de gobierno indígena* es considerada como la obra fundadora de la antropología política en México (Espín, 1995 [1952]). A través del planteamiento de la relación entre *política* y *región*, Aguirre Beltrán compara las estructuras de poder indígena en el marco de las relaciones que los grupos locales guardan con la nación. Tema cercano del que nos ocupamos en este estudio respecto de los actores sociales y políticos en el territorio de la Costa Chica, es decir, el reconocimiento formal (“inclusión”, “incorporación”) de las personas, comunidades y pueblos de herencia africana en la vida pública nacional y en los instrumentos jurídicos.

1.1.4. Investigaciones contemporáneas sobre afromexicanos/as

En el balance de la producción bibliográfica de la temática afrodescendiente en México, algunos autores consideran que, en nuestro país, los estudios “afromexicanistas” en general presentan un “carácter de atraso” o de “lento desarrollo” (Ngou-Mvé, 2005; Vinson III, 2004). Por ejemplo, Ngou-Mvé señala que, si bien desde hace varias décadas se han realizado abundantes estudios sobre la “presencia del negro en las Américas”, estas investigaciones, pese a tener caracteres comunes y sufrir problemas idénticos, se han ido singularizando de un país a otro. Ello conduce a afirmar a este historiador gabonés que “esta individualización demuestra que tales estudios, vistos desde África, presentan en México un carácter de atraso, en su forma y en su contenido” (Ngou-Mvé, 2005: 39).

Ngou-Mvé subraya que el “carácter marginal de los estudios afromexicanistas” se debe a tres razones “en su forma”: la primera, el desconocimiento de los estudios pioneros de Aguirre Beltrán y de otros investigadores *afromexicanistas*; la segunda, refiere a la incomunicación entre los investigadores *afromexicanistas* de México, Europa, África y el resto del continente americano; y, la tercera, a la ausencia del planteamiento del “problema de integración” de la presencia actual del sujeto afromexicano (*Ibid.*, p. 42). Respecto al “atraso” de los estudios afromexicanistas “en su fondo”, Ngou-Mvé lo atribuye “al contenido particular de [los] trabajos sobre la presencia y la influencia africanas en México y a las temáticas o los enfoques” con que tradicionalmente se estudian (*Idem*). Este autor ilustra su argumento con el tema del comercio trasatlántico y la esclavitud, cuestión que suscita reacciones de carácter “afectivo y emocional” (*Ibid.*, p. 43). Asimismo, Ngou-Mvé hace hincapié en que los estudios sobre la población de ascendencia africana en las Américas “son por lo regular superficiales e incompletos” porque ignoran o desconocen a África y a los africanos (*Ibid.*, pp- 45-46).

Por su parte, el historiador estadounidense Ben Vinson III (2004) apunta que el “lento desarrollo” de los estudios afromexicanistas se observa en la producción bibliográfica sobre la presencia africana que notoriamente aparecieron a finales de la década de los años sesenta del siglo XX. Para Vinson III, ello se debe en parte a “los efectos intelectuales de la

Revolución mexicana”, debido al énfasis otorgado al indigenismo y al mestizaje que “retrasó, supuestamente, la conversación del país con su herencia afromexicana, o por lo menos no le dio mucha importancia” (Vinson III, 2004: 19-20).

Podemos decir que las apreciaciones anteriores son inexactas. En primer término, debido a la “visión extranjera” sobre la materia que poseen ambos autores. Aunque Vinson III advierte cuidadosamente que una “línea de tiempo amplia y políticamente informada” nos ayuda a entender la evolución de los estudios sobre las y los afromexicanos (2004: 11). En segundo lugar, porque si bien la producción en torno a la población de origen africano ha sido menor a la que se ocupa de la población indígena, ha tenido una perceptible constancia, principalmente, desde la década de los años ochenta del siglo pasado hasta la actualidad. En un tercer momento, debemos observar los años en que estos investigadores hicieron sus valoraciones, las cuales datan de hace más de una década. Empero, podemos argüir que en los últimos veinte años se han acrecentado y afianzado los estudios sobre la población de ascendencia africana en México con trabajos que han contribuido a desmitificar las creencias en torno a que las investigaciones sobre la presencia africana y afrodescendiente en México son relativamente nuevas, como lo han demostrado autoras como Velázquez y Hoffmann (2007). Para estas últimas, varios estudios presentan imprecisiones sobre la temática, en razón que “muchas veces niegan la trayectoria de investigación en México, menosprecian los aportes de los trabajos recientes y retoman viejos problemas, en muchos casos superados desde hace tiempo” (*Ibid.*, p. 63).

Como ya se señaló, a partir de la década de 1980 –años en los que aún producía activamente Aguirre Beltrán– presenciamos el auge de los llamados “estudios afromexicanistas”. Para Rinaudo (2010), las dinámicas que permitieron la efervescencia de estos estudios son múltiples: la creación del programa *La Tercera Raíz*, coordinado por Luz María Martínez Montiel, las investigaciones llevadas a cabo en el marco de la participación de México en el programa *La ruta del esclavo* de la UNESCO⁶⁴, la organización del seminario permanente *Poblaciones y culturas de origen africano en México* de la Dirección

⁶⁴ Mayúsculas en el original. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, abreviado internacionalmente como Unesco (por sus siglas en inglés): Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

de Etnología y Antropología Social del INAH⁶⁵. La siguiente década [años noventa] representó el desarrollo de trabajos que procuraron insistir sobre los aportes de las poblaciones de herencia africana a la cultura e historia mexicanas⁶⁶ (Rinaudo, 2010: 225-226).

Según Araceli Reynoso, el programa *Nuestra Tercera Raíz*, establecido en 1989, planteó como sus más importantes objetivos “reconocer el valor de la presencia y actuación de los africanos en la constitución de la cultura del mexicano” (Reynoso, 2005a: 86). Para dar seguimiento a estas líneas que propiciaran la difusión del conocimiento de la presencia africana en México y sus aportaciones, se consideró de suma importancia privilegiar y apoyar la investigación (*Idem.*)⁶⁷. Entre los numerosos productos de este programa, podemos encontrar la publicación de cuatro volúmenes de la presencia africana en las Américas, en los cuales se hace patente la nominación “tercera raíz”⁶⁸, que prevalece hasta el día de hoy en los estudios de Martínez Montiel y otros investigadores y estudiosas, la realización de siete reuniones nacionales de “afromexicanistas”, la incorporación al proyecto Unesco *La ruta del esclavo*, entre otros. En el año 2005, el programa *La tercera raíz* se adhiere al Programa Universitario México Nación Multicultural (Pumc) de la Universidad Nacional Autónoma de México⁶⁹ (Martínez Montiel, 2006).

⁶⁵ Mayúsculas en el original. Inah: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

⁶⁶ Vale mencionar que desde el congreso “Díaspóra, nación y diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica”, efectuado en el estado de Veracruz en el año 2008, se produjo una ruptura en relación con los abordajes clásicos sobre estas poblaciones, a partir de una crítica a los términos “tercera raíz” o “aporte cultural”, proponiendo interpretaciones sobre la “cuestión negra” en las regiones de estudio.

⁶⁷ Para llevar a cabo este proyecto de generación de conocimiento, el programa creado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (entonces titular de la Dirección de Culturas Populares), de acuerdo a Reynoso, se basó en dos estrategias: la primera aludía a la invitación directa y abierta a todo aquel estudioso que tuviese interés en indagar sobre la presencia africana en las distintas regiones del país, desarrollando monografías históricas para abordar “el complejo proceso histórico del africano” en el territorio nacional. La segunda estrategia, extensión de la primera, proporcionó un espacio para la reflexión y discusión científica de los problemas y alcances generados por la investigación, asumiendo el compromiso de convocar a los “encuentros afromexicanistas” (Reynoso, 2005a: 87).

⁶⁸ Más adelante se explica la imprecisión teórico-metodológica de este concepto/término.

⁶⁹ Entre los productos más relevantes del Pumc (Unam) se encuentra el volumen “De Afromexicanos a Pueblo Negro. Foro Afromexicanos. Por el Reconocimiento Constitucional de los Derechos del Pueblo Negro de México” (2012, segunda edición), resultado de las mesas de trabajo de dicho foro, y que sintetiza los esfuerzos de las organizaciones civiles para la consecución del reconocimiento de las comunidades afromexicanas ante el Estado.

También en la década de los ochenta, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia se creó el seminario *Poblaciones y culturas de origen africano en México*⁷⁰, adscrito a la Dirección de Etnología y Antropología Social (Deas-Inah). A partir del año 2013, la Coordinación Nacional de Antropología instaura el *Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural*⁷¹ coordinado por María Elisa Velázquez⁷². Este programa desarrolla investigación científica sobre estudios regionales con especial énfasis en “regiones poco trabajadas”, así como una línea de estudio sobre racismo y discriminación hacia poblaciones negras/afrodescendientes, además de encargarse de documentar las expresiones materiales e inmateriales del patrimonio cultural afrodescendiente, entre muchas otras actividades de docencia, incidencia y vinculación, y divulgación del conocimiento, que contribuyen a la valoración positiva de las aportaciones y legados culturales de las poblaciones afroamericanas.

Diversos investigadores nacionales han realizado destacados trabajos etnográficos sobre la población negra/afrodescendiente de la Costa Chica. Esta constituye una región sociocultural amplia, y que geográficamente abarca, sobre la franja costera del Océano Pacífico, de sur a norte, desde Huatulco hasta Acapulco, en los estados de Oaxaca y Guerrero respectivamente. No obstante, sus límites geográficos dependen de diversos criterios, según el estudio de referencia (Lara, 2012). Asimismo, la región de la Costa Chica concentra más de 65 localidades con población de herencia africana, por lo que ha sido un espacio importante para el desarrollo de investigaciones etnográficas, las cuales han enfocado sus descripciones y análisis hacia los ámbitos de las relaciones interétnicas, la organización social, el parentesco, la música, las danzas, la tradición oral, los corridos, la ritualidad y la identidad, principalmente.

⁷⁰ Para Good (2005) este espacio sobresale por sus novedosas aportaciones metodológicas y su propositiva reflexión teórica. A ello le debemos agregar, también, la discusión colectiva, sostenida y crítica, de trabajos etnográficos recientes y de preocupaciones históricas, especialmente la relacionada con el racismo hacia las comunidades afroamericanas contemporáneas. También con el desarrollo de redes nacional e internacionales de investigación, por ejemplo, con los proyectos *Afrodesc*, *Eurescl* y *La ruta del esclavo* (UNESCO).

⁷¹ Respecto al mencionado programa de investigación, consúltese:

<http://www.antropologia.inah.gob.mx/index.php/2013-07-20-01-58-22/proyectos-colectivos/2013-07-25-06-13-09/afrodescendientes-y-diversidad-cultural>

⁷² Esta investigadora introdujo el enfoque de género en el análisis histórico de la esclavitud y la vida cotidiana de las mujeres africanas y afrodescendientes en la Nueva España (Velázquez, 2005; 2006).

Algunos motivos por los cuales la Costa Chica ha sido la región más estudiada por investigadoras y estudiosos de la afrodescendencia son los siguientes: en primera instancia, es un área cultural que comprende dos estados del suroeste de la República mexicana (Oaxaca y Guerrero) y que muestra un complejo mosaico de grupos culturales: amuzgos, mixtecos, chatinos, nahuas, tlapanecos, afromexicanos, poblaciones mestizas, lo que ha propiciado históricamente un constante intercambio simbólico-cultural, biológico y comercial. En segundo lugar, por la fuerte tradición de participación política en la región (Varela, 2013), en movimientos populares, campesinos, indígenas y regionales. Por último, porque se considera que en las regiones costeras del Pacífico podemos encontrar huellas más visibles de la “africanía”. Reynoso (*Op. Cit.*) estima que las comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero (además de algunas de Veracruz), son las regiones de “cierta tradición en la bibliografía afromexicanista” (Reynoso, 2005a: 85), dejando de lado el estudio de otras regiones de México. Ello se confirma a partir de la revisión de las pesquisas de Aguirre Beltrán (1958), Castillo Gómez (2000), Chamorro (2007), Díaz (1995; 2003), Gabayet (2002), Gutiérrez Ávila (1986; 1988), Moedano (1980; 1988), Ruiz (2007), por citar algunas.

Actualmente se aprecia una diversificación de los temas de investigación, entre otros, la niñez (Masferrer, 2014), la juventud (Quiroz, 2009), el género (Miranda, 2012; Jiménez, 2016), la intersección entre juventud, género y clase (Ramírez López, 2014; Quiroz, 2015), la migración (Quecha, 2011), y actividades relacionadas con la economía de la zona (Quiroz, 1998; Castillo Figueroa, 2014). Temas interrelacionados y que dan cuenta de algunas dinámicas contemporáneas de las comunidades afromexicanas. Tampoco podemos obviar el trabajo de Lara acerca de los procesos de construcción y organización institucional de los espacios habitados por poblaciones indígenas, mestizas y afrodescendientes en el estado de Oaxaca (Lara, 2012). En los últimos años también se ha profundizado en el estudio antropológico de la música costeña. Por ejemplo, Vargas García (2016) ha analizado el instrumento musical de la quijada equina, empleado en la música tradicional costeña (de la *Danza de los diablos*). Más allá de presentarlo como un instrumento musical en sí mismo, esta investigadora lo considera como resultado de un

complejo proceso de creación cultural y política, lo cual le confiere un peso significativo en las tradiciones culturales mexicanas.

Por otra parte, los estudios etnográficos de investigadoras/es extranjeros son valiosos para comprender las realidades de estas poblaciones. Las exploraciones de Flanet (1977), Lewis (2001; 2012) y Vaughn (2004) abonan a esta comprensión. Veronique Flanet en *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la mixteca de la costa* (1977), observa las “tensas” relaciones interétnicas entre negros, indígenas y mestizos en la localidad de Santiago Jamiltepec, Oaxaca. En esta obra la autora representa una visión estereotipada de los enfrentamientos violentos entre negros e indígenas, recurrente desde las indagaciones de Aguirre Beltrán (lo que este denomina como el “ethos violento del negro”). Flanet también ilustra la cosmovisión que se desprende de los términos “tono” y “nahual” al interior de la denominada cultura mixteca, de la que también participa la población de ascendencia africana. Así, esta autora profundiza –previamente este tema había sido estudiado por Aguirre Beltrán– en el registro de la unidad del nahualismo entre los negros, a partir de sus cuatro dimensiones: el cuerpo, la sombra, el tono y el nahual⁷³ (*Ibid.*, pp. 116-117).

Vaughn (2004) en *Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica*, a partir del trabajo de campo realizado en Collantes, Pinotepa Nacional, en el estado de Oaxaca, analiza la presencia afroamericana en la región costachiquense y la relación de vecindad con indígenas y mestizos. También discute la migración afroamericana hacia la llamada Unión Americana, así como, de manera sucinta, da cuenta de la tendencia en la organización política de las organizaciones sociales en su demanda de reconocimiento ante el Estado. Entre otros puntos de interés, Vaughn argumenta que, para el caso de la Costa Chica, el mestizaje se ha gestado con mayor frecuencia entre afroamericanos y

⁷³ Flanet presenta este cuadro de la siguiente manera: 1) El cuerpo, “carne de la tierra”, cuya vida y sus transformaciones están ligadas al concepto de tono y de nahual 2) La sombra, especie de doble etéreo del cuerpo humano, vive después de la muerte de la persona según la ética del grupo y/o una ética religiosa. La sombra que se manifiesta al grupo viene a recordar un orden de leyes, hace presente la existencia del mundo de los muertos 3) El tono y el nahual forman parte del mismo concepto a partir del cual se elabora un mundo-doble de la persona en la complejidad política, social y religiosa de los mixtecos. El tono es la sustancia vital común al animal y al individuo, principio “caliente”, como es la sangre indígena; el tono es el lazo entre el mundo de los vivos, de los humanos, y el mundo de la naturaleza, de los animales (Flanet, 1977: 116-117).

mestizos, hecho que no concuerda con la narrativa nacionalista dominante. Sin embargo, las observaciones e interpretaciones de este antropólogo afroamericano –tal como él se reconoce– proceden de un esquema conceptual que no necesariamente se ajustan a las realidades regionales. Por ejemplo, expone que el “problema del negro mexicano” en relación con el indígena es la *falta* de etnicidad del negro y no en poseer una etnicidad diferente, es decir, “los indígenas son los étnicos pero los negros no”, tema que no discute ampliamente y que genera confusión en la/el lector.

El trabajo de Laura Lewis merece especial atención por incluir una mirada más atenta al estudio regional de las comunidades *morenas* de la Costa Chica. Desde su obra *Of Ships and Saints: History, Memory and Place in the Making of Moreno Mexican Identity* (2001), la antropóloga estadounidense sitúa su reflexión en torno al debate a la identidad nacional y los mitos de construcción identitaria, descentra la “problemática afromexicana” y deconstruye los mecanismos de pertenencia y de identificación múltiple –a menudo contradictoria– en el caso de la Costa Chica oaxaqueña y guerrerense. Por otra parte, en *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of “Black” Moreno* (2012), Lewis esboza cómo la construcción de la “raza” delinea el pasado de las y los costachiquenses, puntualmente de los habitantes de San Nicolás, Cuajinicuilapa, Guerrero, mientras que el futuro se proyecta a partir de la migración conjunta de afromexicanos e indígenas hacia Estados Unidos. La autora acierta en introducir la categoría de “morenos”⁷⁴ en su análisis, recuperando así la versión narrativa de los interlocutores locales respecto a su autodenominación, sin embargo, alternadamente emplea los términos “negro”, “raza”, entre otros.

El último libro mencionado aporta interesantes vetas de estudio. En el bosquejo de la historia regional de la Costa Chica, Lewis brinda un panorama para la comprensión de las *identidades morenas* a partir de la significación de la “tierra” (el territorio, el espacio, el lugar, el pueblo) de los y las sannicoladenses. De esta manera, traza los significados de “lo moreno” (*morenoness*) a través del análisis de los discursos locales sobre la raza y el lugar.

⁷⁴ Denominación regional propia (“término nativo”) de las personas cuya distinción física inmediata es el color de la piel. No debe ser vista como un eufemismo, se trata de una forma lingüística que tiene como efecto resaltar la “distinción de la personalidad étnica” (Motta y Correa, 1996).

El arraigo y la desterritorialización, “lo local” y “lo extralocal”, son conceptos que permiten entender los procesos que anclan a los morenos e indígenas al pasado, pero también hablan de sus posibilidades de futuro, a partir del contacto con otros grupos culturales en la migración en ciudades de Estados Unidos (y a causa de la globalización), lo que dinamiza las identidades y le da sentido a la existencia de su pueblo. Asimismo, la investigadora desarrolla un apartado para discutir el papel de las organizaciones regionales y los “desencuentros” de los Encuentros de Pueblos Negros, empero, este capítulo no presenta un análisis profundo de los contenidos de los eventos, entre ellos el combate al racismo y la difusión del trabajo de las organizaciones hacia las poblaciones locales que experimentan la desigualdad social y cultural, así como la omisión histórica y política por parte de las instituciones del Estado mexicano.

Las críticas a la producción académica estadounidense se dirigen principalmente a la utilización de categorías que funcionan de manera diferenciada en el contexto mexicano y estadounidense. Así, podemos encontrar reseñas críticas muy interesantes a las obras de autores como Lewis y Vaughn, elaboradas por Velázquez (2015) y Hoffmann (2006b), respectivamente. Aquí se señalan algunos puntos centrales de estas críticas.

En relación con el libro *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar* (2004) de Bobby Vaughn y Ben Vinson III, este plantea que la ideología del mestizaje ha negado la presencia y participación afromexicana en la construcción de la nación. No obstante, Hoffmann (2006b), en su crítica, considera que la visión de estos investigadores estadounidenses es estrecha al proponerse rescatar la historia y la realidad social actual de unos “grupos negros”, distintos de los blancos y los indígenas, ya que los autores parten de una categoría que según ellos ya existe, pero no se quiere ver (“los grupos negros”) y quieren documentarla, lo que de por sí, asegura Hoffmann, “es un procedimiento poco científico. En este andar proceden con una serie de prejuicios, errores epistemológicos y compromisos políticos implícitos”⁷⁵ (*Ibid.*, p.

⁷⁵ La experta atesta que, con esta imprecisión epistemológica, “al final [Vinson III y Vaughn] se convierten en portadores del colonialismo intelectual que tanto critican, al querer exportar sus propias categorías en situaciones ajenas. Más grave, y contrariamente a sus pretensiones, no ayudan a entender la situación tan

176). Hoffmann dirige su crítica al apartado etnográfico escrito por Vaughn. Este último emplea categorías de análisis sesgadas y equívocas –a juicio (académico, por supuesto) de Hoffmann– como las de “indio”, “negro”, “comunidad étnica”, “yuxtaposición de grupos étnicos”, “negros de la diáspora”, ya que Vaughn no problematiza ni otorga elementos suficientes para la comprensión de dichas categorías, sino que las elude “de un simple plumazo” (*Idem*). O bien, esencializa la “identidad negra”, lo que lleva a suponer a Hoffmann que el autor está desvirtuando la realidad para hacer caber sus esquemas de pensamiento racial elaborados en Estados Unidos. Asimismo, Hoffmann también señala la evidente falta de distancia y lucidez del investigador afroestadounidense, al narrar su sorpresa de que “no obstante nuestras similares características físicas, los negros de la diáspora como yo somos vistos como el otro”. También se extraña de la poca identificación diaspórica, “como si se hiciera una clara distinción entre los afroamericanos y los negros de otros países” (*Ibid.*, p. 178). Malentendidos procedentes de ambos autores, que esperan que los habitantes costeños se identifiquen como miembros de la diáspora africana una vez que migren a los Estados Unidos o lleguen más investigadores “como ellos” a la región.

La antropóloga señala, sin desestimar el trabajo de las organizaciones y los habitantes de las comunidades, la falta de pertinencia académica de Vaughn respecto al movimiento por el reconocimiento constitucional de las comunidades afroamericanas. Finalmente, Hoffmann lamenta el reduccionismo de Vaughn y Vinson III, quienes simplifican las aportaciones e iniciativas de “cientos y miles de costeños, negros, morenos y afroamericanos para construir una convivencia social y política que respete la compleja herencia de discriminación y mestizaje, a la vez que su lucha por reducir la pobreza y acrecentar la democracia y la participación ciudadana” (*Idem*).

Por su parte, Velázquez (2015) considera que las imprecisiones del trabajo de Lewis parten de la ausencia de la explicación de la categoría “raza” o la consideración sobreentendida de este concepto. Velázquez arguye que puede entenderse que, para las y los pobladores de San Nicolás, como para otros grupos en México, los significados de raza tienen

peculiar de los afroamericanos en el escenario latinoamericano, y menos en el de la diáspora afro” (*Ibid.*, p. 176)

dimensiones históricas y están vinculados a su propio contexto. La autora se pregunta entonces:

¿Por qué existen científicos sociales, como Lewis, que siguen pensando que este término ayuda a entender la problemática de la identidad? Habría que cuestionar esta categoría precisamente para entender sociedades tan complejas y heterogéneas como las de la Costa Chica; seguramente ello abriría otras posibilidades de análisis para comprender las relaciones sociales y culturales (*Ibid.*, pp. 112-113).

Velázquez nota la desestimación del análisis de las coyunturas políticas que hace Lewis sobre la movilización por el reconocimiento constitucional federal, demanda de las organizaciones sociales costachiquenses. Así, la historiadora asienta la importancia que ello implica, “la vigencia de estos movimientos, su desarrollo, logros y proyección nacional e internacional hasta hoy en día son muestra de que existen necesidades tanto de reconocimiento entre las comunidades afroamericanas como de políticas públicas en su beneficio” (*Ibid.*, p. 113). Velázquez concluye su reseña con la sugerencia de la traducción de este libro al español, al mismo tiempo que espera que Lewis y otros (as) investigadores, tanto nacionales como extranjeros, introduzcan nuevas categorías de análisis y enfoques que ayuden a explicar las demandas, necesidades y problemáticas actuales de los afrodescendientes en México.

Con lo anterior, podemos concluir que es evidente que aún son muchas las preguntas pendientes de ser formuladas. Como hace una década Velázquez y Hoffmann (2007) nos advertían: “necesitamos saber más sobre las características de sus culturas, relaciones sociales y familiares, de sus cosmovisiones, religiones y costumbres” (*Ibid.*, p. 66). También, apasionantes temas se encuentran a la espera de su correspondiente interpretación antropológica o a la ampliación de esta misma⁷⁶, así como los diversos cuestionamientos que día a día se suman a las agendas de investigación.

⁷⁶ Por ejemplo: diagnósticos integrales sobre el racismo y la discriminación hacia las y los afrodescendientes, los cambios sociales, económicos, culturales y políticos asociados a la globalización, las migraciones internas e internacionales. Así como otros que les afectan sensiblemente como la discapacidad, la violencia contra las

El tema que nos convoca ha sido abordado en diversas investigaciones, ya sea de manera tangencial o central: Hoffmann (2008), Lara (2010; 2014), Machuca (2008), Avendaño (2011), Masferrer (2014), Quecha (2015), Ruiz (2014), Torres y Ramírez (2008), Varela (2013, 2014, 2017). A pesar de que en la producción de la literatura sobre el reconocimiento constitucional de las comunidades afromexicanas es visible la preocupación por la participación de las organizaciones civiles (p.e., Lara, 2010, 2014; Masferrer, 2014; Quecha, 2015; Varela, 2013, 2014, 2017), los últimos acontecimientos – producto del activismo– han demostrado que hay mucha información no sistematizada que se puede replantear para entender por qué las comunidades y organizaciones regionales demandan su reconocimiento ante el Estado. Así, resulta pertinente entonces desarrollar una investigación más detallada de las organizaciones que forman parte del movimiento social y político por el reconocimiento constitucional federal de los pueblos o comunidades afromexicanas.

1.2. El estudio de los movimientos sociales: una revisión

Numerosos documentos se han escrito sobre los movimientos sociales en México, América Latina, y en el mundo. Este tema ha sido abordado desde diferentes enfoques teóricos y metodológicos tomando en cuenta, entre otras cuestiones, la multiplicidad de actores colectivos, los contextos políticos y los espacios territoriales en los que emergen. Los movimientos sociales, pues, han tenido aristas plurales en su estudio académico, lo que ha propiciado gran riqueza en las propuestas para su análisis (Alonso, 2013; Heras i Trias, 2008; Holloway *et al.*, 2009; Melucci, 2002; Revilla Blanco, 2010; Tapia, 2011; entre muchos otros).

Desde esta perspectiva, el objetivo de este subapartado es ofrecer algunas líneas teóricas que abordan la temática de la movilización y los movimientos sociales, explicitando similitudes y diferencias entre ellas, a fin de poder establecer y fundamentar la elección de

mujeres y otros relacionados con la salud: la diabetes, el sobrepeso, la prevalencia de las enfermedades pulmonares obstructivas crónicas, entre otros.

un marco teórico conceptual que guiará este estudio. Una comprensión objetiva de los movimientos sociales exige un análisis histórico, capaz de hacer un balance de las luchas, las demandas, las trayectorias organizativas y políticas de las múltiples movilizaciones acontecidas en la región y en México. Así, la historiografía latinoamericana ha dado cuenta de las diversas manifestaciones y participación de pueblos y comunidades indígenas, también la de los africanos (as) y sus descendientes, a lo largo de la vida colonial, y posteriormente en las naciones independientes, mostrando que las y los campesinos, indígenas y afrodescendientes no sólo se han movilizado en términos “reactivos” frente a las condiciones de subordinación, explotación y exclusión, sino que, por el contrario, son actores que resisten, se rebelan, se adaptan y modifican las estructuras de poder (Valladares, 2009: 181).

En este trabajo interesa especialmente situarnos respecto a los antecedentes de las dos grandes tradiciones teóricas vinculadas a la *lógica de la acción colectiva* y el *individualismo metodológico* –cuyos postulados centrales recuperamos de la revisión realizada por Esteve (2010) –. Por lo que no se encontrará en estas líneas una discusión sobre el balance histórico de los movimientos sociales en América Latina o en México⁷⁷, sino que se presenta la problematización del estudio de los movimientos sociales de manera general.

Para Retamozo (2009) y Jasso Martínez (2012) desde finales de la década de los años sesenta (del siglo XX), el tema de los movimientos sociales ha constituido progresivamente un importante campo de estudio que concita la atención de diversas ciencias sociales. Este inusitado impulso se debió, en gran medida, a que fue por aquellos años cuando gran parte de las herramientas analíticas existentes se mostraron incapaces para dar respuestas rigurosas a los procesos históricos de movilización emergentes. Fueron las experiencias estudiantiles, feministas, pacifistas, entre otras, las que propiciaron la necesidad de reflexionar desde nuevas ópticas sobre “formas de acción colectiva y conflictos sociales

⁷⁷ Para una revisión más puntual de este tema, véase la publicación de Bruckmann y Dos Santos (2008), *Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico*.

que aparecían como novedosos si se comparaban con las maneras clásicas de contención política” (Retamozo, 2009: 111).

Es así como surgieron, especialmente en el campo de la sociología política, un conjunto de teorías que proponían nuevos enfoques. La teoría de la movilización de recursos de McCarthy y Zald, o bien la propuesta de Craig que se inscribe bajo esta misma teoría, la sociología de la acción de Touraine, el paradigma de la identidad de Melucci, los nuevos movimientos sociales desde la obra de Lareña y Gusfield, los estudios centrados en el proceso político de Tarrow, McAdam, McCarthy y Zald, han sido algunos de los esfuerzos por avanzar en la comprensión de la movilización social y la acción colectiva en las últimas décadas. Retamozo considera que más allá del análisis de los avances y limitaciones de cada uno de los intentos y las propuestas de “diálogo interparadigmático” (Munck cit. en Retamozo, 2009) es preciso reconocer que la vasta literatura expuso con bastante claridad las diferentes posiciones teóricas ofreciendo caminos alternativos para la concepción de los movimientos sociales que, aunque no agota la discusión, la ordena bastante (Retamozo, 2009: 111).

De esta manera, los movimientos sociales se han convertido en actores centrales de las sociedades contemporáneas y, en consecuencia, en sujeto de atención de las teorías e investigaciones sociales (Crossley, 2002). Para Bacallao Pino (2015) los orígenes de los denominados “nuevos” movimientos sociales, así como las principales teorizaciones acerca de los mismos aparecen vinculados a los países europeos o Estados Unidos⁷⁸. Empero, la presencia de estos actores colectivos de cambio social en América Latina ha sido creciente, especialmente en las dos últimas décadas (Bacallao Pino, 2015: 135).

Margarita Zárate (2014) apunta que diversas obras han sistematizado el estudio de los movimientos sociales latinoamericanos en el transcurso del siglo XXI, entre ellas: el volumen compilado sobre movimientos sociales latinoamericanos en el siglo XXI por

⁷⁸ Entre las décadas de los '60 y '70 del siglo pasado, en respuesta a la opresión racista, la segregación y discriminación que vivían los afrodescendientes, chicanos, migrantes, y los nativo-americanos, entre muchos otros grupos, en Estados Unidos surgieron múltiples colectivos organizados para la demanda de derechos civiles. Este hecho se replicó también en otras regiones del orbe.

Stahler-Sholk, Vanden y Kuecker (2008), Mestries, Pleyers y Zermeño (2009), Alonso (2013), así como su propia contribución a la discusión sobre resistencia y movimientos sociales desde un punto de vista antropológico que alude a la importancia de las emociones puestas en marcha en dichas manifestaciones sociales (Zárate, 2012).

Álvarez, Dagnino y Escobar (1998) han contribuido a la dilucidación en el entendimiento de los movimientos sociales en América Latina. Las autoras y el autor, a partir de diversos campos y disciplinas como la antropología, la ciencia política, la sociología, la teoría feminista y los estudios culturales, plantean las complejas interrelaciones entre la cultura y la política en una amplia gama de movimientos sociales en América Latina, centrándose en las políticas culturales adoptadas por los movimientos sociales en su lucha por nuevas visiones y prácticas de la ciudadanía, la democracia, las relaciones sociales, y el desarrollo. Llama la atención, especialmente, su exploración de los movimientos sociales –urbano populares, de mujeres, indígenas, negros, movimientos de la ciudadanía y por la democracia– que participan en la resignificación cultural de las nociones de derechos, igualdad, diferencia, y de lo político.

Desde la década de 1960 hasta el presente, contamos con múltiples definiciones de *movimiento social*. Por ejemplo, para Touraine (1995a), un movimiento social es la “conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su *adversario*⁷⁹ por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta. En primer lugar, la acción colectiva tiene carácter cultural en el sentido de que lucha por el control y la reapropiación del conocimiento y por un nuevo modelo cultural. En segundo lugar, la acción colectiva se dirige hacia el futuro. En tercer lugar, el movimiento social se presenta como la combinación de un principio de identidad y un principio de oposición” (Touraine, 1995a). Sin embargo, son varios los aspectos a tener en consideración para conjuntar una definición de un movimiento social.

En medio de la diversidad que caracteriza a los movimientos sociales en general, y a los latinoamericanos en particular, Zibechi (en Bacallao Pino, 2015) considera que es posible

⁷⁹ Las cursivas son mías.

identificar en estos últimos una serie de características comunes, en las cuales justamente se fundamenta su novedad y que marcan su distanciamiento respecto de los “viejos” movimientos sindicales como de los nuevos movimientos sociales de los países occidentales europeos. La primera de esas características comunes en los movimientos latinoamericanos sería la gestación de un nuevo sentido de territorialidad, entendido como espacio para hacer surgir “nuevas prácticas y relaciones sociales”, donde “se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente” (Zibechi cit. en Bacallao Pino, 2015: 136)

Otras peculiaridades serían, a juicio de Zibechi, la búsqueda de la autonomía material y simbólica, la revalorización cultural y la afirmación identitaria, la creciente presencia de las mujeres en los mismos, entre otras.

Una perspectiva de análisis relevante es la de Maffesoli (1997), él considera que los movimientos sociales contemplan dimensiones de la realidad social que transitan por, lo que denomina la “razón sensible”, que hace referencia a “lo emocional, lo afectivo, la dimensión festiva y lúdica” (*Ibid.*, p. 25). Aspectos que también son identificables en el caso que nos ocupa, tal como lo expresa un líder de la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las comunidades afromexicanas: “la lucha por el reconocimiento tiene una parte festiva y otra reflexiva” (Israel Reyes, 2015). Debemos agregar también la inclusión de danzas afromexicanas en los eventos realizados por las organizaciones civiles regionales de la Costa Chica, como componente fundamental de sus agendas.

Por otra parte, Marisol Esteve (2010) considera que a partir de la puesta en evidencia de la desigualdad y el subdesarrollo como producto de la dominación de las potencias “primermundistas” surgen diversas teorías que intentan dar cuenta y explicar los procesos de movilización social. Esta autora, al pasar revista a las teorías sobre la movilización social, reflexiona sobre la importancia de señalar los aportes de las teorías inscritas bajo la denominación de *individualismo metodológico*, siendo las principales: en Estados Unidos,

la *teoría de la acción colectiva* y la *teoría de la movilización de recursos*, y en Europa, la *teoría de los nuevos movimientos sociales* (Esteve, 2010: 330).

Esteve señala que la llamada “escuela norteamericana” (cuyos exponentes más significativos son Tilly, Tarrow, McAdam, McCarty y Olson, entre otros) enfatizó el carácter estratégico de los movimientos sociales centrandolo su análisis en el estudio organizativo que focaliza en el sistema y los recursos que posibilitan la acción colectiva. El punto de partida era la idea de que el “actor racional”⁸⁰ participaba en la acción realizando un cálculo de costo/beneficio, asimismo la preocupación central pasaba por analizar el origen y la formación de los movimientos sociales sin intenciones de abordar los antagonismos sociales subyacentes en el surgimiento de un movimiento social sino aproximándose a la organización interna del mismo. Esta tradición teórica se consolidó en la teoría de la movilización de recursos, enfatizando en cuestiones como la organización, los recursos y la movilización. Posteriormente dio lugar al enfoque sobre los procesos políticos o “estructuras de oportunidades políticas”, el que retoma la concepción de que la acción emprendida por los movimientos es más estructurada que espontánea, sumando la idea de que es también una acción política y preocupándose por pensar en cuándo surge un movimiento y por qué ciertos movimientos son más fuertes que otros (Esteve, 2010: 332-333)

Es así como, según la misma autora, la “estructura de oportunidades políticas” contribuyó a la consideración del contexto político, explicando el surgimiento de los movimientos sociales en base a coyunturas favorables en las oportunidades políticas y enfatizando en variables externas e institucionales. Si bien esta perspectiva ha contribuido a poner en debate el contexto político, cosa que no ocurría con la teoría de la movilización de recursos, la crítica a esta teoría señala el hecho de que, al enfocarse completamente en el “cuándo”, ignora los “por qué” contextuales detrás de las tensiones sociales. En los últimos años, la “escuela norteamericana” ha sintetizado e integrado los diferentes enfoques en la línea de “perspectivas comparadas”. Esta línea articula los factores externos de política institucional que influyen en el desarrollo de un movimiento, las estructuras de movilización y forma

⁸⁰ Para una mayor comprensión de la conceptualización del “actor”, cfr. García Sánchez, 2007.

organizativa de un movimiento y, por último, los marcos de análisis que consideran lo simbólico, lo cultural, la interpretación y los significados compartidos entre los partidarios de un movimiento (*Ibid.*, p. 333).

Charles Tilly, uno de los principales teóricos de esta línea, señala cuatro “aspectos profundos” de la acción colectiva:

[...] siempre ocurre como parte de la interacción entre personas y grupo [...] opera dentro de los límites impuestos por las instituciones y prácticas existentes y los entendimientos compartidos [...] los participantes aprenden, innovan y construyen historias en el propio curso de la acción colectiva [...] y [...] cada forma de acción colectiva posee una historia que dirige y transforma usos subsecuentes de esa forma (Tilly en Esteve, 2010: 333).

Diremos entonces que la línea norteamericana de la acción colectiva se inscribe dentro de las denominadas teorías de alcance intermedio⁸¹, siendo su eje explicar cómo se organiza la gente y cuáles son las condiciones que viabilizan la movilización social.

Respecto a los aportes de la “escuela europea”, cuyos máximos exponentes son Offe, Touraine y Melucci, esta se ha preocupado por los factores identitarios y estructurales que orientan a los individuos a movilizarse y a involucrarse en acciones de protesta. El punto de partida se encuentra en la idea de que existen “nuevos movimientos sociales” que no responderían a las teorías de la acción racional desarrolladas en Estados Unidos, ni al marxismo estructuralista, sino que en estos nuevos movimientos sociales el eje estaría puesto en la lucha por el “control de los modelos culturales” (*Op. Cit.*). Si bien la categoría de acción colectiva también es central para esta línea teórica, esta es definida en términos de una confrontación de lo simbólico y lo subjetivo. La referencia empírica se encuentra en las luchas europeas y estadounidenses de los años sesenta (pacifismo, feminismo,

⁸¹ Se conocen bajo este nombre aquellas teorías intermedias entre las hipótesis de trabajo menores, pero necesarias, que se producen durante las prácticas de la investigación y los esfuerzos por desarrollar una teoría unificada que explique todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales (Esteve, 2010: 334).

ecologismo, protestas estudiantiles, etc.), explicando las reivindicaciones en términos de las preferencias por determinados estilos de vida y el valor de los derechos humanos.⁸²

Para esta línea teórica, el movimiento social surge cuando la “situación de disonancia o incertidumbre entre preferencias y expectativas me coloca en una situación, vivida individualmente, de exclusión respecto de las identidades colectivas y las voluntades políticas que actúan en una sociedad en un momento dado” (Revilla Blanco en Esteve, 2010: 335).

En cuanto al origen de los movimientos sociales se plantea que surgen donde la interacción entre los distintos proyectos de sociedad no tiende a la inclusión y representación de todos los individuos y colectividades que conforman una sociedad en un espacio y tiempo determinados, de modo que a través del proceso de formación de un movimiento social se estaría “subjektivizando” un ámbito de lo social. Por lo tanto, desde esta perspectiva, los movimientos sociales se caracterizan como una forma de activación de la sociedad por la cual los grupos de ciudadanos, reunidos a través de un proceso de identificación, promueven la transformación del orden social (*Idem*).

Por otro lado, los desarrollos teóricos de Alain Touraine se orientan a la llamada “sociología del actor histórico”. Un postulado básico de este autor es la lógica de los actores sociales comprometidos simultáneamente con valores culturales y en relaciones sociales conflictivas. El eje a partir del cual analizar los movimientos sociales es reconocer en los movimientos sociales “la defensa del derecho de cada quien, individuo o grupo social, a escoger y a construir su existencia, a la vez que a defender, si lo desea, la herencia cultural [...] de la que se siente descendiente” (Touraine, 1995a: 15). De esta manera Touraine equipara el tema del sujeto y el del movimiento social. Cuya definición ya ha sido anteriormente referida.

⁸² Es decir que, desde esta óptica, los nuevos movimientos sociales serían “transclasisistas” y socioculturales, en la búsqueda de la reapropiación de la propia identidad, los conflictos “[...] representan un desafío a los lenguajes y códigos culturales que permiten organizar la información” (Melucci, 2002: 107). Es así que dimensiones como “lo cultural”, “lo simbólico” y “lo emocional” resultan variables fundamentales a tener en cuenta para el análisis de la acción colectiva desde este enfoque teórico

Según Touraine, el actor no actúa por una estructura social ni la estructura social es resultado de las intenciones del actor, sino que una y otra deben expresarse en términos de relaciones sociales. Este autor caracteriza el movimiento social como “el sujeto social por excelencia a analizarse en América Latina en tanto su formación depende de actores definidos por un determinado conflicto y deseo de participación social, quitando del centro de análisis a las clases sociales que para el caso latinoamericano parecen tener poca verificación empírica y escasa utilidad al momento de analizar y comprender las luchas actuales” (Esteve, 2010: 337). Por último, Touraine afirma que los movimientos sociales no son la expresión de una contradicción, sino que hacen estallar los conflictos de clase, propios del sistema de acción histórica. Es así como no es el movimiento social en sí lo que debiera ser objeto de análisis sociológico sino el campo de acción histórica en que el movimiento funciona como un actor más (Touraine, 1995a).

Para finalizar este apartado es importante destacar que, en la actualidad, se aprecia que el estudio de los movimientos sociales, fundamentalmente, parte de las crisis económicas y las estructuras financieras y económicas, como el capitalismo, el neoliberalismo y la globalización, como si fueran los únicos motivos para la presencia de los movimientos sociales a nivel mundial, soslayando el análisis de otro tipo de movimientos: políticos, religiosos, étnico-raciales, estudiantiles o juveniles, para la atención de grupos otrora llamados “vulnerables”⁸³, entre otros. En el contexto mexicano ello es notorio en las obras de Adame (2013), Aguilar García y Camarena Lurhs (2015), Bizberg y Zapata (2010), entre muchos otros. Asimismo, se percibe el desplazamiento de las reflexiones en torno a la movilización indígena y del campesinado, proliferando el análisis de grupos urbanos, en temas de democracia y representación política-electoral.

1.3. Multiculturalismo, interculturalidad y reconocimiento de la diversidad cultural

“Toda coexistencia es un reconocimiento”: Todorov (2008)

⁸³ En el presente son denominados, de acuerdo con la jerga institucional y de las organizaciones de la sociedad civil, como “grupos de atención prioritaria”.

La diversidad cultural constituye una de las temáticas que de manera exponencial se ha trabajado desde la antropología. También, es uno de los retos centrales que confrontan hoy en día los Estados nacionales y el orden internacional para garantizar la convivencia social, e incluso la paz mundial. De este modo, la diversidad cultural, entendida como multiculturalismo, “se ha convertido efectivamente en el rasgo principal de las sociedades contemporáneas” (Sierra, 2006: 59). Sin embargo, según Touraine (1995b), el multiculturalismo debe diferenciarse de otras situaciones de contacto cultural, como la de simple convivencia, la tolerancia, la interculturalidad, e incluso la defensa de las diferencias, ya que tales formas no reúnen las condiciones mencionadas de ser definidas como procesos de interculturalidad. En ese sentido, Touraine apunta que ni los simples intercambios económicos, ni las relaciones coloniales, ni siquiera la convivencia en espacios próximos, generan automáticamente relaciones interculturales, en el sentido prescriptivo y normativo.

Autores como Baumann (1999), Dietz (2003), Habermas (1999), Kymlicka (1996), Olivé (1999), Parekh (2005), Pérez Ruiz (2009), Villoro (1998), Taylor (1994), Touraine (1995b), Žižek (1998), entre muchos otros, han abordado numerosas cuestiones acerca del multiculturalismo —el cual lleva implícito los conceptos de cultura, identidad, diversidad y reconocimiento— desde enfoques filosóficos, sociológicos, políticos, pedagógicos y antropológicos. De este modo, el estudio del multiculturalismo es prácticamente del dominio de todas las ciencias sociales. En el contexto mexicano, esta temática ha adquirido un gran nivel de difusión y aceptación por parte de especialistas, especialmente en el área de la antropología lingüística, pedagógica, jurídica, y en el estudio de las relaciones interétnicas. Ello ha propiciado un caudal de conocimientos sobre los modelos teóricos del multiculturalismo, la multiculturalidad y la interculturalidad o “lo intercultural”, así como diversas investigaciones académicas sobre temas puntuales (educación, salud, participación y representación política, etc.) y la generación de políticas gubernamentales o sociales que conllevan alguno de estos enfoques. Para partir de un lenguaje común, comenzaré recuperando someramente los postulados teóricos de algunos autores que han trabajado el tema del multiculturalismo (la multiculturalidad), la interculturalidad y las demandas de reconocimiento.

Podemos observar que no existe consenso sobre el surgimiento de la discusión del multiculturalismo. Algunos autores consideran que esta nació en Canadá, a principios de la década de los setenta del siglo XX como una política de respeto y valoración de la pluriculturalidad de las sociedades, cuyo propósito era oponerse a las exigencias crecientes del poder, por parte de “minorías”⁸⁴ nacionales (quebecoisés e indígenas) y las “minorías”⁸⁵ étnicas migrantes, quienes se posicionaban en favor del respeto de las lenguas e idiomas y las culturas de estos grupos, y también del incremento de la participación social y política por parte de sus miembros, así como la creación de una nueva entidad nacional (Helly, 2009; Beaudoin-Duquette, 2015).

Pérez Ruiz (2009), en oposición a lo arriba expuesto, asienta que el multiculturalismo nace en Estados Unidos (también en la década de los setenta) como respuesta al fracaso del modelo integrador *meltingpot*⁸⁶ (cursivas en el original), cuestionado por soslayar la discriminación de las “minorías”⁸⁷ mediante la homogeneización cultural reproducida por las instituciones, las políticas y la academia (de tradición liberal anglosajona). Al respecto, esta autora considera que de allí “las políticas multiculturalistas se sustentan filosóficamente en la concepción ilustrada de la tolerancia y en el principio de diferencia del liberalismo político” (*Ibid.*, p. 263)⁸⁸.

Una perspectiva para analizar el multiculturalismo es la propuesta de Velasco (2009). Este investigador sugiere estudiar el multiculturalismo como concepto, como corriente filosófica, y como debate (por cierto, inconcluso). Al estudiar el multiculturalismo como

⁸⁴ El entrecomillado es mío.

⁸⁵ El entrecomillado es mío.

⁸⁶ Analogía usada para representar la forma en que las sociedades heterogéneas gradualmente se convierten en sociedades homogéneas, en las cuales los grupos o culturas mezcladas se combinan para formar una sociedad multiétnica o multicultural.

⁸⁷ El entrecomillado es mío.

⁸⁸ Esta académica retoma a Arias-Schreiber para afirmar que la “tolerancia alude a una virtud ética de lo público: a la capacidad y a la disposición de respetar las diferencias, que consiste en no colocar las creencias propias como condición absoluta de la convivencia con el ‘otro’. Sin embargo, propone distinguir dos modalidades de tolerancia: la negativa y la positiva. La primera se refiere a la capacidad de soportar la diferencia y aun la discrepancia en función de la convivencia como un valor importante, de modo que se tolera aunque no se comparte; la tolerancia positiva, en cambio, consiste en intentar situarse en el lugar del ‘otro’ para compartir sus creencias y valoraciones desde dentro”. (Arias-Schreiber en Pérez Ruiz, 2009: 263)

concepto, este tiene como característica principal el hecho de que le da cabida a una serie de fenómenos sociales y políticos, todos relacionados con la diversidad cultural, que por lo general luchan por alcanzar su reconocimiento e inclusión social y política dentro de la sociedad en la cual se hallan comprendidos (Velasco, 2009: 324). Mientras que para otros autores como Úrsula Basset (2006) “el multiculturalismo es una teoría filosófica y política, cuyo objeto consiste en teorizar sobre cómo debe procederse proactivamente a favor de las diversas *minorías*⁸⁹ étnicas que conviven dentro de un Estado y pretenden conservar sus propios sistemas éticos en divergencia con la cultura mayoritaria” (*Ibid.*, p. 2). Por su parte, Velasco apunta que los filósofos liberales anglosajones consideran que la cultura –como sistema de referencia que acompaña siempre a los individuos a la hora de escoger libremente *lo que es bueno para ellos*, es decir, *las concepciones de la vida buena*– debe reconocerse públicamente (Velasco, 2009: 324-325). En palabras llanas, la diversidad cultural debe ser reconocida en la esfera pública y no sólo debe prevalecer la cultura mayoritaria u oficial, como condición de convivencia de todas las expresiones culturales.

Taylor y Kymlicka, teóricos imprescindibles para entender los debates sobre el multiculturalismo y la ciudadanía, en sus distintas obras proponen, en primer término, que las sociedades reconozcan que son culturalmente diversas; en segundo, que, a partir de su diversidad, establezcan una serie de normas y reglamentaciones que garanticen la posibilidad de que todas las culturas puedan alternar en condiciones semejantes. Por último, plantean que el Estado, en función de esas normas y reglas, genere las medidas compensatorias y las políticas públicas que sean necesarias para “preparar a la sociedad del futuro”. Esta última, igualmente, aprenderá a vivir bajo los principios de una sociedad que, habiendo reconocido su condición multicultural, elige mantener una actitud de respeto y aceptación de la diversidad que la constituye (Taylor, 1994; Kymlicka, 1995).

El estudio del multiculturalismo también es visto como un debate originalmente sostenido dentro de la filosofía liberal, debate surgido desde principios de la década de 1970 hasta la fecha, y que presenta tres etapas en su tratamiento, de acuerdo con la apreciación de Velasco (2009). Inicialmente, dicha discusión argüía a la polémica entre la “protección de

⁸⁹ Las cursivas son mías.

los grupos minoritarios cohesionados contra la invasión del individualismo liberal” (*Ibid.*, p. 326). Sin embargo, esta polémica evolucionó, en una segunda etapa, hacia la discusión entre los mismos liberales sobre el significado del liberalismo:

[Discusiones] entre liberales que explicaban que las personas exigen reconocimiento de sus diferencias, no en lugar de la libertad individual, sino más bien como apoyo y precondition de esa libertad; precisamente porque en la garantía del reconocimiento de esos derechos colectivos estaría implícita la posibilidad de que se pudieran realizar los derechos individuales de los miembros de las culturas minorizadas (*Idem*).

En la tercera etapa, la referida temática ha sido vista como una respuesta a los procesos de construcción de las naciones. Dado que el Estado no es neutral sobre la pertenencia etnocultural de sus ciudadanos, ya que promueve una cultura sancionada como mayoritaria que beneficia a sus miembros en detrimento de las otras culturas. Al mismo tiempo, promueve que las “minorías”⁹⁰ conserven y desarrollen sus culturas sin atentar la unidad del Estado. En la opinión de Kymlicka se puede apreciar que el multiculturalismo como debate (en sus diferentes etapas) el tema del derecho a la diversidad cultural se aborda en una perspectiva en donde lo central es la justicia (Kymlicka, 1995).

En otra línea de argumentación, Pérez Ruiz (2009) alega que el concepto de interculturalidad es el que se emplea para caracterizar, interpretar e incluso resolver los retos de la convivencia social derivados de la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas (sociedades multiculturales). En la revisión –somera– de la bibliografía sobre el tema, Pérez Ruiz sostiene que “lo intercultural” se emplea mayoritariamente como una prescripción, es decir, para indicar los valores que deben guiar y normar las relaciones y la convivencia entre poblaciones diferentes culturalmente. Pero también se usa de otras maneras: por ejemplo, tiene la connotación de un deber ser utópico, una oferta ético-política que da sentido a futuros proyectos nacionales, multinacionales o plurinacionales, alternativos a la modernización occidentalizadora de los existentes (entre algunos

⁹⁰ El entrecomillado es mío.

movimientos indígenas latinoamericanos, y podríamos agregar así como para algunos movimientos afrolatinoamericanos)⁹¹. Sin embargo, para Pérez Ruiz “lo intercultural” no es sinónimo de interculturalidad.

Esta misma autora retoma del *Diccionario de relaciones interculturales* el concepto de interculturalidad, el cual literalmente hace alusión a los “encuentros que se producen entre sujetos de distintas culturas, por lo cual, desde este punto de vista, la humanidad ha sido siempre intercultural. Sin embargo, según esta obra, lo que caracteriza el sentido del concepto actual es que se refiere a la puesta en práctica de un programa multiculturalista, destinado a propiciar una forma especial de relacionarse entre los individuos pertenecientes a distintas tradiciones culturales cuando conviven en el mismo territorio” (*Ibid.*, p. 253).

La reflexión de Dietz y Mateos (2009) respecto al discurso intercultural plantea que la interculturalidad está asociada con el surgimiento del multiculturalismo en Estados Unidos producto de los movimientos sociales posteriores a 1968, cuyo fin era establecer políticas multiculturales. De esta manera, en el contexto anglosajón, el multiculturalismo se entiende como una serie de discursos integrados –de manera siempre precaria y provisional– que exigen reunir una amplia gama de movimientos sociales disidentes bajo un horizonte político y social común. Así, para estos autores:

mientras la tradición canadiense de multiculturalizar a la sociedad se integró a las instituciones sociales y educativas de manera exitosa y temprana en el contexto de exigencias regionalistas/nacionalistas francófonas quebecoises, los movimientos estadounidenses han debatido mucho sobre las exigencias hechas por una amplia variedad de *minorías*⁹². Desde entonces, los programas de estos nuevos movimientos sociales –afroamericanos, indígenas, chicanos, feministas,

⁹¹ Esta autora apunta que “lo intercultural” también es un “indicador de hacia dónde deben transformarse ciertos aspectos de las sociedades contemporáneas, cuando se establece lo que debe ser un sistema jurídico intercultural (Walsh, 2002), un sistema de salud intercultural, un sistema educativo intercultural (Schmelkes, 2006), una autonomía intercultural (Díaz-Polanco, 2005), una democracia intercultural, un sistema intercultural de derechos humanos (Krotz, 2004) o una filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, 2003)” (Pérez Ruiz, 2009: 252).

⁹² Las cursivas son mías.

lésbico-gays, tercermundistas, etc. – se han dado a conocer, en su confluencia, bajo la ambigua consigna de “multiculturalismo” (*Ibid.*, p. 293).

Según Bello (2009) si bien la discusión acerca de la naturaleza y normativa del multiculturalismo ha enriquecido los debates teóricos sobre la diversidad cultural, se está lejos de un consenso acerca de los verdaderos alcances de esta fórmula anglosajona, debido a su contexto de surgimiento en una realidad muy diferente a la de América Latina. No obstante, posee una gran fuerza para nombrar realidades presentes en la región (Bello, 2009: 103).

Otra mirada es la Habermas, quien designa como multiculturalismo al grupo heterogéneo de movimientos, asociaciones, comunidades y, después, instituciones que se reúnen para reivindicar el valor de la diferencia cultural y/o étnica, así como la lucha por pluralizar las sociedades que albergan a estas comunidades y movimientos (Habermas, 1999). Este autor considera que los “movimientos multiculturalistas”, al igual que el resto de los nuevos movimientos sociales, conceden a la “cultura” una nueva función como recurso emancipador. De este modo, la cultura, las formas de vida y las identidades “diferentes” (o diferenciales), se convierten en un potencial de protesta en “defensa y restitución de formas de vida que peligran o de la realización de formas de *vida reformadas*” (Habermas, 1999: 392)

Por otra parte, Parekh (2005) asienta en las últimas cuatro décadas del siglo XX –debemos agregar también la década y media acontecida en el transcurso del siglo XXI– asistimos al surgimiento de un gran conglomerado de movimientos sociales, políticos e intelectuales, liderados por grupos tan distintos como pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, “minorías nacionales”, “naciones etnoculturales”, inmigrantes antiguos y recientes, feministas, de la diversidad sexual y de género, y ambientalistas. Estos movimientos representan prácticas, puntos de vista y modos de vida que difieren de los de la cultura dominante de una sociedad más amplia que desincentiva en diversos grados su aceptación. Aunque dichos movimientos sean diferentes entre sí como para poder compartir una agenda filosófica o política común, Parekh sostiene que todos ellos se sienten unidos en la medida

en que se resisten a aceptar la homogeneización y asimilación en sociedades más amplias basadas en la creencia de que sólo existe una única forma correcta o normal de entender y estructurar los ámbitos relevantes de la vida.

Cada uno a su modo lucha porque la sociedad reconozca lo legítimo de sus diferencias, en especial de aquellas que, según su forma de ver las cosas, no son triviales o incidentales, sino que surgen de sus identidades y las conforman (Parekh, 2005: 13).

Parekh argumenta que a pesar de que a menudo se “inflen” el término de identidad para que llegue a abarcar casi cualquier cosa que caracterice a un grupo o individuo, la mayoría de los defensores de estos movimientos lo utilizan para referirse a aquellas características heredadas o elegidas que, definiéndoles como cierto tipo de personas o grupos, pasan a formar parte integrante del modo en que se comprenden a sí mismos. De este modo, apunta:

Estos movimientos participan en una lucha más amplia por obtener el reconocimiento de su identidad y su diferencia o, más exactamente, de las diferencias relacionadas con su identidad. Sus exigencias de reconocimiento van mucho más allá de la petición ya familiar de tolerancia, ya que esta última implica admitir la validez de la desaprobación social [...] En cambio, lo que demandan es la aceptación, el respeto e incluso la afirmación pública de sus diferencias. Muchos de estos grupos quieren que la sociedad les trate en el plano de igualdad al resto y no les discrimine o les coloque en desventaja (*Ibid.*, p. 14).

En otra línea de argumentación, Taylor (1994) sostiene que la categoría de reconocimiento pone de relieve los procesos de constitución de la identidad. La identidad humana se crea, como dice Taylor, dialógicamente, en respuesta a nuestras relaciones e incluye nuestros diálogos reales con los demás. Asimismo, afirma que las instituciones públicas no deben – no pueden– simplemente negarse a responder a la exigencia de reconocimiento de los ciudadanos. De igual manera, este filósofo centra su teoría en la noción de dignidad, al

proponer una política en la que la igual dignidad de los ciudadanos sea resuelta en una “política cuyos contenidos han sido la igualación de derechos y merecimientos” (Taylor, 1994: 37).

En los siguientes capítulos se presentará con mayor precisión descriptiva y analítica la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros en México, a fin de mostrar la gran complejidad que encierra dicha movilización y las diversas vías que disponemos para comprenderla.

2. Preguntas de investigación, objetivos e hipótesis

Esta investigación es un estudio antropológico que responde a las interrogantes medulares de esta tesina: *¿por qué surge la necesidad de reconocimiento constitucional federal por parte de las organizaciones y comunidades afroamericanas?, ¿cuáles son las demandas y acciones de las organizaciones participantes de esta movilización frente a otros interlocutores: Estado, instituciones, legisladores?, ¿qué acciones y estrategias se han impulsado desde las organizaciones para la consecución del reconocimiento constitucional?, ¿cuáles son las particularidades de la movilización por el reconocimiento jurídico en México respecto de otros movimientos como el indígena?*

De estos cuestionamientos se desprenden otros como: *¿cuál es el contexto social y político que enmarca la movilización por el reconocimiento?, ¿cuál es el papel de las instituciones del Estado mexicano en el “proceso” por el reconocimiento constitucional?, ¿cómo la reciente visibilidad estadística –pregunta intercensal– coadyuva en el reconocimiento jurídico?, ¿cómo los instrumentos jurídicos y acciones internacionales contribuyen en el movimiento por el reconocimiento legal en México?, ¿de qué manera el diseño e*

implementación de políticas públicas focalizadas favorecerá el desarrollo comunitario de los afromexicanos?

Como puede verse, muchos de estas preguntas invitan a la reflexión sobre el tema del reconocimiento constitucional de las comunidades afromexicanas. De igual manera, es preciso establecer que estos cuestionamientos exigen identificar y comprender las particularidades de este movimiento político-social, por lo que no deben verse como interrogantes encaminadas a resaltar el movimiento, sino como una discusión que llama a la comprensión del mismo. Asimismo, en esta se encuentran inmersas diversas categorías analíticas que constituyen el soporte teórico de este trabajo: movilización (movimiento social y político), Estado, reconocimiento y afrodescendencia/negro-negritud. Ejes que serán desarrollados en los capítulos sucesivos.

El objetivo general de esta tesina es examinar, a través de la descripción y el análisis etnográfico, la acción/movilización social y política por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afrodescendientes de la Costa Chica guerrerense y oaxaqueña, a través de las voces de los líderes y las dirigentes, así como otros miembros, de las organizaciones del tercer sector de la región. Para ello se propone:

- 1) Identificar las agendas políticas de las organizaciones, a partir de sus demandas específicas.
- 2) Exponer el contexto social (discriminación y racismo, cambios políticos regionales, etc.) y las problemáticas recientes (violencia social y narcotráfico, afectación a la salud por la aparición de enfermedades oportunistas: chinkungunya y zika) de las comunidades afromexicanas de la Costa Chica, en el marco del reconocimiento constitucional.
- 3) Describir la participación de las instituciones gubernamentales, legisladores/as, academia, e Iglesia (católica) en la movilización por el reconocimiento constitucional.
- 4) Plantear el reciente protagonismo de las mujeres en la movilización por el reconocimiento constitucional federal.

La hipótesis de trabajo plantea la idea de que la movilización por el reconocimiento constitucional federal es un movimiento político de las organizaciones civiles⁹³ que gradualmente está siendo apropiado por las comunidades. Así, se busca la reivindicación de las poblaciones de origen africano a través del reconocimiento jurídico, cuyo logro promoverá la inclusión histórica, cultural, legal e institucional de este sector de la población en la sociedad nacional.

La consecución del reconocimiento constitucional, según los líderes de las organizaciones, también apunta a la reducción de brechas de desigualdad, discriminación, racismo y marginación a las que las comunidades afromexicanas han sido sometidas. A lo largo de este trabajo aporto elementos etnográficos que sirvan para corroborar esta hipótesis.

Una razón por la que consideré realizar esta investigación radica en la exigencia de sistematizar (actualizar) la información consabida, debido a que en los últimos años se han llevado a cabo gran cantidad de eventos y acciones, necesarias de ser documentadas. También, considero que hace falta una noción de la movilización desde la perspectiva de los propios líderes, criterio indispensable que trascienda la escritura omnisciente de algunos de los documentos que versan sobre la materia (realizados por investigadoras/estudiosos). En este sentido, planteo las preguntas ¿por qué los líderes de las organizaciones sociales (Africa A.C., Ecosta Yutucui S.S.S., Epoca A.C., México Negro A.C.) están preocupados por el reconocimiento constitucional federal?, ¿qué consideran que les proporcionará dicho reconocimiento?

Como puede observarse, el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones de herencia africana es un tema de progresivo interés para las y los estudiosos de lo negro/la afrodescendencia en México, el cual se constituye como un campo analítico necesario de ser explorado desde múltiples categorías conceptuales y perspectivas.

3. Consideraciones teórico-metodológicas

⁹³ Ello también responde a un contexto coyuntural histórico.

La metodología de la investigación consistió en la realización de trabajo de campo, efectuado entre los meses de septiembre a noviembre de 2015, asimismo realicé algunas visitas esporádicas en los meses de febrero, mayo y julio de 2016⁹⁴. La aplicación de diversas técnicas cualitativas permitió obtener un conocimiento lo más amplio posible en relación a los objetivos de esta tesina. Las técnicas utilizadas fueron la entrevista –formal e informal–, la observación, y la observación directa y participante.

Sobre la utilización de algunos conceptos es pertinente esclarecer su uso. Sin demeritar el debate sostenido por las organizaciones y miembros de la academia respecto a la discusión de las denominaciones “negro”, “afromexicano” o “afrodescendiente”, mi interés se centra en describir y analizar la preocupación de las organizaciones civiles en torno al reconocimiento, las acciones emprendidas y la consecución de derechos que les otorgará dicho reconocimiento, entre otros tópicos, profundizados a lo largo del cuerpo de esta tesina. Investigaciones, como la de Varela (2017), se ocupan detalladamente de esta discusión. Cuestión presente en varios países latinoamericanos que han reconocido constitucionalmente a sus poblaciones afrodescendientes. Del mismo modo, es oportuno señalar que dicha discusión no resulta problemática para esta investigación⁹⁵.

Los términos negro, negra y sus formas plurales, son utilizados aquí en dos sentidos: como significante para designar a sujetos racializados, los cuales aparecen explícitos en las comunicaciones de los y las entrevistadas, así como en las de autores y autoras, y, por ende, en las citas de esta investigación. Es importante señalar que hay un sector de las organizaciones civiles que defienden el término “negro” y se pronuncian radicalmente en contra de “afrodescendiente”, argumentando que este último no es conocido a nivel comunitario, que se trata de un término académico –y no político, como se ha señalado–, que les “arrebata” y niega su historia como pueblo. Con la denominación “negro”,

⁹⁴ También asistí a eventos referidos a la organización de las mujeres afromexicanas en octubre de 2016.

⁹⁵ En los siguientes capítulos, a la par que presento las posturas de algunos líderes de las organizaciones civiles, reseño someramente la discusión teórica sobre las formas de nominación de este sector de la población, de acuerdo con sus experiencias de la vida cotidiana y las de la vida pública (Hoffmann, 2006a; 2008).

promueven su reconocimiento en los dispositivos jurídicos locales, nacionales e internacionales.

No obstante, un sector de la academia afirma que detrás del sujeto o adjetivo “negro” no existen culturas o diferenciaciones (Velázquez, 2011). En ese tenor, Bonfil Batalla (1976) expresa que la definición de sujetos y grupos sociales no sólo es una cuestión académica sino un problema semántico, ello en relación con la definición de las categorías de la situación colonial del “indio” y del “negro” en América. Por lo que este autor concluye que “*negro e indio* son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América” (*Ibid.*, p. 114). De esta manera, algunas (os) especialistas sugieren que al continuar aplicando términos coloniales se oscurece la heterogeneidad entre las poblaciones de ascendencia africana que en la actualidad habitan el territorio mexicano, e impiden explicar los distintos procesos contemporáneos de autoidentificación. Asimismo, estas formas son vistas como un rótulo para hablar cómo los sujetos racializados experimentan la discriminación racial o se organizan en torno a una identidad política. Sabemos que en México –como en muchos países– las palabras para nombrar a sujetos, cuya distinción más visible es el color de la piel y los rasgos físicos, pueden provocar situaciones de exclusión y desventaja.

Finalmente, decidí no entrecomillar estos vocablos (negro, negra y sus formas plurales) por la razón que, de acuerdo con lo comunicado por mis interlocutores y colaboradoras en el trabajo de campo, usar estas categorías para denominar a los individuos, grupos, colectivos, pueblos o poblaciones que constituyen el sujeto fundamental de este trabajo, son las formas como histórica y coloquialmente son nombrados y buscan ser reconocidos pública, política y legalmente. También decidí optar por los términos “afrodescendientes”, “afromexicanos” –sin comillas– y poblaciones de origen/herencia/ascendencia africana, pueblos negros, comunidades afromexicanas y poblaciones afrodescendientes, para referirme a mis interlocutores, mujeres y hombres, así como a la población en general a la que aludo.

Utilizo “afrodescendiente (s)”, por tratarse de un término político, impulsado por un sector de la comunidad académica, que, según, nos permite historizar a las poblaciones de origen

africano “en la diáspora”, en oposición a “negro/a”, nominación homogénea o uniforme que invisibiliza diversas condiciones y reproduce estereotipos coloniales. Por ello es importante recurrir a la noción de “pluralidad de afrodescendencias”, concepto propuesto por Iturralde (2013) para dar cuenta de la diversidad de formas de ser afrodescendiente. De igual manera, porque el término “afrodescendiente” nace del consenso de las organizaciones civiles de movimientos políticos afrolatinoamericanos que reconocen un pasado y culturas de origen africano, además de contar con el respaldo de agencias de cooperación, organismos internacionales y estar signado en instrumentos jurídicos de alcance internacional como la Declaratoria y Programa de Acción de Durban.

Un término que adopto en este escrito es el de “afromexicano/a/s”, por ser la denominación aceptada por consenso por las organizaciones civiles y comunidades negras, en un Encuentro de Pueblos Negros efectuado en Charco Redondo, Tututepec, Oaxaca en octubre del año 2011. Con esta denominación, las comunidades costachiquenses reconocen su historia y su pertenencia nacional. Asimismo, por ser la denominación con la que han sido reconocidos jurídicamente en las constituciones locales de Guerrero y Oaxaca. También, en ocasiones, uso el vocablo “afro” para referirme a los sujetos, comunidades, poblaciones o pueblos, por tratarse del apocope, al mismo tiempo que el prefijo, de la palabra que refiere al origen africano. A lo largo del texto también se observa que los términos “moreno”, “prieto”, “costeño”, en sus formas masculinas, femeninas, singulares y plurales, son empleados por las y los entrevistados. Los términos “afromestizo(s)” y “negros mexicanos” son utilizados por algunos investigadores y estudiosas, estos se citan entrecomillas para denotar que es otra la voz de enunciación, en relación con quien escribe estas líneas. Del mismo modo, decidí emplear “negro-a/afrodescendiente” para conjuntar las dos formas en las que los sujetos de este estudio son nombrados tanto en el ámbito político y académico, como en el habla coloquial, igualmente que con “negro-afromexicano” y su forma femenina: “negra-afromexicana”.

Respecto al término “raza”, se ha demostrado ampliamente que las razas no existen como categorías de clasificación humana, sino como construcciones sociales, como idea, como significantes, como categorías sociales de poder que contienen una intención política para

justificar desigualdades sociales, políticas y culturales (Wade, 1997). De igual manera que en el caso de “negro”, una fracción de la movilización se manifiesta por el empleo de la palabra “raza”, combinándolas y acompañándolas constantemente. Así, pues, es común oírles decir “la raza negra”. Es sabido que el término “raza” fue creado a partir de un discurso –en su época considerado *científico*– que señala las diferencias somáticas asociadas con culturas de origen. Empero, el término “raza” es opuesto a las declaratorias de derechos humanos, así como a lo demostrado por numerosas investigaciones científicas. Si consideramos que el problema de la discriminación en México es muy amplio, en relación con la población afrodescendiente se expresa en aspectos muy concretos, como la discriminación racial y el racismo en sus diversas manifestaciones y ámbitos. Tema del que me ocuparé más adelante.

En ese sentido, asumí utilizar el término “racialización” o “raza” entre comillas para denotar la intención ideológica y política de clasificar a grupos humanos en torno a la idea de raza y los efectos sobre esos grupos en el plano material, social, cultural e ideológico, mostrando así que es una categoría de poder. En adelante, señalaré en pies de página cuando el entrecorillado o las cursivas sean más.

En la actualidad sigue siendo común encontrarse con textos académicos que defienden la noción de “tercera raíz” para referirse a las poblaciones de origen africano. De la misma manera, está presente en algunos testimonios de los líderes de la movilización, e incluso, en Proyectos de Reforma a la constitución federal para el reconocimiento legal de estas poblaciones. Sin embargo, diversos/as especialistas coinciden en señalar que en muchos lugares de México los africanos y sus descendientes constituyeron el segundo grupo, después de los indígenas, más importante de la Nueva España. Es decir, había regiones cuya composición demográfica de africanos y sus descendientes superaban a la europea e indígena (Good y Velázquez, 2012), por lo que considerar a este grupo como la “tercera raíz” es poco acertado, en sentido académico.

Por otra parte, hay múltiples términos asignados a los movimientos sociales, unas veces son utilizados indistintamente, y en otras, se emplean con mayor precisión tratando de

distinguir el “nivel de potencialidad, crecimiento o radicalidad” (Adame, 2013). Por ejemplo: resistencias, acciones colectivas, protestas, movilizaciones, reacciones masivas, luchas, irrupciones, prácticas contestatarias, confrontaciones y enfrentamientos, brotes de rebeldía, motines y amotinamientos, movimientos, levantamientos, estallidos sociales, sobresaltos, sublevaciones, rebeliones, revueltas, insurrecciones, tomas del poder, revoluciones, etc. (Adame, 2013: 58). No obstante, no todos estos términos son pertinentes para la descripción y análisis del tema, por lo que en esta tesina sólo utilizo como sinónimos los términos “movilización” y “movimiento”, así como “lucha” y “acción colectiva”.

Algunos autores como Aguirre Rojas (2008) plantean que hay una diferencia entre “movilizaciones” y “movimientos”, mientras las primeras son pasajeras y en torno a un objetivo puntual y acotado (aunque pueden ser masivas), los segundos son permanentes, organizados, con objetivos inmediatos, mediatos y a largo plazo. Por mi parte, planteo que “movimiento”, “movilización” y “lucha” pueden ser considerados como equivalentes por aludir a acciones llevadas a cabo por las organizaciones involucradas, en las áreas política y social. Anticipadamente presumo que el empleo indiferenciado de estos tres términos puede prestarse a confusión.

Entiendo por “lucha” los espacios de confrontación o negociación entre las organizaciones sociales y las instituciones gubernamentales, partidos políticos, entre otros. Es decir, esta movilización trata de una “lucha política y social” contra la invisibilización, discriminación y exclusión de las poblaciones afromexicanas frente al Estado mexicano y sus instituciones. Asimismo, uso el término “lucha” por ser comúnmente referida por los portavoces de las organizaciones civiles, algunos de ellos se autorrefieren como “luchadores sociales”. También utilizo dicho término como un concepto que refiere a los instrumentos discursivos y políticos empleados para conseguir el reconocimiento como un grupo constitutivo de la diversidad cultural del país, así como para combatir el racismo (“lucha contra el racismo”), ejes fundamentales de la demanda de reconocimiento constitucional. Respecto al uso de categorías como “proceso de lucha” o “luchas”, entiendo que estas son un conjunto de acciones y estrategias convocadas por personas y organizaciones para generar un cambio

social (Jasso Martínez, 2012). Considero que la inclusión de la palabra “lucha” en este documento también permite, de manera sencilla y clara, fundamentar los esfuerzos realizados por los y las protagonistas de este movimiento para la consecución de su objetivo primordial: la reforma constitucional que les otorgue derechos colectivos en la Carta Magna.

Como ya se mencionó, la movilización por el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes en México data, por lo menos, de hace veinte años. En los últimos cinco años se aprecia con mayor determinación el involucramiento de distintas instituciones del Estado y de legisladoras (es), aunado a los esfuerzos del sector académico que desde sus inicios ha acompañado la movilización, sin soslayar que son las organizaciones civiles las que desempeñan un papel central en este movimiento. Al respecto, algunos de sus portavoces rechazan ser considerados como un “movimiento social o político”. Su rechazo consiste en que, a su decir, aún no logran que las comunidades o pueblos se sumen perentoriamente a la “necesidad” del reconocimiento constitucional, por lo que eligen nombrar su accionar como “lucha a nivel de organización(es)” o como “interés de las organizaciones” (Diario de campo, noviembre-febrero de 2016).

Mientras que otros afirman la “conveniencia” de “ser” o constituirse como un movimiento social.

Nos conviene –por así decirlo– que el negro deje la silla o su casa –porque me lo imagino estático–, y salga a manifestarse en un movimiento social. Llamémosle acciones con miras a la visibilización, exigiéndole al gobierno que queremos ser integrados en los programas de desarrollo. El movimiento ahí va, nosotros no dejamos de trabajar” (Flaviano Cisneros, 28 de mayo de 2016)

En lo relativo a la categoría “etnopolítica” que acompaña a la movilización por el reconocimiento jurídico, decidí prescindir de ella. Considero que los términos “política” y “social” me ayudan a definir este movimiento, en oposición a las tesis de Lara (2010; 2014) y Quecha (2015), quienes en sus recientes trabajos emplean esta categoría para trazar la

configuración de esta movilización. Así, describir la configuración o conceptualizar este movimiento como “social” y “político” me ayudará a puntualizar las acciones y estrategias políticas por el reconocimiento de la “diferencia cultural” de las poblaciones afrodescendientes de la Costa Chica.

Por último, empleo como sinónimos los términos “organizaciones sociales”, “organizaciones de la sociedad civil”, “organismos civiles” y “asociaciones civiles”. A pesar de que contamos con literatura sobre la materia (Cadena Roa, 2004; Tavera, 1999) que nos ayuda a comprender la importancia de las organizaciones civiles y vislumbrar las diferencias entre unas y otras, por motivos de economía utilizo con mayor frecuencia cuatro conceptos: organizaciones sociales, organizaciones/organismos civiles, organizaciones de la sociedad civil, tercer sector. Respecto a este último, desde la década de los años noventa del siglo pasado, las organizaciones de la sociedad civil han constituido un tema de interés para las ciencias sociales, especialmente por la función que han desempeñado en los contextos de transición política, así como los esfuerzos de estos organismos en la promoción de la participación comunitaria y grupal, y por su rol como agentes entre sectores de la sociedad, los gobiernos y ante otras instancias privadas e internacionales, siendo impulsoras de variados esfuerzos tendientes a una mayor participación ciudadana (Verduzco, 2001). Por lo tanto, los sectores privados, las instituciones, los gobiernos y la academia se han preocupado por conocer el alcance y las características de las organizaciones de la sociedad civil en los ámbitos de los derechos humanos, los movimientos ciudadanos, entre otros.

En *La evolución del tercer sector en México y el problema de su significado en la relación entre lo público y lo privado*, Verduzco (2001) señala que existen diversas confusiones al usar los conceptos “sector no lucrativo”, “organizaciones no gubernamentales”, “organismos civiles”, “organizaciones sociales”, entre otros semejantes. Por otro lado, es necesario subrayar que quienes hablan de la “sociedad civil” asumen expresiones conceptuales distintas de aquellas que emplean los términos “tercer sector” o “sector no lucrativo”; se trata de tradiciones académicas nada parecidas entre sí. A pesar de estas

diferencias que pueden ser profundas, en el presente documento se emplean muchas de ellas como equivalentes.

Salamon y Anheir (citados en Verduzco, 2001) explican que este sector está fuera del mercado (no persigue el lucro) y también del gobierno (no busca el control), es llamado el “tercer sector” o “sector no lucrativo”. Sin embargo, hay autores que consideran que erróneamente se toma al tercer sector como sinónimo de las organizaciones no gubernamentales⁹⁶. En la última década del siglo XX y la primera del XXI, se extendió la idea de una “tercera esfera” (como sinónimo del tercer sector), sin embargo, esta no fue aceptada, en tanto que encubría una diversidad social subyacente. Así, Salamon y Anheir (cit. en Verduzco) entienden y definen “estructural-operacionalmente” como un “tercer sector” al “sector no lucrativo”, conformado por asociaciones o agrupaciones que comparten cinco características:

- 1) Que sean entidades organizadas, es decir, institucionalizadas hasta cierto grado;
- 2) Que sean privadas, es decir, institucionalmente separadas del gobierno;
- 3) Que sean entidades autónomas, es decir, capacitadas para controlar sus propias actividades;
- 4) Que no se distribuyan entre sus asociados las ganancias obtenidas a partir de las actividades realizadas;
- 5) Que en estas entidades se realice actividad voluntaria, es decir, que integren cierta significación la colaboración de las y los ciudadanos (*Ibid.*, p. 31).

De acuerdo con Verduzco, estas son las características “básicas” para definir “operativamente” al tercer sector. Es importante remarcar que el llamado tercer sector es un sector distinto del mercado y del gobierno, por lo que ahí se confirma la denominación de “tercer sector”. En México se estila nombrar y clasificar a esta clase de organismos como “organizaciones sociales”, “organizaciones no gubernamentales”, “organizaciones u

⁹⁶ Actualmente podemos observar que el término “organizaciones no gubernamentales” ha caído, prácticamente, en desuso. En su lugar, se opta por el de “organismos civiles”, “organizaciones sociales”, y “organizaciones de la sociedad civil”.

organismos civiles”, “organizaciones asistencialistas”, u “organizaciones de la sociedad civil”.

En el esfuerzo de precisar el concepto y delimitar el campo de acción de la sociedad civil, surge la idea del tercer que distingue entre organizaciones de la sociedad civil que se crean sin fines de lucro, pero con carácter de auto-beneficio, y las que no tienen fines de lucro y su propósito fundamental es beneficiar a otros (Aguilar Valenzuela, 2006: 102).

Para Aguilar Valenzuela la revisión histórica de la realidad del ciudadano (a) y la ciudadanía implica abordar el fenómeno del asociacionismo, que aunado al de ciudadanía, da lugar al “surgimiento de la sociedad civil como una nueva realidad y también como una categoría analítica” (*Ibid.*, p. 45). Así, este investigador sostiene que la sociedad civil “se estructura como un hecho social sólo y en la medida en que existe la ciudadanía, la cual se expresa a través de sus propias organizaciones. Su concepto ofrece una nueva manera de entender la estructura misma del Estado. El Estado es, entonces, la articulación de sociedad civil y gobierno” (*Ídem.*). Más allá de dilucidar históricamente la tradición asociativa y sus crisis, que en palabras de Aguilar Valenzuela, deriva en el concepto moderno de sociedad civil, aquí interesa asentar que este concepto se encuentra en cambio permanente, se trata de un complejo concepto que describe diversas realidades, de acuerdo con las tradiciones académicas que lo definan⁹⁷. Por ejemplo, Gramsci distingue entre “sociedad civil” y “sociedad política”, ambas integran al Estado. En la primera, el teórico italiano ubica “las funciones del consenso, de la persuasión, de la dirección de la hegemonía, y en la segunda las de fuerza, coerción, dominación y dictadura” (Cit. en Aguilar Valenzuela, 2006: 56). De esta manera, la sociedad civil está compuesta por organismos privados, instituciones y medios que defienden y transmiten valores, costumbres, modos de vida (escuelas, medios de comunicación social, familia, iglesia, partido, sindicatos, asociaciones culturales y profesionales), mientras que la sociedad política comprende los órganos de dominio y la coerción (*Ibid.*, p. 57). Con ello podemos entender que la sociedad civil es la base ética del Estado. Sin embargo, se ha entendido que la primera está sustraída de la segunda, en tanto

⁹⁷ La sociedad civil ha sido definida por diversos pensadores occidentales que han abonado a su dilucidación de acuerdo a la época, desde Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Hume, Smith, Hegel, Marx, Gramsci, entre otros.

que interpela las acciones del Estado, desafía la llamada “razón del Estado”, entendiendo a este último como gobiernos, es decir, la denominada por Gramsci como “sociedad política”.

Discusiones más actuales manifiestan el renacimiento del concepto de sociedad civil, a partir de la obra *Civil Society and Political Theory* (1992) de Jean L. Cohen y Andrew Arato. Estos autores apuntan que dicho renacimiento se debe a las luchas de las oposiciones democráticas en Europa oriental contra los partidos estatales socialistas autoritarios, del mismo modo que sucedió en América Latina. En 1994, Larry Diamond define a la sociedad civil como el “ámbito de la vida social organizada que es voluntaria, autogestiva, autofinanciable, autónoma del Estado y dirigida por un orden legal o un conjunto de reglamentos compartidos” (cit. en Aguilar Valenzuela, *Ibid.*, p. 69). Otra definición compartida por Aguilar Valenzuela es la brindada por Seligman, que anota lo siguiente:

La sociedad civil es una red compleja de asociaciones constituidas de manera libre y voluntaria, apartadas de las instituciones formales del gobierno del Estado que actúan de manera independiente o asociadas con agencias del Estado. Separada del Estado, la sociedad civil está regulada por la ley, es un dominio público constituido por individuos privados” (*Ibid.*, p. 70)

Así, podemos advertir que la sociedad civil se ha conceptualizado como todo aquello que no es el gobierno. Por ejemplo, Rueschemeyer (cit. en Aguilar Valenzuela) se refiere a la sociedad civil como el “ensamble de actividades sociales organizadas, formales o informales, que no están directamente basadas en la familia y el parentesco, producción económica e intercambio, o en el Estado, pero que son políticamente relevantes” (*Ibid.*, pp. 70-71).⁹⁸

Retomando la discusión inicial de este subapartado, quienes trabajan sobre la idea del tercer sector argumentan que el Estado-nación está integrado por tres sectores. Anteriormente se expuso que estos son: el sector público, que se identifica con gobierno (el Estado, entendido

⁹⁸ Para una revisión más minuciosa, cfr. Aguilar Valenzuela (2006).

restringidamente como gobiernos); el sector privado, es decir, la empresa (mercado), y el tercer sector, que se integra con las organizaciones de la sociedad civil (las también llamadas organizaciones sin fines de lucro). Para los fines de este estudio este último concepto se ajusta con lo expuesto a lo largo del documento, y que sirve como sinónimo de organizaciones sociales, organismos civiles, organizaciones de la sociedad civil, en razón que, siguiendo Villalobos (1997) son

Un verdadero baluarte de los valores comunitarios; al proponer como su fin único el servicio a las causas y necesidades de la comunidad, se constituyen como un factor de equilibrio entre el poder político y el poder económico, e incluso devuelven su sentido original y más propio, a la misión del gobierno, la búsqueda del bien común, y a la empresa su misión de ofrecer bienes y servicios que promuevan el bienestar comunitario (Villalobos, 1997)⁹⁹

También, nos dice Aguilar Valenzuela (*Op. Cit.*), las organizaciones son una fuerza política, en un sentido amplio, que ejercen a través de un poder social, en favor de las causas por las que fueron constituidas. Esto les permite luchar para conseguir, por ejemplo, mejores condiciones de salud, educación, vivienda, tal es el caso de las organizaciones afromexicanas de la sociedad civil (*Ibid.*, p. 94). Asimismo, los gobiernos cada con mayor frecuencia destinan un alto porcentaje de sus ingresos al “sector no lucrativo”, es decir, dotan de recursos económicos a las organizaciones sociales para la realización de tareas que competían originalmente a los gobiernos, al punto que cada entidad federativa y en la federación, se cuenta con legislación pertinente para la regulación de los organismos civiles¹⁰⁰, así como se han creado reglas de operación y programas de coinversión para la atención de problemáticas sociales, en las que tradicionalmente llevan a cabo su accionar dichas organizaciones sociales (tercer sector).

⁹⁹ Villalobos Grzybowicz, Jorge (1997) “Una nueva legislación para el tercer sector”. Ponencia presentada en la *Consulta Nacional: El poder ciudadano y la fuerza de la Sociedad Civil, un nuevo equilibrio en la vida de la República*. También citado en Aguilar Valenzuela (2006).

¹⁰⁰ Véase: Ley de Fomento a las Actividades de Desarrollo Social de las Organizaciones Civiles, Ley General de Desarrollo Social, Ley de Desarrollo para el estado de Oaxaca, Ley número 458 para Impulsar a las Organizaciones de la Sociedad Civil en el estado de Guerrero.

En la realidad del siglo XXI queda claro que, ante la dimensión y complejidad de los problemas que enfrentan las sociedades, se requiere de la participación de la ciudadanía organizada, para enfrentarlos y poderlos resolver. Ya no son atribución sólo de la empresa privada o del gobierno sino de los tres actores: Estado, mercado y sociedad civil organizada, como lo refiere Aguilar Valenzuela: “la responsabilidad y el campo de atribución de cada uno de estos sectores están claros y nadie puede sustituir al otro. Cada uno, en el ámbito de su propio espacio, es indispensable. Por lo tanto, si buscamos avanzar en los problemas actuales, debemos movilizar los recursos combinados de los tres sectores” (Aguilar Valenzuela, 2006: 100).

En síntesis, el tercer sector/organizaciones de la sociedad civil/organizaciones sociales tiene la oportunidad y capacidad de incidir en la arena política como actor colectivo, participando en la definición de las problemáticas abordadas, en el diseño de la política estatal (políticas públicas) y, en algunos casos, en la implementación y evaluación de la misma.

Por otra parte, es conveniente plantear que en México no todos los grupos de la sociedad civil están igualmente “integrados” a la economía, la política y a la sociedad nacional. El peso de los “procesos globales” y de los “actores internacionales” varía de acuerdo con los movimientos y las demandas de reconocimiento de derechos. De esta forma, las organizaciones sociales y comunidades afromexicanas si bien participan de numerosos procesos de globalización (por ejemplo, las migraciones internacionales y sus implicaciones culturales, sociales, económicas y políticas) y de sistemas de comunicación masiva (redes de trabajo, así como el uso de las redes sociales) no guardan una relación cercana con otros movimientos sociales, así como también pueden estar excluidas de las estructuras del Estado, por lo que continúan siendo un grupo poco representado en la decisiones políticas que les afectan.

Resulta imprescindible aclarar que entre las variadas organizaciones sociales afromexicanas no existen formas de expresión política homogéneas, continuas y estables. La movilización negra/afrodescendiente, en su intensa dinámica, adopta modalidades diversas, tanto en la expresión del discurso como así también en el diseño de agendas –estas últimas no

claramente identificadas o delineadas– y en las prácticas políticas concretas, quedando sujetas a las constantes contradicciones, transformaciones y vaivenes que las articulaciones políticas provocan en los diversos niveles (Radovich, 2014: 141-142).

Finalmente, es imperativo comprender que los movimientos sociales y políticos de las y los negros/afrodescendientes en México tienen características muy particulares, debido a la invisibilización y negación de la presencia africana y sus descendientes en la conformación de la diversidad cultural del país. Esta situación marca contundentemente la movilización, por lo que, incluso para sus líderes y lideresas, cuesta trabajo reconocer que se trata de un movimiento político y social que se construye diariamente; en oposición a los movimientos indígenas que cuentan con mayor trayectoria política. Lo que nos lleva a plantear ¿cómo los movimientos negros/afrodescendientes en México han tenido que luchar contra la invisibilidad y con no tener una relación cotidiana y clara con el mundo internacional de las comunidades *afro*?¹⁰¹, ¿qué oportunidades representa el Decenio Internacional de las personas Afrodescendientes para lograr el “reconocimiento, justicia y desarrollo” de las poblaciones afromexicanas?¹⁰²

Capítulo 2. La Costa Chica

La población afromexicana asentada en la Costa Chica guerrerense y oaxaqueña muestra aspectos específicos. Se trata de un grupo de población históricamente invisibilizado y minorizado¹⁰³ en relación con los otros grupos poblacionales de la nación mexicana. También,

¹⁰¹ Debido a la amplitud del tema, en este trabajo se realiza una comparación somera con las luchas, reivindicaciones y conquistas de las comunidades negras o afrodescendientes de otros países del continente americano. Tema que merece atención analítica en investigaciones de mayor aliento. En ocasiones se toman algunos ejemplos para ilustrar cómo las condiciones, situaciones o demandas de las poblaciones afrolatinoamericanas comparten algunas características históricas, sociales, económicas y políticas.

¹⁰² Cfr. <http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/>

¹⁰³ Considero que es pertinente nombrar a la población afromexicana como un grupo “minorizado”, y no como población “minoritaria” o “minoría”, dado que estos últimos términos no necesariamente aluden a las diferencias cuantitativas en el número de los miembros del grupo. Por ejemplo, se ha discutido ampliamente la poca pertinencia de la suposición que las personas africanas y sus descendientes en el México colonial fueron la “tercera raíz”, ya que en muchas regiones de la entonces Nueva España constituyeron la “primera o segunda raíz”, en términos demográficos. Prueba de ello es que en algunas regiones de México el mestizaje entre los distintos grupos sociales no fue tan intenso, como en el caso de la población de ascendencia africana en la zona de la Costa Chica. En esta, el intercambio biológico y cultural entre los distintos grupos indígenas y los de herencia africana quizás fue menor, y quedaron aislados de otros fenómenos de intercambios, de acuerdo al periodo histórico que se estudie. Asimismo, nombrar como

ha estado sujeta a condiciones de pobreza, desigualdad y exclusión social a través de los siglos. La dedicación a actividades económicas principalmente del sector primario (agricultura, ganadería, pesca, entre otras) y de la economía irregular (por ejemplo, el comercio informal) es la forma de articularse a la sociedad nacional. Hay una ausencia en la delimitación de sus territorios, a pesar de ser pobladores ancestrales. Se caracteriza también por la *ausencia de la presencia* del Estado en la construcción y acceso de servicios básicos. Otro aspecto distintivo es la migración –temporal o definitiva– de buena parte de este grupo hacia las grandes ciudades o centros turísticos mexicanos y de Estados Unidos, en busca de fuentes de trabajo y mejoramiento de su calidad de vida, y, finalmente, una escasa o nula participación y representación política como grupo “étnico” en el contexto nacional¹⁰⁴.

La Costa Chica es una región sociocultural que abarca los estados de Guerrero y Oaxaca, desde el puerto de Acapulco hasta Huatulco, respectivamente. En esta zona se ha visibilizado prominentemente la población negra o afrodescendiente, fundamentalmente, por la creciente movilización de las organizaciones de la sociedad civil que pugnan por el reconocimiento social, cultural y jurídico de las comunidades fromexicanas, y en la cual coexiste un amplio mosaico cultural, por lo que es denominada como una región pluriétnica, en la que habitan y conviven las poblaciones indígenas¹⁰⁵, mestiza y negra/afrodescendiente.

“minorizado” a un grupo indica diferencias cualitativas en la posición dominante o sometida dentro de la misma sociedad. Un ejemplo de ello es el lugar segregado de la población negra en Sudáfrica durante el periodo del Apartheid (Carbonell y Morollón, 2004).

¹⁰⁴ De igual manera, esta situación es compartida por gran parte de los grupos afrodescendientes en América Latina, tal y como lo refieren Eduardo Encalada, Fernando García y Kristine Ivarsdotter (1999) para el caso de Ecuador.

¹⁰⁵ De acuerdo con el cronista Jaime López Jiménez, los grupos indígenas de la zona son los amuzgos, mixtecos, tlapanecos. Asimismo, debemos agregar también al grupo indígena chatino. Los primeros, según López Jiménez, se encuentran en los actuales municipios de Ometepec, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca, en el estado de Guerrero. En Oaxaca, se ubican principalmente en los municipios de Santa María Ipalapa y San Pedro Amuzgos. Los mixtecos, por su parte, se localizan en los municipios guerrerenses de Ayutla, San Luis Acatlán, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca, mientras que en el estado de Oaxaca son los Distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla donde se les ubica. En cuanto a los tlapanecos, estos son originarios del estado de Guerrero, encontrándoseles en los municipios de Ayutla, San Marcos, San Luis Acatlán, Cuauhtepic, Azoyú, entre otros. Por su parte, los chatinos son originarios del municipio de Villa de Tututepec, Oaxaca. Cfr. <http://costachicanuestra.blogspot.mx/2009/09/jaime-lopez-jimenez-presenta-su-libro.html>

Comúnmente a la población afromexicana se le identifica por criterios somáticos (color de la piel, cabello chino, formas de la nariz y la boca)¹⁰⁶. De tal suerte que, según Lara, “la apariencia física es un identificador predominante que está presente en las investigaciones académicas y en las referencias institucionales” (Lara, 2012: 89), asimismo dichas indagaciones y referencias institucionales aluden a marcadores culturales o “naturales” con respecto a los lugares donde se asientan estas poblaciones. Por ejemplo, el estudio *Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca* de Eugenio Campos menciona que los lugares de asentamiento de la gente “negra y morena” están asociados al clima tropical y caliente, “un hábitat que les era considerado propio casi por naturaleza” (cit. en Lara, 2012).

Bajo el anterior criterio, Campos ubica que los municipios con mayor presencia de afrodescendientes en el estado de Oaxaca son: San José Estancia Grande, Santo Domingo Armenta, Santiago Tapextla, San Juan Bautista Lo de Soto, Santa María Cortijos, Santiago Llano Grande y Mártires de Tacubaya (Campos, 1999). De igual manera, otros municipios en los que se asienta esta población tanto en espacios urbanos y semiurbanos, como rurales son Santiago Jamiltepec, Santa María Huazolotitlán, Villa de Tututepec de Melchor Ocampo y Santiago Pinotepa Nacional (Lara, 2012). Mientras que en el estado de Guerrero, son “diez los municipios que territorialmente comprenden el espacio que se infiere como la zona de asentamientos de población afrodescendiente más densamente poblada” (Flores Félix, 2012: 57). Estos municipios son: Azoyú, Copala, Cuajinicuilapa, Cuautepec, Igualapa, Juchitán, Marquelia, Ometepec, San Marcos y Florencio Villarreal¹⁰⁷.

Mapas de la Costa Chica

¹⁰⁶ Comúnmente varios (as) investigadores (as) refieren a estos rasgos físicos como “fenotipo”. En este documento opto por el empleo de los términos “criterios somáticos”, siguiendo los postulados de antropólogos físicos que argumentan sobre la dificultad o poca pertinencia de emplear el término fenotipo a las ciencias sociales.

¹⁰⁷ Más adelante se asienta que son 15 los municipios que concentran demográficamente población afromexicana, siguiendo un estudio elaborado por el Consejo Nacional de Población en 2010.



Fuente: <http://www.mexconnect.com/articles/1937-mexico-s-black-heritage-the-costa-chica-of-guerrero-and-oaxaca>



Fuente: <http://www.destakados.mx/2010/01/la-creacion-del-estado-de-guerrero/>



Fuente: <https://es.slideshare.net/revesalberto353/diagnostico-de-salud-ometepec-guerrero-luis-alberto-reyes-dominguez>



Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oaxaca_regions_and_districts.svg

Lara (2012) identifica que en la Costa Chica, en el estado de Oaxaca, las zonas costeras (en los márgenes del mar y en las desembocaduras de los ríos) cuentan con una presencia muy importante de población afrodescendiente, mientras que las zonas bajas (planicies), cercanas a la carretera costera, son habitadas por población mestiza. Así, las zonas medias y altas son “refugio de comunidades indígenas y de campesinos” (Lara, 2012). Esta misma autora apunta –en relación al criterio de los marcadores “naturales” y “raciales” referidos por Campos–, que la conformación de los espacios y sociedades afrodescendientes no son en ninguna manera “naturales”, sino que son producto de una construcción socio-histórica, y a la vez, sus pobladores, hombres y mujeres, son productores de estos espacios. De igual modo, Lara asienta que estas poblaciones no sólo se encuentran en espacios rurales cerca de la costa sino que se hallan también en espacios urbanos y en otros entornos ecológicos y sociales en la entidad oaxaqueña, además de que el marcador “racial” es insuficiente para identificar a las poblaciones “en tanto que el mestizaje desde el periodo colonial hasta hoy, muestra que las distinciones fenotípicas tienen enormes variaciones. Sin embargo, también es un elemento de distinción que no hay que olvidar en las dinámicas socioculturales” (Lara, 2012: 89).

Así, afrodescendientes, indígenas y mestizos, comparten un mismo territorio o espacio¹⁰⁸, estableciendo relaciones de constantes intercambios socioculturales, entre los distintos grupos que habitan la zona, tal y como lo indica Lara:

De manera puntual [en la Costa Chica] hablamos de regiones pluriétnicas en las que se articulan matrices culturales diversas; donde ha existido una intensa movilidad de las poblaciones, tanto migración intra-regional como inter-regional, migración a las grandes urbes y en las últimas dos décadas se ha intensificado la migración internacional. [...] Los movimientos migratorios han constituido un proceso histórico de largo alcance que plantea un intenso intercambio sociocultural de poblaciones indígenas, amuzgas, chatinas, mixtecas y tlapanecas, y poblaciones mestiza y afroamericanas (*Ídem*)

Este hecho fue descrito hace más de cinco décadas por Aguirre Beltrán y Gutierre Tibón. De este último, la obra *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*¹⁰⁹ relata “lo más llamativo” del colorido mercado de esta localidad, describiendo extraordinariamente a sus concurrentes:

La humanidad que se mueve en él es metal que desde hace cuatro siglos se vierte en el crisol de la Costa Chica. Al cobre mixteco se añade el hierro africano y la plata europea. Mucha gente ya está perfectamente acrisolada: negros con lineamientos caucásicos, “naturales” con pelo lanudo, recuerdo del

¹⁰⁸ Quiroz (2014) afirma que la composición étnica de la región es compleja. La autora menciona que en algunos municipios guerrerenses la población indígena es escasa o prácticamente inexistente. Pero hacia los límites con el estado de Oaxaca, la presencia de los grupos indígenas se va haciendo cada vez más notoria, “por ello, habría que considerar que dentro del área existen microrregiones (económicas, étnicas, culturales y ecológicas. Se trata de remarcar que el concepto de región se construye a partir de las relaciones entre los pobladores y el espacio que habitan”. Quiroz también apela que las relaciones establecidas entre los grupos “no se dan de manera pareja sino que existen variaciones que tienen que ver no sólo con el medio geográfico sino también con la composición histórica, social, económica y étnica” (*Ibid.*, pp. 216-217)

¹⁰⁹ Por “triques” Gutierre Tibón refiere al grupo indígena conocidos como “triquis”. Este último es un exónimo, del cual se desconoce su origen. Sin embargo, en la región de la mixteca oaxaqueña, se autonombran como “güii chihanj” en las agencias municipales de San Juan Copala y en San Martín Itunyoso, Santiago Juxtlahuaca; mientras que en San Andrés Chicahuaxtla y en Santo Domingo del Estado, pertenecientes al municipio de Putla de Villa de Guerrero, Oaxaca se autonombran como “gwii xihanjhan”, que traducidos al castellano quieren decir “persona originaria o nativa”. Cfr. <http://bibli-triquis.blogspot.mx/2011/11/por-que-triquis.htm>

abuelo guineo; pinotepenses “de razón” con finos rasgos indios heredados de una abuela mixteca. Cutis de todos los matices, desde el blanco del godo de Asturias hasta el negro más negro del continente negro, pasando por el cobrizo, que es el color más bello que puede tener la piel humana (Gutierre Tibón, 2014 [1961]: 29)

Es observable que las relaciones de vecindad entre los diferentes grupos que coexisten en la región son “tensas”. Por ejemplo, Amaranta Arcadia Castillo (2000) documentó el papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas entre mixtecos, mestizos y “afromestizos” en Pinotepa Nacional, Oaxaca, relaciones establecidas a partir de la dominación-subordinación, que contribuyen a la creación y reproducción de imágenes grupales basadas en la desigualdad. Esta autora afirma que los estereotipos de grupo sirven para guiar la interacción cotidiana y fomentan fronteras étnicas (“son de otra raza”, “uno convive pero no comparte”), que no sólo reproducen relaciones de dominación, sino que también las impugnan, al mantener una distancia social que les permiten afirmarse frente a los otros, reforzando sus “identidades”, como estrategias para la resistencia y supervivencia de los grupos negros y mixtecos, en oposición a los mestizos (“blancos”) quienes –aún hoy en día– procuran mantener “subsumidos a los otros grupos”.

Edmundo Arana (2016) apunta que son usuales los insultos con estereotipos, principalmente entre “indios” y “negros/morenos”, en el contexto de las relaciones comerciales, verbigracia, cuando las personas afromexicanas refieren que las indígenas aumentan el precio en la venta de sus productos, suscitando, de esta manera, el resentimiento entre unas y otras¹¹⁰. No obstante, quienes habitan en la zona reconocen que las “diferencias” entre indígenas y afrodescendientes se han diluido –quizás sólo en el contexto de las luchas por la reivindicación, mas no en el plano social–: “Nos hemos abrazado los indígenas con los afromexicanos, a tal punto que ya no está esa división como el agua y el aceite que eran. Hoy caminamos juntos” (Daniel N., diario de campo, noviembre de 2015). Lo cierto es que el sector mestizo o “blanco” es el que detenta, generalmente, el más alto nivel económico y prestigio social.

¹¹⁰ Comunicación personal, noviembre de 2016.

2.1. La presencia africana y afrodescendiente en la Costa Chica

La historia oral de las y los afromexicanos sostiene que el origen de su presencia en esta región del litoral pacífico se suscitó a partir de la década de los años cuarenta del siglo XX. Dicho relato no sólo ubica temporalmente el arribo de las y los negros, sino que lo sitúa en tres puntos geográficos de la zona: Punta Maldonado (“El faro”), Santo Domingo Callejón de Rómulo y Puerto Minizo. La historia cuenta que tres barcos naufragantes encallaron en la zona de los cuales desembarcaron los primeros negros, quienes se adaptaron a las condiciones climáticas, y permanecen ahí hasta el día de hoy. Ello es prueba evidente que los y las afromexicanos desconocen su historia, y han reproducido un mito sobre su presencia en el México contemporáneo.

De acuerdo con Aguirre Beltrán, los primeros africanos en el actual territorio mexicano “entraron con Cortés en la enorme labor de la Conquista” (Aguirre Beltrán, 1972: 19), en calidad de siervos¹¹¹ que acompañaban a los conquistadores. El “descubrimiento” y la colonización de tierras americanas, la explotación de sus recursos naturales y la instauración de empresas agropecuarias y portuarias en el llamado “Nuevo Mundo”, supuso una mayor demanda de mano de obra que no alcanzaron a satisfacer las poblaciones indígenas nativas, así como el decrecimiento sufrido por estas, a raíz de las enfermedades¹¹² introducidas por los conquistadores. Estos hechos aceleraron el comercio de personas esclavizadas provenientes de Senegambia, África Occidental, del Congo (en el centro del continente africano), África Oriental y Asia. Así, con el secuestro, traslado forzado y venta de mujeres, hombres y niños mandingos, wolofs, bantúes, entre otros grupos culturales, se instituyó el comercio transatlántico de personas africanas que arribaron al puerto de Veracruz y que eran compradas por comerciantes en la Ciudad de México, lugar desde el cual eran trasladados hacia las costas de Guerrero y otros puntos geográficos de la Nueva España (Velázquez, 2009). Para el año 1533, el comercio

¹¹¹ Término que alude a personas sometidas al poder del señor, en el sistema feudal (Velázquez e Iturralde, 2013). De igual forma, también arribaron africanos/as en calidad de hombres y mujeres libres.

¹¹² Aguirre Beltrán refiere que fue la epidemia de tifo exantemático conocida como “matlazáhuatl” la que exterminó intensamente a las poblaciones indígenas (*Ibid.*, p. 23).

transatlántico de personas africanas esclavizadas se encontraba firmemente establecido “y las licencias que se otorgaron a comerciantes, funcionarios, conquistadores y pobladores, para transportar negros¹¹³, fueron cada vez más frecuentes y el número concedido cada vez de mayor consideración” (Aguirre Beltrán, 1972: 22). Sin embargo, es importante destacar que las y los africanos no sólo ingresaron a la Nueva España por la vía legal de las licencias, sino, también, por la vía del contrabando, lo que dificulta conocer las cifras precisas sobre el número de personas africanas que había en la Nueva España¹¹⁴.

Actualmente sabemos que la presencia de las y los negros se remonta a los inicios de la conquista de México, trabajando en el establecimiento de haciendas dedicadas al cultivo de algodón y cacao, y en la explotación ganadera. Según Reynoso (2010) durante los siglos XVII y XVIII las haciendas ganaderas dedicadas a la cría del ganado mayor y caballar, y la explotación del cacao, fueron las principales unidades productivas de la Costa Chica guerrerense (y oaxaqueña). Las empresas ganaderas, agrícolas y las haciendas se consolidaron, gracias a que desde el siglo XVI la corona española despojó a los indios de sus tierras, adjudicándoselas a hacendados y estancieros, obligando a los primeros a buscar nuevos espacios para vivir. Estas grandes haciendas contaban para su funcionamiento con centenas de sirvientes que descendían de mujeres y hombres negros esclavizados. Para finales del siglo XVII, siguiendo a Reynoso, la región costachiquense presentaba un panorama étnico muy particular respecto a otras regiones del “reino”: era notoria la escasez de indios¹¹⁵, pero en ella radicaban algunos españoles y mestizos junto a numerosos “negros y mulatos”¹¹⁶ (*Ibid.*, p. 168).

¹¹³ En los siglos XVI y XVII, en la Nueva España se acostumbraba a separar a los grupos sociales en “indios”, “negros”, “españoles”, entre otros. Según Velázquez e Iturralde (2013), en este periodo se usaron categorías como “gente de razón” y “castas” para designar a la población producto del intercambio entre grupos (mestizaje). Más tarde, en el siglo XVIII, “con la llegada de nuevos criterios de clasificación basados en las ideas ilustradas, se trató de fomentar distinciones más específicas y para ello se inventaron términos como coyote, lobo, tente en el aire o saltapatrás para designar a las personas que resultaban de las uniones entre los distintos grupos” (Velázquez e Iturralde, 2009: 34).

¹¹⁴ Aguirre Beltrán supone que entraron alrededor de 250, 000 personas en calidad de esclavizadas a la entonces Nueva España.

¹¹⁵ Reynoso afirma que, para ese entonces, “los yopes y tlapanecas habían desaparecido, los mixtecos y los de habla náhuatl se habían concentrado en pequeñas poblaciones más arriba de la franja costera, e incluso se habían alejado refugiándose en la montaña” (Reynoso, 2010: 167).

¹¹⁶ Entrecomillado en el original.

Esta misma autora, afirma que, para comienzos del siglo XVIII, los negros y mulatos eran el grupo dominante en las costas, “mas no lo eran en calidad de esclavos sino libres” (*Ibid.*, p. 169). Aguirre Beltrán (1958) alude que el mestizaje entre hombres esclavos y mujeres indias, además del acceso a la zona de esclavos huidos –provenientes de Huatulco y de las haciendas cañeras de Puebla– consiguieron incrementar el número de libertos, que superaba por mucho al núcleo de esclavizados/as. Velázquez e Iturralde (2013) apuntan que, entre otros estados, en Guerrero y Oaxaca, los afrodescendientes participaron en milicias de pardos y mulatos libres ocupando puestos de autoridad, beneficiándose también de la exención del pago de impuestos, mejorando así su prestigio y la posición social de sus familias.

A lo largo del siglo XVIII, según Reynoso (*Op. Cit.*), los documentos muestran una “población decidida, voluntariosa y autónoma”, pues incluso siendo esclava, “no seguía las órdenes de los amos”, por lo que la esclavitud se diluyó considerablemente en su sentido tradicional. En muchos de los testimonios de la época se percibe que tanto los esclavos como los sirvientes, cuando asumían algún compromiso o responsabilidad en el manejo de la administración, de la hacienda o estancia, recibieron tratos tolerantes y paternalistas; el amo o, en su caso, los administradores blancos adoptaban actitudes de cierta complacencia hacia estos. Esta fue una situación privilegiada, no excepcional (*Íbid.*, pp. 169-170). Empero, Quiroz (2009) sostiene que históricamente la región de la Costa Chica no estuvo totalmente integrada ni al modelo colonial ni al modelo capitalista. Ello también representa un reto para la investigación histórica y antropológica.

Respecto al siglo XIX, no disponemos de información sobre las personas de herencia africana en la región, con excepción del trabajo de Correa Duró (2013), el cual refiere información contenida sobre migración y oficios en un censo de población de 1890. Censo que introduce el criterio de “raza” de cuatro grupos que han compartido el mismo territorio (Pinotepa Nacional) desde el siglo XVI hasta el día de hoy: “indios”, “mestizos”, “blancos” y “negros”. La fuente de este estudio es excepcional (el Censo de Oaxaca de 1890), ya que contravino la costumbre asentada en otros censos de la época que habían anulado los criterios diferenciadores de aspectos *fenotípicos* y sociales entre los grupos. Correa Duró

confirma la ubicación de los grupos en nichos geográficos, por ejemplo, los negros en la franja costera, indígenas en tierras altas. Estas diferencias de ocupación del territorio desembocaron en la creación de los estereotipos ya aludidos. El estudio señala la conformación “racial” de las parejas, los grupos familiares, las ocupaciones masculinas y femeninas por “raza”, y algunos aspectos sobre migración intra-regional.

Los datos que aporta la investigadora refieren la “movilidad del negro”, que se explica por el desempeño de oficios, por ejemplo, ser ganadero. Sin embargo, según Correa Duró, la movilidad era paritaria entre hombres y mujeres. Respecto a la ocupación masculina por “raza”, en 1890 los negros se empleaban como labradores, ganaderos, o se dedicaban al servicio doméstico, entre otros. Mientras que las negras eran molenderas¹¹⁷, costureras, lavanderas, domésticas, y amas de casa. En relación a la jefatura de los hogares por sexo y “raza”, para el grupo de origen africano, los hombres eran cabezas de familia en un 73%, el resto (27%) estaban a cargo de las mujeres. En el año 1890 la conformación de las familias negras, el 76% de las parejas estaban casadas por la vía civil, mientras que el 24% eran amasiatos.

Peter Guardino en *Las bases sociales de la insurgencia en la Costa Grande de Guerrero* (2004) destaca la participación de los afrodescendientes en los ejércitos realistas (contrario a los ejércitos insurgentes) en el Movimiento de Independencia de México, del mismo modo que lo hace Gutierre Tibón en su investigación “novelada” sobre “Pinotepa la Grande” y “Pinotepa del Rey” (2014 [1961]). Empero, no disponemos información histórica suficiente sobre las dinámicas de la población de ascendencia africana en la Costa Chica –así como en el resto de México–, durante el siglo XIX, y las primeras cuatro décadas del XX, hasta la aparición de las obras de Aguirre Beltrán.

En la actualidad, el trabajo de las organizaciones de la sociedad civil comienza a permear en la transmisión oral acerca de la historia de la formación de las comunidades de herencia africana como pueblos de personas esclavizadas fugadas de las haciendas ganaderas y

¹¹⁷ Oficio desempeñado tradicionalmente por las mujeres en la época que consistía en moler maíz o chocolate.

agrícolas de Huatulco o Acapulco. Asimismo, en la transmisión de estos saberes las organizaciones se empeñan en resaltar que el lento proceso de mestizaje (debido a la escasa accesibilidad a las vías de comunicación terrestre, en contraste con el estado de Veracruz, por ejemplo) fue lo que favoreció la permanencia de los rasgos físicos de origen africano. Aunque se continúan reproduciendo algunas imprecisiones, tales como que la identidad cultural en estos pueblos tuvo mayor presencia africana que española, por lo que, hoy en día, las expresiones culturales son visiblemente de origen africano. Esta afirmación puede ser considerada como una mirada “fundamentalista” que reduce la identidad a “rasgos culturales particulares (bailes, fiestas, aires musicales, versos, creencias, gastronomías) cuando en la realidad constituyen una cultura viva, más rica, diversa e incluyente”, tal y como lo señala Giovanni Castillo Figueroa¹¹⁸ (2014). Por ello, es urgente la socialización de documentos históricos y antropológicos que sistematicen los hallazgos de investigaciones científico-sociales para subvertir el desconocimiento que poseen las y los habitantes de las comunidades afromexicanas y costachiquenses sobre sus orígenes.

2.2. Contexto social de la Costa Chica

Sobre las personas negras/afrodescendientes de la Costa Chica se ha dicho y escrito comúnmente que son “bullangueras”, “alegres”, que median sus relaciones a través de la violencia, el alcohol y las fiestas. En esto último, explícitamente, también se les atribuye el carácter negativo de la pereza (“son flojos”, Diario de campo, septiembre de 2015-febrero de 2016)¹¹⁹. O bien, se les ha definido como “gente de media razón”, tal y como lo sostuvo Gutierre Tibón hace más de cinco décadas:

¹¹⁸ En esta afirmación, Castillo Figueroa parafrasea a un periodista de la zona.

¹¹⁹ Un fragmento del capítulo “Chacahua” de *Pinotepe Nacional. Mixtecos, negros y triques* de Gutierre Tibón (2014) señala: “Hoy los amos de Chacahua son setenta negros. Viven felices y no ven la razón de hacer ningún esfuerzo. El alimento, la habitación y el vestido no son problemas (los varoncitos panzoncitos ni siquiera usan taparrabo). No les conviene trabajar más, porque no hay salida para su producción” (*Ibid.*, p. 116). Más adelante, el mismo autor en una conversación mantenida con “don Filogonio” (supuestamente un interlocutor de su investigación), este último afirma que “en la Costa Chica no hay ninguna garantía. Aquí la única ley es la del más fuerte. Aquí como dice la canción, la vida no vale nada. Se mata por deporte. No hay fiesta lograda si no termina en uno o varios muertitos” (*Ibid.*, p. 117).

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

No obstante, en los diálogos recogidos en esta misma obra, se reconoce la pertenencia al territorio mexicano (en oposición a la afirmación anterior “no son naturales”), y la demanda histórica de justicia que reclaman las personas, comunidades y pueblos afromexicanos en la Costa Chica: “Somos oaxaqueños como ellos, tenemos los mismos derechos, y sólo pedimos justicia” (*Ibid.*, p. 74)

No es del interés de este estudio caracterizar “en términos culturales” a las y los negros y sus comunidades, así como tampoco trazar una configuración de la identidad de los afromexicanos y su “repertorio cultural”, sino concierne a este capítulo exponer algunos aspectos del contexto social y político de la zona. Ello permite reconocer la existencia de algunas problemáticas histórico-sociales, aún vigentes. La extensión de los fenómenos que se enuncian a continuación se torna “grave” y “compleja” para el desarrollo humano y comunitario de las y los pobladores costachiquenses, dado que las problemáticas estructurales a nivel regional están interrelacionadas, una liga, influye, limita, expande y supedita a otra, creando un complejo enmarañado en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, mestizas, y negras-afromexicanas (Valdivieso Alonso, 2013).

En la Costa Chica, particularmente en “La Llanada”, área de la zona en la que se concentra la mayor parte de la población afromexicana, hay diversas problemáticas que afectan a sus poblaciones, las cuales generan opinión pública. Entre ellas podemos mencionar la pobreza, el racismo y la discriminación racial, la baja escolaridad de sus habitantes, la falta de empleos que motiva la migración internacional. Aunado a estas, existen problemáticas de aparición relativamente reciente tales como la violencia social extendida, el narcotráfico y las afectaciones a la salud por enfermedades oportunistas como la “chiconcuya” (chinkungunya) y el zika, que asolan a los y las habitantes de las comunidades

afromexicanas. En los siguientes subapartados se exponen someramente dichas cuestiones, con algunas ilustraciones de los testimonios de quienes las viven.

2.2.1. Pobreza

“El negro no es flojo, ni sólo es bueno para bailar *Los diablos*, simplemente no tiene las herramientas para salir adelante y se queda pobre”: Angustia Torres Díaz

En los últimos años, la discusión sobre la pobreza ha sido muy intensa y productiva. Según Gallardo y Osorio (2001) al hablar de pobreza nos enfrentamos a una diversidad de conceptos y nociones, pues no existe una definición exacta del tema como tampoco lo hay de otros aspectos vinculados al campo problemático de los estudios de la pobreza, como son polarización, desarrollo, desigualdad, marginación o exclusión, por citar sólo algunos de los más recurrentes y polémicos. Por su parte, Tepichín (2001) afirma que la literatura en torno a la problemática de la pobreza cuenta con apenas treinta años de producción¹²⁰. Esta autora considera que en la década de los noventa comienza a apuntalarse la producción en la materia no sólo en número de publicaciones, sino en orientaciones y propuestas teórico-metodológicas, a partir de las cuales se ha analizado esta problemática. De esta manera, la revisión de la literatura es indispensable, pues hace constar la existencia de importantes avances teóricos y permite subrayar algunas de las dificultades en la definición de la pobreza (Salles y Tuirán, 2000). En este apartado, interesa especialmente señalar una definición de pobreza, concepto que generalmente es obviado por la comunidad antropológica en relación con los sujetos y comunidades de estudio. Asimismo, se ilustra con una breve información de campo las condiciones de pobreza de las personas y poblaciones de herencia africana de la Costa Chica.

¹²⁰ Según Tepichín (2001) antes de la década de los ochenta del siglo pasado podemos ubicar numerosos trabajos que se acercan a la temática de la pobreza mediante categorías como desigualdad, distribución del ingreso, redistribución, subdesarrollo, marginalidad, informalidad (Tepichín, 2001: 15). No obstante, importantes indagaciones sobre la pobreza en el ámbito rural las podemos encontrar en las obras de Oscar Lewis, entre ellas *Antropología de la pobreza* (1961), en la cual expresa “aunque la pobreza es bastante familiar a los antropólogos, se le da por supuesta con frecuencia, en los estudios de sociedades analfabetas [o poblaciones con bajos niveles de escolaridad, especialmente en sociedades rurales o semiurbana como en el caso de la Costa Chica], como si fuera parte natural e integrante del modo total de vida íntimamente relacionada con la pobreza en tecnología” (*Ibid.*, pp. 16-17).

Las problemáticas más comunes relacionadas con la pobreza en la zona son el desempleo y el autoempleo de sustento familiar (agricultura, ganadería, pesca, y el comercio informal), efectos del desinterés gubernamental en la inversión al campo o en la implementación de proyectos productivos para el desarrollo de las comunidades afroamericanas. Según Camargo y Hurtado (2011) es ya reconocido y aceptado en la literatura contemporánea que el concepto de pobreza va más de la mera carencia de ingresos. El paso de las definiciones tradicionales de pobreza como carencia de ingresos a enfoques multidimensionales no sólo ha complejizado la discusión sobre la pobreza, sino que permite cuestionar las mediciones tradicionales.

En relación con esto último, es pertinente traer a colación el “Cuadro resumen: Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2014. Evolución de la pobreza y pobreza extrema nacional y en entidades federativas 2010, 2012 y 2014”^{121,122}, informe del Consejo Nacional de Evaluación de Desarrollo de la Política Social (Coneval) con base en el Módulo de Condiciones Socioeconómicas (MCS), anexo a las *Encuestas Nacionales de Ingresos y Gastos de los Hogares* (Enigh, 2010, 2012, 2014) realizadas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). En un análisis rápido, se puede apreciar que en el estado de Guerrero un amplio porcentaje de la población del estado se encuentra en situación/condición de pobreza. Por ejemplo, en los años 2010 a 2012 se observó un incremento de la pobreza, y posteriormente un descenso porcentual en los dos años subsiguientes (2012-2014). Los últimos resultados indican que la pobreza disminuyó un 4.5%. No obstante, del total de la población del estado (3, 388, 678 habitantes¹²³), las personas que viven en situación de pobreza ascienden al 65.2% (más de 2 millones 315 mil personas). Este mismo estudio refiere que más de 868 mil personas viven en pobreza extrema. Mientras que el estado de Oaxaca cuenta con una estadística para el año 2010 de 67% de personas pobres, para el año 2012 se registró un descenso porcentual del 5.2% (61.9%). Sin embargo, este informe refiere el repunte de la pobreza para el año 2014,

¹²¹ Disponible en http://www.coneval.gob.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx

¹²² Disponible en http://www.coneval.gob.mx/Medicion/MP/Paginas/AE_pobreza_2014.aspx

¹²³ Cifras del Inegi, 2010. Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/Gro/Poblacion/default.aspx?tema=ME&e=12>

incrementándose a 66.8% de personas pobres respecto al total de la población, alcanzando una cifra mayor a los 2 millones 662 mil de personas pobres. Asimismo, más de 1, 130, 000 personas viven en pobreza extrema en el estado de Oaxaca.

Es sabido que los estados del sur como Chiapas, Oaxaca y Guerrero históricamente han sido entidades pobres, pero su pobreza es dispareja. Oaxaca y Guerrero cuentan con centros turísticos de talla internacional como Acapulco y Huatulco –espacios limítrofes de la región de la Costa Chica–, pero aún en estos destinos turísticos las desigualdades económicas y sociales son profundas. No es de sorprender que sean estados que concentran población indígena y afroamericana, grupos que han sufrido la discriminación prolongada, rezagos y vulneración de sus derechos, y que precisan de atención prioritaria gubernamental y social¹²⁴.

En el estado de Guerrero, la región de la Costa Chica la integran quince municipios: Ayutla de los Libres, Azoyú, Copala, Cuautepec, Cuajinicuilapa, Florencio Villarreal, Igualapa, Juchitán, Marquelia, Ometepec, San Luis Acatlán, San Marcos, Tecoaapa, Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca. El municipio de Marquelia posee un nivel de marginación medio, Florencio Villarreal, Copala y Cuajinicuilapa son de alta marginación y el resto de muy alta marginación¹²⁵, de acuerdo con el documento *Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010*, elaborado por el Consejo Nacional de Población (Conapo)¹²⁶.

Para el caso de Oaxaca, la región de la Costa está conformada por 50 municipios, de los cuales 19 se identifican como pertenecientes a la Costa Chica, por nombrar algunos: Mártires de Tacubaya, San Andrés Huaxpaltepec, San José Estancia Grande, San Juan Bautista Lo de Soto, Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Santiago Llano Grande,

¹²⁴ Con ello se confirma lo expuesto por Guillermo Bonfil Batalla hace 40 años: “*negro e indio* son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América” (*Op. Cit.*).

¹²⁵ Consulta en línea: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B2.pdf

¹²⁶ Disponible en: http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Indices_de_Marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio

Santiago Pinotepa Nacional, Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, entre otros 10. De los 19 municipios, cuatro presentan niveles muy altos de marginación (Santo Domingo Armenta, Santiago Tapextla, Santa María Tonameca y Santa Catarina Mechoacán). Nueve de ellos, alta marginación (San Andrés Huaxpaltepec, Mártires de Tacubaya, San José Estancia Grande, San Juan Bautista Lo de Soto, Santa María Huazolotitlán, Villa de Tututepec, Santa María Cortijo, San Pedro Pochutla). Seis municipios son identificados con marginación media: Santiago Jamiltepec, Santa María Huatulco, Santiago Llano Grande, San Juan Cacahuatpec, San Pedro Mixtepec, Santa María Colotepec.¹²⁷

Entre las múltiples dimensiones de la pobreza, tanto urbana como rural, podemos citar no sólo los ingresos y consumos, sino los costos de tiempo, la vivienda, la infraestructura pública y otros servicios básicos (p.e. educación y salud), protección de derechos, y voz política (Montgomery *et al.*, cit. en Camargo y Hurtado, 2011). Una de las dimensiones de la pobreza se expresa en la carencia de bienes materiales, entre los que se encuentra la vivienda, al respecto Néstor Ruiz, dirigente de la organización social Época A.C., considera que

Los pueblos negros tienen las mejores tierras para producir, pero no hay inversión en el campo mexicano por el sector público, por el gobierno. No hay inversión. No hay proyectos regionales que mitiguen, que combatan, que contribuyan a resolver la pobreza. La pobreza en los pueblos negros es algo terrible. El que tiene vivienda es porque o se fue al Distrito Federal, encontraron buena chamba, o se fueron al *norte*, encontraron chamba y mandaron dólares, hicieron su casita. Pero una buena parte de la gente, pues, no tiene una vivienda digna (Néstor Ruiz, 13 de octubre 2015)

Lo anterior permite identificar cómo la pobreza en la Costa Chica se manifiesta en la adquisición o construcción de las viviendas (en términos de calidad y cantidad). Aunque es preciso señalar que la carencia de vivienda no se puede atribuir exclusivamente a la

¹²⁷ Véase:

http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B3.pdf

pobreza, sino a múltiples factores, entre los que se encuentran la falta de voluntad política para reducir las brechas de desigualdad social y económica.

Describir y analizar la pobreza en las comunidades afromexicanas es fundamental para comprender la condición de exclusión y marginación social, económica, política y cultural que han experimentado desde tiempos remotos. Ello debido a que la condición de pobreza se interrelaciona estrechamente con la discriminación, el racismo, la desigualdad, y las violencias. En muchos casos, la condición de pobreza opera como motor de exclusión, discriminación y vulneración de derechos de las personas afromexicanas. Si la exclusión es una de las consecuencias principales de las prácticas racistas, al ser cruzada con la problemática de la desigualdad social y económica, encontramos que el racismo contra las personas y poblaciones negras/afrodescendientes refuerza la estigmatización de este grupo, que –precisamente– se encuentra en condición de pobreza.

En los discursos cotidianos se observa que la relación entre pobreza y racismo –que deviene en exclusión y desigualdad– es significativa cuando se expresan frases tales como “son pobres porque son negros”, “los negros son flojos, no les gusta trabajar”, “les gusta vivir hacinados” (Diario de campo, octubre de 2015-julio de 2016). De esta manera, podemos apreciar la intersección de las identidades y las problemáticas, que favorecen la estereotipación y la estigmatización de este grupo, retroalimentando, así, su exclusión social.

De modo semejante a otros países latinoamericanos, como lo señala una investigación realizada por Rodríguez y Mallo (2012), en México predomina la tendencia a negar las desigualdades por “cuestión étnico-racial” o a atribuir las principalmente a razones económicas y no a modelos sociales excluyentes basados en las mismas cuestiones étnicas. En países como Brasil, es frecuente el uso del mito de la “democracia racial”, mientras que en otros (Colombia, Honduras, Panamá, por citar algunos) se utilizan los rasgos predominantes de las culturas afrodescendientes con fines folclóricos y turísticos, hecho que ya comienza a ser visible en México mediante programas turísticos que buscan detonar el desarrollo económico y social, así como el impacto directo sobre las comunidades,

promoviendo no sólo las playas o manglares de la costa oaxaqueña, sino la “diversidad cultural” que se encuentra en ella, citando de manera velada a las poblaciones afromexicanas. Quienes además no son copartícipes del desarrollo económico, persistiendo, así, la pobreza en sus familias y comunidades. Ello, una vez más, representa un desafío que merece atención analítica por parte de las disciplinas sociales.

2.2.2. Racismo

En México, los pueblos indígenas y los de origen africano constituyen las poblaciones más pobres del país y presentan serios problemas de salud, educación, marginación, exclusión y racismo¹²⁸. Cuando decimos u oímos hablar de “racismo” tenemos una idea del conjunto de actitudes, prejuicios, estereotipos, acciones, creencias, asimetrías, entre muchas otras, al que esta palabra suele estar asociada. Sin embargo, una mirada de mayor aproximación, más analítica, nos lleva a percibir que el término “racismo” engloba una variedad de sentidos para la comprensión de los procesos involucrados en él y sus consecuencias, puntualmente en el caso de la población afromexicana.

Según Quintero (2010) el racismo puede entenderse de múltiples formas, como ideología, sistema de significación, estructura, proceso, pero también como práctica social, en la interacción, los discursos, las instituciones. El racismo puede ser observado como un fenómeno moderno (en el sentido sociológico) y contemporáneo (en su acepción temporal), de poder y de dominación que se fundamenta en la reproducción y mantenimiento de los privilegios de unos, los dominantes, sobre otros, los dominados o los minoritarios, con base en la construcción de diferencias que sirven para legitimar y mantener la posición de cada uno en las sociedades. Esto es de crucial importancia a la hora de pensar el racismo en contextos como el latinoamericano [y el mexicano específicamente], en donde la conjunción del pasado colonial con el presente ha generado permanencias, rupturas, transposiciones y mutaciones (*Ibid.*, p. 6).

¹²⁸ Pero no sólo en México, en todos los países de América Latina se presentan estos fenómenos. Por ejemplo, Sandra Soler Castillo y Neyla Graciela Pardo Abril (2007) documentan puntualmente la invisibilidad, exclusión y pobreza, productos del racismo en Colombia. Para el estudio del racismo en México, véase, por ejemplo, Castellanos Guerrero (coord.), (2003). En América Latina, Castellanos Guerrero y Landázuri Benítez (2012), y Van Dijk (2007).

En nuestro país es común escuchar (o repetir) la expresión que “México no es un país racista, sino clasista”. O bien, que el racismo sólo se dirige hacia las poblaciones indígenas, hacia los indios, o que el racismo (el que se ejerce y el que se experimenta) es "invisible" o "sutil". Hay quienes enmascaran sus discursos y prácticas racistas de "sentido del humor negro". No obstante, el racismo hacia las personas, poblaciones y comunidades afromexicanas ha sido más avasallador por la negación, invisibilización y exclusión histórica, en todos los ámbitos de la vida privada y pública nacional.

Numerosos son los testimonios de personas afromexicanas detenidas por autoridades migratorias, policiales o del ejército. Algunas de ellas han sido encarceladas y deportadas¹²⁹, principalmente a países centroamericanos -con lo cual se puede acrecentar el número de personas desaparecidas en México-. De esta manera, las autoridades migratorias, basados en prejuicios racistas, utilizan sistemáticamente los llamados "perfiles raciales" para explicar actividades delictivas (también conocidos como "perfiles criminales"), aplicado a personas de herencia africana en su tránsito por el país (no solamente en fronteras y no solamente a personas extranjeras). Ello se debe al desconocimiento de la presencia afro en el territorio nacional, lo que conduce a dichas autoridades a suponer que estas y estos ciudadanos son migrantes irregulares centroamericanos. En ambos casos (tanto para extranjeros como para nacionales), el resultado es el mismo: son tratados como delincuentes.

Puntualmente en la Ciudad de México existe mayor probabilidad de ser detenido por policías si el color de la piel de una persona es "muy oscura". Existen casos de jóvenes afromexicanos (principalmente varones) que han sido detenidos por patrulleros capitalinos, quienes les han exigido documentación para "su identificación"; en la mayoría de los casos, los policías no creen que sean mexicanos, les atribuyen orígenes nacionales diversos, tales como ser procedentes de diversos países latinoamericanos, caribeños o africanos. En casos específicos, han sido acusados de portar documentos falsos y les han endosado delitos como el narcomenudeo. La "lógica" de dichas autoridades opera de la siguiente manera: "si

¹²⁹ Comúnmente se le designa eufemísticamente como “repatriación”.

eres negro, entonces no eres mexicano" y "si eres negro, entonces eres delincuente". Así, se despliega la intolerancia racializada, la discriminación étnico-racial y por origen nacional, el racismo, la xenofobia, y la criminalización por las diferencias somáticas. Sí, en efecto, el racismo policial no sólo se experimenta en países como Estados Unidos o Brasil, también se hace presente en México¹³⁰.

En mi experiencia de campo pude registrar algunas situaciones del racismo cotidiano que enfrentan las personas *morenas/negras/afrodescendientes*, y cómo este es internalizado. Cito un ejemplo:

Después del Conversatorio de Mujeres Afromexicanas en Pinotepa Nacional, y antes de abordar la urban que me llevaría de Pinotepa a Puerto Escondido, dos *morenos* jóvenes, me preguntaron por qué estaban llegando tantas personas “de fuera” al municipio, sin saber explicar cabalmente el creciente interés de investigadoras y estudiosos en la zona les comenté que era importante que se documentara la situación de los pueblos afromexicanos de la Costa Chica, sobre el racismo y otros temas. Para entablar una conversación común mencioné los casos de racismo y discriminación racial en el fútbol de la Primera División [la liga de fútbol más importante de México]¹³¹. Sin estar enterados ampliamente del tema, uno de ellos dijo “están esperando que Darwin [Quintero] vaya y presente su queja. Aun cuando ellos [personal de Conapred] ya lo saben no pueden actuar porque el otro no ha ido a decir [poner

¹³⁰ De tal manera, es urgente y necesario dotar de herramientas a quienes experimentan estos abusos para su autodefensa. Así como sensibilizar a autoridades migratorias, policiales y del ejército mexicano, a jueces y juezas, agentes del ministerio público, entre otros funcionarios, operadores/as de instituciones de procuración e impartición de justicia, representantes de organismos intergubernamentales, etc., en materia de diversidad cultural, contra el racismo y las consecuencias que este genera, así como sensibilizar e informar sobre el respeto de los derechos humanos, y demás temas relacionados. También, es imperativa la revisión de la legislación sobre no discriminación, migración, derechos humanos de las personas en situación de detención, entre muchos otros puntos.

¹³¹ Consúltese: <http://www.futbolred.com/colombianos-exterior/carlos-darwin-quintero-olvio-a-ser-victima-de-actos-racistas-en-mexico+16591680>
<http://www.elpais.com.co/elpais/deportes/noticias/veron-investigado-por-racismo-contra-colombiano-carlos-darwin-quintero>
http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=5737&id_opcion=446&op=447
<http://expansion.mx/deportes/2012/01/31/el-racismo-en-el-futbol-mexicano-un-mal-silencioso>

su denuncia], aunque en la tele, las noticias digan que hay racismo, la misma Femexfut [Federación Mexicana de Fútbol] los protege [a los jugadores que profirieron los insultos racistas]”. También aseguraron que las personas no se acercan a las instituciones a interponer quejas sobre actos racistas porque ya están “acostumbrados”. “Se siente feo, da muina¹³², ¿pero qué te van a decir? pues si estás negro” (Diario de campo, 25 de julio de 2016).

Respecto a lo enunciado por uno de los interlocutores: “se siente feo, da muina, ¿pero qué te van a decir? pues si estás negro”, es observable el proceso de “deshumanización” llevado a cabo mediante la “operación racista por excelencia: la proyección”. Según Taguieff (2002) frente a prácticas de explotación y dominación basadas sobre la discriminación, los explotadores [dominadores] pueden adoptar dos estrategias argumentativas: *negar* la realidad social de la cual se aprovechan, o *racionalizar* su funcionamiento. Esta última, la *racionalización* de la dominación, se basa en dos subtipos: la *racionalización religiosa*, que se puede encontrar en textos sagrados como la Biblia, específicamente en el relato de la esclavitud de Canaan, y la *racionalización naturalista* fundamentada en el “darwinismo social”:

La prueba de la superioridad reside en la dominación. [...] En este punto interviene la operación racista por excelencia: la *proyección* del efecto del sistema sobre la víctima del sistema, la censura de la víctima, atribuyéndole la causalidad del daño (Taguieff, 2002: 22-23).

Así, podemos apreciar que la vivencia del racismo es internalizada y es “autoatribuida” a las mismas víctimas (“pues si estás negro”) ya que creer que los individuos “que parecen ser víctimas de injusticias o de infelices acontecimientos son en realidad responsables de su triste situación” (*Ibid.*, p. 23).

¹³² Expresión coloquial que refiere enojo, coraje, ira.

En una de las varias conversaciones que sostuve con Juliana Acevedo, ella comentó que no ha interpuesto una queja por los actos de discriminación que ha vivido en la ciudad de Oaxaca, para que, por lo menos, exista un precedente.

Cuando voy en la calle y alguien me grita algo ¿puedo ir a quejarme?, ¿pero contra quién?, alguien me gritó y se fue, ni siquiera alcancé a verle el rostro, puedo ir a quejarme y va a quedar únicamente como un precedente, me van a decir “ah, sí, ok, recibida su queja, buenas tardes...” pero ¿cómo le van a dar seguimiento?, ¿contra quién? A veces es mejor dejarlo pasar, te puedes meter en cosas engorrosas que no te llevan a ningún lado (Diario de campo, 25 de julio de 2016)

Por otra parte, el racismo al interior de las comunidades afrodescendientes es un hecho visible, aunque no se presenta en la misma magnitud que fuera de ellas. Numerosos son los ejemplos de intolerancia. Asimismo, la intersección entre “raza/etnia” y clase social, al combinarse, acentúan la discriminación, muchas veces propagada a través de las redes sociales.

Mientras tomamos unos *smoothies*¹³³ en el Centro Cultural San Pablo de Oaxaca, Juliana recuerda dos situaciones en las que confrontó a sus compañeros de la escuela que se burlaban de ella por su color de piel: “había uno que estaba un grado más clarito que yo y me molestaba por eso, hasta que un día discutiendo le hice ver su realidad, siento que tuve una incidencia y cambió su visión. A otro me lo tuve que sonar¹³⁴, pero ni por eso, porque se consideraba de los ricos, de la clase hegemónica. Es romántico pensar que no está presente el racismo, pero eso sí, no se da de la misma forma, en la misma medida”. Juliana prosigue su narración arguyendo que en la ciudad de Oaxaca se puede percibir “el odio” de la gente “por ser diferente y se siente horrible”. Juliana refiere también que, en esta misma ciudad, ha escuchado

¹³³ Batidos o raspados de frutas.

¹³⁴ Refiere que tuvo que golpearlo para detener sus insultos.

conversaciones en las que textualmente dicen que las personas negras son subhumanas, “deberían estar agradecidos de estar en el país, todavía que se les deja estar están molestando, no se conforman con lo que se les da”. Esta interlocutora considera que existe una diferencia que en la costa te digan que no se juntan contigo porque eres negro/a (“porque en mi zona jamás me han dicho que soy subhumana”), y otra es percibir el rechazo, “el odio por ser diferente”. Como respuesta le ofrezco una frase de Rigoberta Menchú: “el racismo ha sido históricamente una bandera para justificar las empresas de expansión, conquista, colonización y dominación y ha marchado de la mano de la intolerancia, la injusticia y la violencia (Diario de campo, 20 de julio de 2016)

Al señalar que es “romántico” concebir que el racismo no está presente al interior de las comunidades afromexicanas, Juliana Acevedo crítica los supuestos difundidos en la zona en relación con la negación de asimetrías sociales basadas en el color de la piel y otras características físicas de las personas y los grupos. De esta manera, Acevedo desmitifica que la existencia del racismo entre las y los habitantes de la región costachiquense no sea una constante en las interacciones sociales. Es decir, la persistencia de las prácticas racistas es visible en el rechazo y burlas hacia las y los propios miembros de las comunidades, así como en la negación a mantener relaciones interpersonales desvalorizando a las personas, su pertenencia a un grupo, e implícitamente a la prevalencia de criterios raciales sobre la superioridad. Reconocer que también en la Costa Chica existe el racismo –aunque “no en la misma forma, en la misma medida”– implica no restarles peso político, social, económico y cultural a las prácticas racistas. Por lo tanto, soslayar la “romantización” del fenómeno racista en las comunidades afromexicanas puede debilitar el trabajo de las organizaciones sociales en este tema –desde adentro hacia afuera–.

En Ometepec, Guerrero, se puede observar que las personas oriundas de la cabecera municipal consideran que son descendientes directos de españoles más que de indígenas y afros. Para las y los pobladores de Ometepec referir el linaje (los apellidos) es símbolo de estatus, del origen. Este hecho marca distinción también en las uniones mixtas, si un

hombre “blanco” se casa con una mujer negra puede implicar “retroceso”, lo que se traduce como una expresión de la discriminación racial, no sólo en este municipio sino en muchos otros de la zona. Asimismo, también en Ometepec, se alcanza a escuchar la expresión “los negros no pueden vivir aquí, porque los negros no son de Ometepec”. En las últimas tres décadas Ometepec ha obtenido importancia económica y política de la Costa Chica guerrerense, al punto de ser considerada como una ciudad decisiva para la vida cultural, política y económica. Ello conduce a las personas oriundas de Ometepec a erigirse como “personas importantes” o imaginar que la “capital de la Costa Chica” es Ometepec; o bien, que Ometepec representa toda la Costa Chica. Demográficamente podemos identificar que la “zona baja” de este municipio es “de pueblos afro”, según refiere Abel Villanueva (8 de septiembre de 2015).

En algunos círculos académicos se ha dado en llamar (o equiparar) a la discriminación racial como “pigmentocracia”. Esta refiere que las jerarquías sociales –pero también políticas, económicas y culturales– están definidas por el “tono de la piel” y los prejuicios asociados a este, que deriva en desigualdad y violencia para las personas y poblaciones consideradas como “no mestizas” o blancas, así como que la exclusión social está determinada por el color de la piel. Sin embargo, algunos funcionarios públicos (de instancias de investigación) sostienen que en México la “pigmentocracia es relativa”. Por ejemplo, Martínez Maldonado (2016) afirma que la pobreza, la exclusión, el racismo, la discriminación y las diferencias sociales en México son innegables. No obstante, considera que en el caso mexicano este concepto resulta más complejo, entre otras razones, “por su sistema de movilidad social, la lenta construcción de la diferencia a partir de la necesidad de una unidad nacional durante los siglos XIX y XX” (*Op. Cit.*). Para sustentar dicha afirmación, el autor ofrece el siguiente dato:

[...] durante la época colonial hubo personas afrodescendientes o indígenas que ocuparon lugares importantes en la sociedad y que tanto los movimientos de Independencia como de Revolución Mexicana fueron grandes movilizadores sociales. Por ello en México no existe pigmentocracia como tal, existen

prejuicios, estereotipos y racismo. [...] En suma, la teoría de la pigmentocracia no explica el complejo racismo en nuestro país (*Ídem*).

En relación con esto último, debemos tener en consideración que puede tratarse de una apreciación inexacta, dado que en muchas de las sociedades latinoamericanas (incluida la mexicana), el color de la piel representa una barrera en la movilidad social y económica, aunado a otros factores, tal y como lo argumenta un líder de las organizaciones de la sociedad civil en la Costa Chica:

En el terreno de la violación de los derechos, encontramos en las prácticas de los gobernantes actitudes discriminatorias. En primera aquellos gobernantes de las ciudades, aquellos funcionarios blancos que nos discriminan por el color o por la preparación académica que no se tiene, el trato es desigual hacia otras personas, y luego, pues, la exclusión institucional en la que vivimos, incluso a los programas de gobierno, por tanto también estamos excluidos de los espacios educativos, y como consecuencia de ello, excluidos de opciones laborales con salarios dignos, salarios que no nos permiten movilidad económica y ahí hay una serie de exclusiones, se violan los derechos humanos, se violan los derechos colectivos, políticos-económicos y culturales (Sergio Peñaloza, 2 de octubre de 2015).

Así, es necesaria una indagación más profunda que nos conduzca a una reflexión más crítica de la aplicabilidad de términos académicos a las realidades de los sujetos de estudio, ya que estas no necesariamente se corresponden, asimismo es importante hacer patente que hay esquemas de jerarquización social, cultural, económica y política basados en las características somáticas, como el color de la piel, que excluyen y niegan derechos a las y los afromexicanos.

Por otra parte, Richard Adams ha señalado desde hace varios años que, aunque no hay razón para el optimismo porque el racismo vaya a desaparecer, desde una perspectiva positiva, algunos gobiernos han reconocido la importancia de enfrentar de manera

constructiva las diferencias étnicas y la necesidad de forjar democráticamente sociedades y estados multiculturales (Adams, 2005: 466). El antropólogo estadounidense apunta que, si bien de manera formal se han firmado y aprobado convenios internacionales, los problemas que se presentan para lograr naciones multiculturales siguen siendo inmensos. Afirmación que continúa vigente.

2.2.3. *Violencia social*

En los últimos años la violencia social se ha generalizado prácticamente en todo México. La inseguridad pública, las extorsiones y secuestros, los homicidios vinculados con el narcotráfico, y otros delitos relacionados con el mismo (Rosen y Zepeda Martínez, 2014), también han impactado el territorio costachiquense, especialmente a las comunidades y pueblos afroamericanos.

Autores como Cunjama y García (2014) plantean que las problemáticas del espacio (o del territorio) se han visto modificadas por la inserción de las organizaciones criminales dedicadas a la venta de drogas ilegales, principalmente en los estados en los que mantienen un papel preponderante en la producción, consumo y tráfico de dichas sustancias, entre ellos Guerrero y Oaxaca. Ello lleva a considerar a estos investigadores que en la actualidad ya no sólo se trata de las problemáticas del desempleo, la polarización económica¹³⁵ y la demanda de servicios en los espacios –aunque hay que agregar que estas no han desaparecido–, sino de una “economía subterránea que ha traído consigo la violencia atroz de los grupos que disputan el control de los territorios” (Cunjama y García, 2014: 99). De esta manera, señalan los autores, la disputa por el territorio se ha convertido en uno de los principales factores del aumento cuantitativo y cualitativo de la violencia en México.

¹³⁵ Según Molina (2008) el concepto de *polarización* alude a las sociedades divididas en grupos “desiguales” en alguna dimensión clave del orden social, principalmente en materia de ingresos económicos, aunque puede “ocurrir” en dimensiones tales como la etnicidad, “raza”, religión. Al mismo tiempo son “muy cercanos entre sí, pero distintos respecto de otros”. Así, los patrones de desigualdad económica (polarización) se reproducen a través de instituciones políticas y sociales que son moldeadas por la distribución del poder existente, y representan las “líneas divisorias” de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, la desigualdad y la polarización son conceptos relacionados, pero no equivalentes. Este autor sostiene que para que exista polarización debe haber distancia en los ingresos a nivel de grupos sociales, pero también se precisa que haya identidad al interior de los grupos con ingresos semejantes (Molina, 2008).

Durante la realización del trabajo de campo pude observar diversas expresiones de la violencia generalizada en la zona, algunas ya señaladas brevemente en el preámbulo de este estudio. Si bien las y los habitantes de la Costa Chica consideran que este fenómeno no es exclusivo de la zona, aprecian que este se presenta exponencialmente por múltiples razones: por la falta de empleos y de “preparación académica”, por “ganar dinero fácil”, y por el incremento del consumo de drogas ilícitas (Diario de campo, septiembre de 2015-febrero de 2016). En una conversación informal mantenida con un varón de mediana edad en la ciudad de Pinotepa Nacional, este expresó su sentir al respecto:

Me parece que el problema aquí es que el que consume droga quiere obtenerla y no tiene con que comprarla, ¿entonces qué tiene que hacer? Violentar a las personas para quitarles sus pertenencias, ya sea a base de matarlos, de entrar a las casas a robar, o creando pleitos entre distribuidores (Diario de campo, 13 de septiembre de 2015)

Otra opinión se relaciona con la ola de violencia generada en el estado de Guerrero, que repercute en los municipios contiguos del estado de Oaxaca:

No quiero echarle la culpa a [el estado de] Guerrero, pero personas que están allá vienen huyendo hacia Pinotepa [Nacional] y otros lugares de la costa en Oaxaca, porque déjame decirte que Pinotepa no era tan violenta, como hace unos días, era pacífica. Casi no había asaltos, tanto muerto como ahora, entonces hemos pensado que esos vecinitos se han estado pasando para acá a cometer ilícitos para nuestro municipio, y ahora toda la Costa Chica está plagada de violencia, asesinatos, narcotráfico y delincuencia (Diario de campo, 13 de mayo de 2016)

También, en los medios impresos o radiofónicos es común escuchar o leer sobre el “flagelo” del crimen organizado en la zona de la Costa Chica guerrerense y oaxaqueña. Un caso que generó opinión pública e indignación en las redes sociales fue el sangriento

asesinato de tres integrantes de una familia (entre ellos, un bebé de siete meses) en Pinotepa Nacional, Oaxaca, acontecido el 29 de enero de 2016¹³⁶. La constante manifestación de violencia ha ocasionado el deterioro económico y social entre habitantes de la zona – principalmente en el desarrollo de sus actividades económicas¹³⁷ que permean en la supervivencia de la vida–, incrementado la inseguridad pública, y con ello la presencia de los cuerpos y fuerzas armadas del Ejército y las policías estatales y municipales en las calles de los municipios costachiquenses. Asimismo, ha propiciado la organización colectiva materializada en la emergencia de policías comunitarias/ciudadanas y grupos de autodefensa, tal y como lo ha documentado Sierra Camacho (2014) en este contexto geográfico-cultural, ante el incremento de la violencia y acoso del crimen organizado y la falta de garantías estatales para la convivencia social, en pos del acceso a la seguridad comunitaria y la justicia desde el ejercicio del derecho propio desde hace 20 años.

En suma, son múltiples los “daños colaterales” de la lucha contra el narcotráfico, que ha derivado en el aumento de la constante militarización en la Costa Chica y los desplazamientos forzados, principalmente en el estado de Guerrero; aunado a ello, según refieren sus habitantes, se han recrudecido los históricos conflictos étnicos generados por los partidos políticos. Este tema, entonces, precisa un estudio más amplio.

2.2.4. *Salud*

Los resultados de la más reciente Encuesta Intercensal refieren que el 17.7% de las personas que se autoadscriben como afrodescendientes en México “no están afiliados en algún instituto u organización que ofrezca servicios de cuidado de salud” (Inegi, 2015: 82). Contrastando estos datos con mi experiencia de campo es posible apreciar que se trata de información imprecisa. Al respecto, Asucena López Ventura, integrante del colectivo Mujeres Guerreras A.C., señala:

¹³⁶ Véase: <http://www.24-horas.mx/asesinan-a-tiros-a-familia-en-pinotepa-naciona-entre-ellos-un-bebe-de-siete-meses/>

¹³⁷ Estas actividades refieren al turismo, la pesca, el comercio, la agricultura, y los servicios de transporte.

El sector salud está olvidado por parte de las dependencias gubernamentales. No hay atención de calidad para la población afro, porque se cree que hay gente que está afiliada a un seguro, o si está, no se atiende como debiera de ser. Yo pienso que hay un 50% que está afiliada, no como menciona la Encuesta Intercensal, y de ese 50%, quizás un 20% tienen acceso al servicio de salud. A la población afromexicana, y sobre todo a las mujeres, se les hace muchísima burocracia para acceder al servicio, no te atienden inmediatamente, hacen largas filas, se les piden muchos requisitos para su atención (Asucena López, 7 de mayo de 2016)

El escaso o nulo acceso a los servicios de salud (alópata), debido al insuficiente personal de atención a la salud (personal médico y de enfermería) y la falta de abastecimiento de medicamentos, es una de las problemáticas más sentidas en las comunidades, como lo refiere Elena Ruiz Salinas, presidenta de Las florecitas A.C.:

Tú te tienes que enfermar de lunes a jueves. No te puedes enfermar viernes, sábado y domingo porque no hay doctor. No tenemos atención a la salud, no contamos con ambulancias en las comunidades, sólo en las cabeceras municipales, y eso sólo en algunas. Estamos muy mal en cuestiones de salud (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016).

La diabetes mellitus y la hipertensión son algunas de las enfermedades más comunes entre mujeres y hombres afromexicanos. Entre los múltiples factores que la ocasionan se encuentran la dieta alimentaria, el sobrepeso y la obesidad, y el alcoholismo crónico. Ambas –la diabetes y la hipertensión– constituyen el primer grupo de enfermedades de los varones en edad reproductiva y adultos mayores en la zona, aunque también se presentan copiosos casos en mujeres afromexicanas. Del mismo modo, integrantes de organizaciones sociales demandan la atención a la salud con pertinencia étnica.

Aunque la diabetes es una enfermedad muy conocida desde hace muchos años, en los últimos diez es una de las enfermedades de mayor relevancia en el pueblo afro. Dentro de las muertes, los infartos ocasionados por la hipertensión son muy comunes. No hay información sobre la prevención o detección de estas enfermedades para el pueblo afroamericano, por eso las mujeres afroamericanas demandamos que los tres niveles de gobierno se preocupen por implementar en las comunidades la atención a la salud con pertinencia étnica (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

En relación con las enfermedades oportunistas, a partir del año 2014 se presentaron los primeros casos de chinkungunya en diversas localidades costachiquenses. Para el año 2015 se registraron numerosos padecimientos ocasionados no sólo por la chinkungunya, sino también por la enfermedad conocida como zika¹³⁸, que derivaron, según las y los pobladores de la zona, en profusos fallecimientos, debido a la falta de suministros de fármacos, afectando sensiblemente a personas adultas mayores, niñas y niños, y mujeres embarazadas. En la realización de trabajo de campo fue posible escuchar varios relatos sobre esta enfermedad. Por ejemplo, el municipio de Marquelia, en el estado de Guerrero, fue comúnmente referido como una circunscripción en la que se presentaron más de 20 decesos por chinkungunya. También se pusieron en circulación mitos relacionados con el “contagio” de esta enfermedad, tales como que su transmisión estaba relacionada con el contacto sexual. Ello favoreció el desarrollo de comportamientos colectivos de agitación y preocupación, así como la demanda a las autoridades civiles y sanitarias para la atención de sectores específicos de la población. Empero, estas no difundieron información oportuna para la prevención y cuidados médico-sociales. Una colaboradora de este estudio señala:

La chinkungunya y el zika fueron una epidemia catastrófica. Se murieron no sé cuántos, otros quedaron muy mal. El municipio [gobierno municipal] jamás se

¹³⁸ Estas enfermedades oportunistas presentan un cuadro de padecimientos entre los que se encuentran fiebre alta, dolor en las articulaciones, erupción en la piel, dolor de cabeza y muscular. Dichos padecimientos derivaron en el abandono de las actividades económicas cotidianas de las y los pobladores costachiquenses, mermando su economía, salud y supervivencia.

preocupó por hacer campañas o buscar la manera de cómo contrarrestar cuando ya estaba la problemática. Simplemente lo único que dijeron es “ya va a pasar”, “no llenen sus recipientes de agua”. Jamás se preocupó por dar medicamentos, algún repelente a los niños, a las mujeres embarazadas. No hubo acciones por parte del sector salud, no (Diario de campo, 22 de julio de 2016)

Es relevante detenernos en este punto, dado que la emergencia de estas enfermedades oportunistas generó alarmismo y zozobra entre las y los costeños. Para ilustrar esta afirmación cito un fragmento de mi diario de campo, con fecha 19 de noviembre de 2015:

15:40 horas aproximadamente. Casa de la señora Isabel C. y del señor Juan Antonio P. El Nuevo Capricho, Ometepec, Guerrero). Conversando con los propietarios de la casa y en presencia de la señora Guadalupe (hermana de la señora Isabel), el profesor Sergio Peñaloza y yo hablábamos de la enfermedad conocida como “chinconcuya” (chinkungunya). Las señoras Isabel y Guadalupe sostenían una hipótesis conspiracionista acerca de la enfermedad. La señora Guadalupe decía que esta enfermedad la “regó” el gobierno: “A las tres de la mañana nada más se oía la avioneta, pero no salíamos afuera pues, como estábamos dormidos”. El profesor Sergio comentó que eran avionetas fumigando para eliminar los mosquitos que transmitían el virus de la chinconcuya. “¿Eso sería?” –pregunta curiosa la señora Guadalupe. Las hermanas refirieron que todos sus conocidos y familiares sufrieron esta enfermedad. “Yo todavía la cargo”, expresó la señora Isabel y agregó “desde junio no me he podido recuperar”. La señora Guadalupe señaló que después de tener chinconcuya recayó “porque el doctor nada más da pura paracetamol. Ni con eso me compuse”. Ella refirió que desmayos, dolor de cabeza y de huesos no sólo es un cuadro sintomatológico, producto de la chinconcuya, sino que “ahora hay una enfermedad más mala que salió en la tele, la *zika*, porque creo que ya me dio, tuve dolor de panza, vómito, en septiembre fue que empecé, como el 20, calentura [sic]. Tarda para que uno se recupere, la dolencia te queda en las manos, la circulación y la planta de los pies para caminar, ahora cuando se levanta uno de la cama, renga, renga [sic], hasta que ya se calienta el pie deja de renguear uno”. También mencionó que la hija de una comadre suya que vive en Puerto Vallarta, Jalisco, vio en internet que las personas que contraigan el virus

de la *zika* se morirán en un lapso de tres años. “Ya está el remedio, iban a matar a un señor que dice que lo obligaron a echar ese líquido en el aire, pero que eso iba para Estados Unidos, pero como Estados Unidos tiene lo mejor... pero como México no... Aquí el promotor (de salud del programa Prospera) dice que es del zancudo, que como el zancudo pica, dicen que por el zancudo”. Intervengo diciendo que estas enfermedades son ocasionadas por el piquete de zancudos y que no son mortales. Las señoras me interrumpen para comentar justamente que el promotor de salud asegura que no se trata de enfermedades mortales, pero que la gente ya está triste “ya nada más está contando uno los días, en tres años ya me voy a morir, ya nada más voy a estar esperando la muerte” –manifiesta la señora Guadalupe entre risas. La señora Isabel complementa diciendo jocosa “ya, adiós para 2018. El promotor dice que no le haga caso uno a esas cosas del internet, puros chismes”. Se interrumpe esta plática para observar un momento el talk show de Laura Bozzo que presenta la operación de un bebé con paladar hendido, después la familia comienza a hablar de una camioneta averiada y se diluye el tema” (Diario de campo, 19 de noviembre de 2015)

Por otra parte, en la Costa Chica se puede observar que la discapacidad permanente/irreversible, resultado de los riesgos por ocupación laboral, es frecuente. Esta, más que como un problema de salud pública o como una condición que niega u obstaculiza el ejercicio de los derechos humanos para vivir una vida digna, es percibida como un “mal de las familias”¹³⁹. En municipios como Villa de Tututepec o Pinotepa Nacional, en el estado de Oaxaca, o Cuajinicuilpa, en Guerrero, la condición/situación de discapacidad es observable considerablemente. Los tipos de discapacidad más comunes que se presentan son la amputación de alguna extremidad ocasionados por accidentes durante la pesca¹⁴⁰; o bien, la pérdida de algún órgano visual por diversos motivos no congénitos, entre ellos la malnutrición y la diabetes. Vale mencionar que las personas con discapacidad no cuentan

¹³⁹ Al respecto, Luis R., campesino residente de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, refiere: “Nos afecta especialmente a las familias, porque es una persona discapacitada que no cuenta con ningún apoyo, que anda pidiendo limosna por ahí para sobrevivir, no tiene empleo. Si no tenemos trabajo los que tenemos dos brazos y dos piernas, pues ¿qué va a hacer un discapacitado?, ¿en qué se va a emplear?, eso los hacen mendigar, y eso claro que afecta a la población porque hay una persona que no tiene cómo y de qué sobrevivir, a veces ni casa tienen, pero afecta más a la familia” (Diario de campo, 14 de octubre de 2015).

¹⁴⁰ Aunque también se hace presente la discapacidad por cuestión de riñas. Gutierre Tibón lo señala en la obra ya citada (2014): “en ninguna parte del país hay tantos cojos y mancos como aquí” (*Ibid.*, p. 117).

con opciones para su desarrollo personal, por el contrario, la pobreza y el abandono familiar y social, les conduce a la mendicidad que, en muchos casos, es su única vía de sobrevivencia. De esta manera, la mendicidad es una situación que agrava la desigualdad social, y que se hace mayormente visible en personas adultas mayores, pacientes psiquiátricos en situación de calle¹⁴¹.

Una problemática vinculada con los bajos niveles de salubridad en las comunidades costachiquenses es la falta de una red de tuberías de drenaje que puedan permitir el desalojo de líquidos pluviales, aguas negras y desechos varios de viviendas y comercios. Al no contar con plantas depuradoras de aguas residuales, estas circulan libremente por las calles, ocasionando diversos malestares, tales como enfermedades gastrointestinales y de la piel, que no sólo afectan a las comunidades afromexicanas, sino a la población en general de la zona.

La carencia de pavimentación, la falta de alumbrado público, y la falta de espacios para la recreación en la mayoría de las localidades de la región “para que los niños y jóvenes también se ejerciten. En otros pueblos de otros estados vemos que hay parques, gimnasios, nosotros en verdad estamos muy abandonados, muy discriminados” (Diario de campo, 17 de noviembre de 2015), son algunas demandas repiqueteadas por las poblaciones costachiquenses en relación con la actividad física que repercute en sus niveles de salud¹⁴².

2.2.5. Migración

¹⁴¹ Término con el que se designa de manera más puntual a personas “enfermas mentales” en situación de abandono. A propósito de ello, Asucena López, activista afromexicana, considera que los gobiernos deberían ser los encargados de generar estrategias de acción que les permitan a las personas con discapacidad acceder a empleos en actividades *ad hoc* con sus habilidades, y que no pongan en riesgo su integridad física y moral, e incluso su vida (Asucena López, 12 de mayo de 2016).

¹⁴² Estas demandas no son exclusivas de las poblaciones afromexicanas, sino también de las indígenas y mestizas de la zona.

En septiembre de 2016 tuve la oportunidad de conocer a Eloy –*hermano de crianza*¹⁴³ de Rosa María Castro, presidenta de la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (Amco A.C.) –, quien a los 22 años se vio forzado a migrar de Charco Redondo, Tututepec, Oaxaca hacia Estados Unidos. En este país comenzó a trabajar en una empresa de repostería. En nuestra conversación Eloy, Rosa María y su esposo, reflexionaron conjuntamente acerca de la falta de oportunidades y la carencia de empleos en la zona, así como la desatención gubernamental en materia de educación para la población afro, “les conviene que seamos ignorantes” (Diario de campo, septiembre de 2016). Eloy aseguró que le hubiera gustado estudiar una carrera profesional, de haberlo podido hacer, considera que sería un “pequeño o mediano empresario en la costa, en el rubro de la repostería, panificadoras u hotelería”. Sin embargo, la precariedad y el “instinto de sobrevivencia” aceleró su partida, dejando atrás a su familia, su pueblo, su país. Eloy tiene más de 20 años de haber migrado, y sólo ocasionalmente regresa a la Costa Chica a visitar a familiares y amistades. Actualmente, Eloy es padre de dos hijos y se asume como un “hombre exitoso”, si bien no se encuentra en sus planes retornar a su pueblo natal siente nostalgia al pensar en la costa oaxaqueña o al irse de ella.

El fenómeno migratorio internacional en los estados de Guerrero y Oaxaca se orienta en su mayoría hacia los Estados Unidos. Los antecedentes históricos de este fenómeno se remontan a principios del siglo XX, siendo uno de los momentos más importantes durante el periodo 1942-1964, mientras estuvo vigente el *Programa Braceros*¹⁴⁴. Sin embargo, la migración hacia *el norte*, ha subvertido su flujo por el robustecimiento de las políticas migratorias, lo que torna más complicado el cruce irregular hacia el país del norte, por lo menos en los últimos cinco años.

¹⁴³ “Hermano/a de crianza” es un término usado en la zona en alusión a la crianza como “hermanos/as”, sin necesidad que exista un vínculo sanguíneo. Esta situación es frecuente en la Costa Chica. María Cristina Díaz Pérez (1995) refiere que *hermano de sangre, hermano de pila, hermano de crianza y hermano de leche* “son las diferentes categorías de hermanos que se reconocen entre la población afroestiza, los tres últimos pueden no ser parientes consanguíneos” (*Ibid.*, p. 65).

¹⁴⁴ Este tema ha cobrado especial relevancia, debido a los amparos conquistados por los ex braceros residentes en la Ciudad de México y el estado de Guerrero, en marzo y noviembre de 2016. Asimismo, el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Unam ha realizado recientemente (22 de junio de 2017) un seminario coordinado por Jaime Cárdenas y Francisco Coquis, en el cual se expuso la historia del programa, la perspectiva de lucha de los ex braceros, sus derechos humanos, y la *sentencia de amparo dictada en el expediente 1558/2015*. Para el caso del estado de Guerrero, véase: <http://suracapulco.mx/2/se-amparan-ex-braceros-para-que-les-paguen-del-fondo-de-ahorro-campesino/>

[La migración de la Costa Chica hacia Estados Unidos] ha disminuido por la excesiva seguridad en la frontera, por eso ya no es fácil cruzar al *otro lado*¹⁴⁵. Han regresado a varios por lo mismo, porque ha habido redadas en los Estados Unidos y han repatriado a paisanos. Ya no es la misma cantidad de personas que emigraban, por ejemplo, veinte personas de un jalón, o quince, doce, grupos de personas se iban, están familias completas en Estados Unidos. Por eso ha disminuido la migración, estamos hablando de hace menos de una década (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016)

En *Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca* (2011), Citlali Quecha aporta interesantes datos etnográficos sobre la migración internacional de las y los “morenos” de la localidad Corralero, perteneciente al municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca, cuyo flujo migratorio se remonta a fines de la década de los años ochenta del siglo pasado, pero, según la autora, “desde 1981 existió la posibilidad de migrar” (*Ibid.*, p. 76). La investigadora refiere los motivos y lugares de destino de la migración, los costos del cruce, el cambio ocupacional a partir de la subcontratación laboral en el estado de California, las redes de parentesco que proporcionan alojamiento y orientación para conseguir empleos, los secuestros de migrantes, entre otros aspectos. Quiroz (2009) apunta que después de 1994 se observa que el fenómeno de mano de obra expulsada se volvió un hecho generalizado en la región de la Costa Chica. Las pruebas que aporta esta autora son los cambios en la infraestructura y equipamiento de las viviendas, así como la aparición de agencias de viajes, casas de cambio y tiendas Elektra en las cabeceras municipales de la zona.

De acuerdo con Abel Villanueva, miembro de la organización México Negro A.C., aún hoy en día “hay muchísima migración, principalmente a Estados Unidos, desde los años ochenta, al menos lo que es Cuaji, El Pitahayo, San Nicolás. Hay generaciones completas que se van a Estados Unidos, suelen irse entre los 16 y 20 años” (Abel Villanueva, 8 de septiembre de 2015), observación que no empata con la afirmación anterior que la

¹⁴⁵ El “otro lado” es como comúnmente se le nombra a los Estados Unidos.

migración ha subvertido su flujo. En mi experiencia de campo pude percibir que, en efecto, el fenómeno migratorio ha decrecido.

En años recientes se ha incrementado la migración de las mujeres, aunque aún los hombres son quienes migran en mayor proporción. Esto último debido a la reproducción de atributos de género son los hombres quienes se ven obligados a salir de sus comunidades para proveer económica y materialmente a sus familias. Las razones para migrar siguen siendo las mismas que antaño: mejorar las condiciones económicas y materiales para las familias, aunque ello implique consecuencias para las y los mismos migrantes y sus familias. Si bien se desconoce el número de años promedio en la migración, se estima que, por lo menos, las y los migrantes costachiquenses (afros) permanecen en Estados Unidos 10 años. No obstante, hay personas que ya asentaron su residencia definitiva en el país vecino, o su tiempo de estancia se extiende incluso hasta por 30 años, con visitas irregulares a sus comunidades. Generalmente las mujeres que migran suelen ser “mujeres que se separan, que enviudan, se van a Estados Unidos y dejan a sus hijos con su madre, en este caso la abuela [materna]. Mucho vas a encontrar niños, jóvenes, viviendo con los abuelos, porque la madre, el padre, en este caso está en Estados Unidos” (Abel Villanueva, 8 de septiembre de 2015).

El envío de remesas económicas desde Estados Unidos es el principal sustento de la economía de los pueblos costachiquenses, según refiere Villanueva, dado que “al menos un integrante por familia está en *el norte*” (Abel Villanueva, 8 de septiembre de 2015). Quecha sostiene que los lugares de destino de la migración de “los morenos” se han diversificado, estos migran también, entre otros, hacia Carolina del Norte (*Ibid.*, p. 48). En los últimos años, este estado de la llamada “Unión Americana” ha sido el lugar predilecto de migrantes afromexicanos/as. Las y los habitantes de El Pitahayo refieren que comúnmente sus familiares migrantes se dirigen a Wiston-Salem en Carolina del Norte para trabajar como obreros y obreras, por ejemplo, en fábricas de ganchos. Wiston-Salem junto a High Point y Greensboro conforman el área industrial de Carolina del Norte. Aunque también se emplean como trabajadores/as del hogar, según refieren los colaboradores de este estudio, los hombres se dedican a actividades como la jardinería (generalmente esta actividad es

desarrollada por hombres jóvenes), en la construcción, pocos se subemplean en la pizca de tomate; mientras que las mujeres trabajan en las fábricas de ganchos o textiles, o como lavaplatos en restaurantes. “Hay muchas [mujeres] que inclusive aprovechan y en la noche trabajan vendiendo comida de acá hacia los paisanos, es un negocio que también tienen mucho por allá” (Abel Villanueva, 8 de septiembre de 2015).

El cultivo y cosecha de maíz, sandía, melón, limón, papaya son actividades primarias a las que se dedican numerosas familias de la zona. Así, también en Estados Unidos los afromexicanos dedicados al trabajo agrícola (por ejemplo, en la plantación, cultivo, cosecha y la preparación para la venta o el almacenamiento de tomate) obtienen mejores ganancias por la misma actividad desempeñada en la misma jornada. Se calcula que la percepción económica por el desempeño de la misma actividad en Estados Unidos se incrementa hasta un 270%.

Las mujeres llamadas “madres solteras” no sólo migran hacia Estados Unidos, también lo hacen al puerto de Acapulco, o en menor proporción a la Ciudad de México. “Son mujeres que prefieren no estar en el pueblo, por la crítica social al hecho de ser madre soltera, siendo Acapulco uno de sus destinos” (Abel Villanueva, 8 de septiembre de 2015). En este destino turístico se emplean –principal pero no solamente– durante las temporadas altas en el sector hotelero, realizando trabajos de limpieza (como intendentes o mucamas), aunque no es una actividad desarrollada exclusivamente por mujeres, los varones también se subcontratan en este sector. Las y los cuijeños que migran con fines laborales a Acapulco también refieren trabajar en las “secadoras”, fábricas de tratamiento de leche, quesos y crema.

La Ciudad de México también es receptora de afromexicanas y afromexicanos de la Costa Chica. Se les puede ubicar como residentes de la demarcación de Iztapalapa. El servicio doméstico es la principal actividad realizada por las y los costeños *morenos*. Si bien hay diferentes situaciones para el arribo de las y los afromexicanos a la Ciudad de México, cuando una persona decide migrar lo hace con la certeza que tendrá familiares o amistades que le proporcionen alojamiento y orientaciones acerca de empleos, rutas de traslado al

interior de la ciudad, lugares de esparcimiento y recreación. Si no cuenta con una red de apoyo difícilmente migra hacia este destino. Sin embargo, principalmente en el caso de los hombres, una vez que encuentran trabajo se separan de la familia de acogida, para independizarse, o permanecen compartiendo gastos.

Finalmente, el trabajo de Quiroz (2009) reseña las actitudes asumidas por las y los jóvenes frente al fenómeno migratorio, el impacto de las remesas culturales, “ser cholo” como una manera de ser diferente, pero seguir siendo parte de la comunidad, los acomodados del parentesco en la migración, es decir, la reproducción en la distancia de los arreglos para la conformación de las nuevas familias y las expectativas de mejoramiento personal, familiar y comunitario.

2.2.6. Cambios políticos en la región

De acuerdo con Rodríguez Wallenius (2007) desde mediados de los años ochenta del siglo pasado se vive una reconfiguración del espacio sociopolítico en la zona oriental de la Costa Chica¹⁴⁶, “que puede ubicarse inicialmente como parte de la reestructuración productiva llevada a cabo en esos años, que se expresó en el abandono de cultivos como la palma de coco, el ajonjolí y el café, entre otros” (Rodríguez, 2007: 375). Al abandono de estos cultivos, debemos agregar el del maíz, alimento básico humano (y animal) en la zona.

Es sabido que anteriormente la zona costachiquense era productora de maíz. La producción maicera proveía de grandes toneladas a instituciones oficiales intermediarias para el almacenaje, distribución y venta de granos básicos, tales como Boroconsa y Bodegas Rurales Conasupo. A finales de la década de los años ochenta, el gobierno federal clausuró estas bodegas en la zona. Por lo tanto, los agricultores de la región dejaron de producir maíz, debido a que no contaban con compradores de grandes toneladas del grano, así, actualmente se observa que la siembra y cosecha de maíz es sólo destinada para el

¹⁴⁶ Por ello, Rodríguez Wallenius refiere a municipios como Tlacoachistlahuaca, Marquelia, Ometepec y Ayutla. “En términos de la construcción social, en el oriente de la Costa Chica hay una región concebida por sus habitantes que difiere en términos de límites y espacios con la región definida en términos políticos-administrativos”

autoconsumo de las familias productoras, y no para la comercialización¹⁴⁷. Del mismo modo, la falta de inversión gubernamental ha propiciado la caída en la producción de otros frutos y semillas. Por ejemplo, a partir de la primera década de los años 2000, la producción del coco se ha visto mermada, de tal suerte que la actividad coprera está en decadencia. El cultivo del limón, en diversas localidades, fue suplantado por la producción de la papaya maradol¹⁴⁸, esta en sí misma representa un riesgo por la escasez o la abundancia de lluvias y las plagas.

Según Néstor Ruiz, la política agraria gubernamental implementada desde principios de la década de los noventa ha derivado en la falta de inversión en el campo, entre los casos ya citados también encontramos el abandono de la producción de jamaica y de sandía. Esta última, hoy en día, se produce con capital extranjero, empleando como trabajadores agrícolas a campesinos afromexicanos, paradójicamente propietarios de las tierras de cultivo (Néstor Ruiz, 13 de octubre de 2015). Asociado al desinterés de las instituciones gubernamentales para dotar de recursos monetarios (créditos) y tecnológicos (principalmente sistemas de riego) para la producción agrícola, hay otros factores como el deterioro de las tierras y la desatención ocasionada por la migración internacional. Asimismo, la permanencia de los cacicazgos –aunque no cuentan con la misma fuerza que en décadas anteriores– es otra condicionante de la inadecuada distribución de la riqueza. Ello es visible a partir de la concentración de los apoyos y proyectos gubernamentales en la producción agrícola en manos de unos cuantos productores de la zona.

Dicho abandono de los cultivos de productos agroalimentarios, siguiendo a Rodríguez, le permitió al movimiento campesino “entrar a una nueva dinámica respecto de la que tenía una década atrás, cuando había actuado con fuerza mediante la toma de tierras en

¹⁴⁷ Esta situación ha propiciado que desaparezcan algunas formas de conservación de los granos, por ejemplo, hoy en día ya no se cuentan con trojas (graneros), estas han sido reemplazadas por “silos”: contenedores cilíndricos de lámina galvanizada, similares a los tinacos de agua, proveídos por el Proyecto Estratégico de Seguridad Alimentaria (Pesa) de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa).

¹⁴⁸ México es uno de los principales países productores y exportadores de esta variedad de papaya a nivel mundial. En la última década, se ha intensificado el cultivo de esta variedad, sin embargo, para sembrar una sola hectárea de este fruto se calcula una inversión entre 80 y 100 mil pesos, situación que abre nuevas brechas de desigualdad entre los productores del sector agroalimentario de la zona. Cfr. http://www.sagarpa.gob.mx/agronegocios/documents/estudios_promercado/papaya2009.pdf

municipios como Igualapa y Ometepec. Para mediados de los ochenta, esas tomas de tierra se extendían a los municipios de Azoyú y Copala” (*Ibid.*, p. 375). Este mismo autor también señala que en esos mismos años, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que durante décadas había actuado como “el partido del régimen”, comenzó a mostrar fracturas internas, cuya expresión más álgida fue la ruptura de su corriente crítica. Para Rodríguez,

Ese proceso, que se estaba experimentando también en los ámbitos regional y estatal, tuvo una consecuencia importante en los municipios de Guerrero; el PRI perdió la hegemonía en un espacio aparentemente pequeño –aunque importante para las comunidades campesinas e indígenas de la Costa Chica–, las comisarías municipales, órganos honorarios y desconcentrados de los ayuntamientos, elegidos cada tres años. Sin embargo, las comunidades indígenas (y algunas campesinas) tradicionalmente elegían a sus comisarios como representantes políticos del pueblo y además el cargo era definido cada año mediante elección por usos y costumbres (*Ibid.*, p. 376)

La emergencia de los partidos distintos al oficial (PRI) se observa a partir de 1989, estos con el paso de los años han ganado más simpatizantes (Quecha, 2011), y en algunas localidades de la región han logrado ganar las presidencias municipales, sin embargo, la oposición partidista ha dado como resultado violencia entre sus pobladores.

Otros cambios políticos en la zona que han repercutido en otras esferas de desarrollo fueron la reforma constitucional del artículo 27¹⁴⁹ y la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC)¹⁵⁰. Ambos acontecimientos sucedidos en 1992 estimularon la migración internacional (Quiroz, 2009), a raíz de la privatización del campo mexicano y la devaluación de la moneda mexicana. Pero no sólo las reformas políticas y económicas (y

¹⁴⁹ El artículo 27 refiere la propiedad de la Nación sobre las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional.

¹⁵⁰ Para una mejor comprensión del tema, revítese: “El Tratado de Libre Comercio de América del Norte: antes, durante y después, afectaciones jurídicas en México” de Ernesto Arellanes Jiménez (2014). Este tema cobra nuevamente relevancia por la situación coyuntural para la eliminación de este acuerdo comercial entre México y Estados Unidos, que puede agudizar las tensiones políticas entre ambos países, así como derivar en la deportación de miles de nacionales hacia México, incluidas las personas afro costachiquenses.

las consecuentes transformaciones culturales) han suscitado vertiginosos cambios en la zona, sino también las discusiones sobre nacionalismos, fronteras, diversidad cultural y multiculturalismo (Varela, 2013). Sobre este último punto, Varela sostiene que la discusión respecto a las “minorías” provenía de las políticas impuestas por los organismos internacionales, de modo tal que las instancias gubernamentales mexicanas acataron las directrices impuestas en relación al multiculturalismo, así como el impacto del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) entre los miembros de las organizaciones del tercer sector.

Asimismo, Quecha (2011) destaca que el movimiento social de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) generó debates (informales) relacionados con la situación política del estado de Oaxaca debido a que muchas familias “morenas” contaban con integrantes dedicados al magisterio, al mismo tiempo que cuestionan las acciones de las autoridades locales, “aunque ello no ha derivado todavía en cambios significativos en la vida política de los habitantes” (*Ibid.*, p. 67).

Como ya se expresó anteriormente, de igual manera que en diversas regiones de México, la Costa Chica presenta importantes rezagos en materia de infraestructura y servicios públicos, producto de la omisión estatal, que ha ocasionado la movilización de las comunidades demandando a los gobiernos la satisfacción de sus necesidades, entre estas la seguridad pública y el abatimiento de la pobreza. Estas al ser problemas estructurales de orden social, económico y cultural son heridas que se acentúan en las comunidades indígenas y afromexicanas, y no sólo refiere a los ingresos económicos o a la privación de servicios (de salud, educativos, entre otros), sino a la falta de desarrollo humano y comunitario. Estas condiciones derivan en punta de lanza para la organización y movilización ciudadana, como lo expresa Sergio Peñaloza, dirigente de México Negro A.C.

En Guerrero y Oaxaca el desarrollo va como 100 años atrás, eso también hace que la gente presente inconformidades en cuanto a su existencia, de tal forma que la única respuesta que encuentra es la organización social y política para hacer que el gobierno ponga atención a las problemáticas que vivimos:

analfabetismo y ausentismo escolar, la atención a la salud es un problema crítico, tenemos carencia de instituciones de salud, de médicos, de equipo, por nombrar dos problemáticas. Todo esto hace que la gente esté activa en la cuestión política (Sergio Peñaloza, 12 de febrero de 2016)

Todo lo anterior nos permite comprender la condición de los y las pobladoras de la Costa Chica. Región con comunidades pobres/empobrecidas cuya población no puede acceder o carece de los recursos básicos para satisfacer las necesidades físicas (y de otra índole, incluso la afectiva) básicas que permiten un adecuado nivel y calidad de vida tales como la alimentación, la vivienda, la educación, la asistencia sanitaria o el acceso a agua potable, así como la falta de medios para el acceso a los recursos (ocasionados principalmente por la carencia de ingresos económicos) y su bajo nivel de escolaridad. Todo ello representa un caldo de cultivo para la exclusión, marginación sociohistórica y violencias. De igual modo, esto se expresa en el escaso o nulo ejercicio de derechos sociales mínimos, que en la región de la Costa Chica se constatan visiblemente.

2.3. *Los sujetos: negros y/o afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero*

“En el fondo [...] está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre”: Bonfil Batalla (1987)

La cita anterior, acuñada por Guillermo Bonfil Batalla en su insigne obra *México profundo. Una civilización negada*, sugiere el contenido de este apartado. El lenguaje, el hecho de nombrar, ha sido siempre defensorio para los movimientos sociales. Tal y como el movimiento feminista nos lo ha enseñado durante décadas: “cuando las cosas se nombran, se entienden y pueden empezar a resolverse. El reconocimiento de un fenómeno al nombrarlo es casi la mitad de la lucha”¹⁵¹. Ello tiene relevancia, en tanto que la denominación de los sujetos (negros o afrodescendientes) que interpelan al Estado

¹⁵¹ Dicho popular de los movimientos feministas latinoamericanos.

mexicano promueven su reconocimiento legal, así la manera de (auto) nombrarse es un debate que se torna polémico.¹⁵²

En la interacción cotidiana, el empleo de la palabra negro o negra es lo más común. “Yo soy negro porque aquí nací y porque aquí me crie. Soy negro, punto” (Diario de campo, octubre de 2015), mientras que para muchos miembros de las organizaciones civiles regionales el uso de los términos “negro”, “afromexicano” y “afrodescendiente” es homologable. El término *negro* no sólo es el más aludido por la población costachiquense, sino, también, el primero que se utilizó para demarcar una identidad política, como se puede apreciar en los eventos realizados para reclamar su visibilización ante el Estado mexicano (Encuentros de Pueblos Negros). Posteriormente los términos “afrodescendiente” y “afromexicano” hacen su aparición en el discurso de los y las integrantes de las organizaciones de la sociedad civil y, que eventualmente han sido apropiados por algunas personas de las comunidades.

Las representaciones que se tienen de las y los ciudadanos de origen africano, siguiendo a Hoffmann (2008), cualquiera que sea la denominación adoptada para calificarlos, inducen fenómenos de corte racista¹⁵³ generadores de conflictos y violencia. Esta investigadora afirma que las formas de denominación provienen de discursos elaborados desde trincheras ideológicas opuestas. A este respecto, el trabajo de campo permitió vislumbrar que en la Costa Chica se emplean cotidianamente diversos términos para designar a los sujetos de estudio. Dichas denominaciones hablan de una construcción histórica, sociocultural y política racializada (y racializante) de estos sujetos¹⁵⁴ para demarcar fronteras identitarias

¹⁵² Al mismo tiempo que complica el avance en el reconocimiento legal, al centrarse en las políticas o reivindicaciones identitarias. Es decir, más allá de la reflexión de los sujetos en relación a sus experiencias subjetivas o grupales, el debate se ha centrado en cómo quieren ser nombrados.

¹⁵³ Al respecto, Hoffmann apunta siguiendo a Gilroy, “por racismo entendemos una relación que produce las razas, y no se deduce de ellas, pues éstas no existen de por sí sino que son construcciones sociales y políticas resultados de procesos complejos de dominación y hegemonía” (Hoffmann, 2008: 163).

¹⁵⁴ En el proceso de construcción de la identidad y de la pertenencia, así como del reconocimiento, el territorio y la memoria juegan un papel decisivo que no hay que dejar fuera del análisis. Si bien una misma microrregión puede atravesar por los mismos procesos históricos, estos no son vividos de igual forma en las diferentes localidades, en la memoria histórica eso implica una ruptura en la historia de la colectividad. De ahí que las identidades no se construyan de la misma manera, lo que en este estudio se puede traducir como las variadas formas de autodenominación o reconocimiento propio, ya que la intervención de las organizaciones civiles en este proceso también produce un viraje nominativo.

basadas en características somáticas como el color de la piel, el cabello rizado, la nariz ancha, los labios gruesos. De igual manera, en ser poseedores y reproductores de expresiones culturales propias, e incluso en límites territoriales, como ya se ha visto. Estos términos de referencia son: negro, moreno, prieto, costeño, afroestizo, afro. Así como también “afrodescendiente”, “afroestizante” o “afroestizante”¹⁵⁵ (Diario de campo, noviembre 2015).

Los términos de designación y autodenominación responden a un momento histórico, poseen significados que son autoatribuidos y resemantizados. Es decir, son identificaciones que las mismas personas se atribuyen, y asignan nuevos valores de significado a una palabra preexistente, como en el caso de negro, negra, y sus formas plurales. Ello representa una vehemente polémica. Así, nos encontramos con un sector de la academia (y algunas organizaciones sociales) que rechaza sin reserva la utilización de los términos negro y negra, por considerar que refieren a denominaciones impuestas por los traficantes esclavistas de la época colonial –denominación que desdibujó los diversos grupos étnico-culturales de los que provenían las personas esclavizadas–, y que obstaculizan la comprensión de la pluralidad de la herencia africana, así como que permiten la reproducción y perpetuación discriminatoria, basadas en el color de la piel y otros rasgos físicos.

Por otra parte, una importante cantidad de organizaciones sociales y miembros de las comunidades refieren que negro (s) y negra (s) no son términos discriminatorios, sino referentes físicos y rótulos políticos con los cuales se posicionan en el escenario público (y privado). Ahí radica la pertinencia de utilizar los términos coloquiales e históricos con los que los sujetos de esta investigación asumen políticamente su identidad/identificación.

“Afroestizante” fue utilizado por primera vez por Sueli Carneiro, filósofa feminista brasileña, en la década de los años ochenta del siglo pasado. Este término fue aceptado por consenso de las organizaciones sociales en el plano internacional presentes en la

¹⁵⁵ Estos términos, generalmente, son enunciados en masculino gramatical en singular, pero en este estudio es importante explicitar que también refieren al femenino genérico y al plural.

Conferencia Mundial de Durban, y previamente en la de Santiago de Chile¹⁵⁶, en los primeros años del siglo XXI. Por afrodescendientes, Carneiro refiere a todas aquellas personas procedentes de la diáspora africana, incluyendo a todas aquellas descendientes de las personas esclavizadas –producto del comercio trasatlántico–, y que se dispersaron por todo el orbe.

Según la definición de Velázquez, Del Pino y Ramírez (Conapred, 2011), *afrodescendientes* son todas aquellas personas que descienden de “mujeres y hombres africanos, víctimas del comercio de personas esclavizadas registrado sobre todo entre los siglos XVI y XIX, quienes lograron sobrevivir e integrarse en los lugares a los que fueron trasladados o a otros donde consiguieron escapar. Desde entonces viven en países del continente americano y en otras regiones del mundo” (Conapred, 2011: 23)¹⁵⁷. Precisamente, la *Guía para la acción pública de la población afrodescendiente en México*, refiere que desde principios del siglo XXI “muchas organizaciones, colectivos y personas de ascendencia africana adoptaron el término *afrodescendiente* para afirmar el origen de sus ancestros y recordar que el comercio de esclavos fue el principal acontecimiento histórico que generó la diáspora africana en el mundo, y con ello evitar que su identidad fuera definida a partir de uno solo de sus rasgos fenotípicos: el tono de piel” (Conapred, 2011: 23). En ese sentido, Ochy Curiel (2007), académica y activista feminista, expresa que “afrodescendiente” es una categoría que refiere a hechos históricos ligados a la colonización, que “evita” cualquier sesgo biologicista contenido en la categoría “negra/o”. Sin embargo, al presente, el empleo de este término es poco conocido por los sujetos de herencia africana, especialmente en la región de estudio.

No es la intención de este documento “definir” o trazar una caracterización perentoria o exhaustiva de la población negra/afrodescendiente, sin embargo, es relevante presentar

¹⁵⁶ La Conferencia Regional de las Américas, llevada a cabo en Santiago de Chile, Chile del 4 al 7 de diciembre de 2000, fue la conferencia preparatoria rumbo a la Conferencia Mundial sobre Racismo en Durban, Sudáfrica en el año 2001. Cfr. [https://www.oas.org/dil/2000%20Declaration%20of%20the%20Conference%20of%20the%20Americas%20\(Preparatory%20meeting%20for%20the%20Third%20World%20Conference%20against%20Racism,%20Racial%20Discrimination,%20Xenophobia%20and%20Related%20Intolerance\).pdf](https://www.oas.org/dil/2000%20Declaration%20of%20the%20Conference%20of%20the%20Americas%20(Preparatory%20meeting%20for%20the%20Third%20World%20Conference%20against%20Racism,%20Racial%20Discrimination,%20Xenophobia%20and%20Related%20Intolerance).pdf)

¹⁵⁷ Cfr. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Disponible en: http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf.

algunos apuntes sobre las denominaciones de este grupo de la Costa Chica oaxaqueña y guerrerense. Ya se señaló previamente que es importante tener en cuenta las diversas implicaciones históricas y políticas de utilizar los términos “negros” o “afrodescendientes”, a dichas implicaciones debemos sumarle las consideraciones regionales y jurídicas. La primera de ellas, las regionales, aluden a las formas en que son nombradas las personas, comunidades o pueblos costachiquenses; por su parte, las consideraciones jurídicas a tomarse en cuenta están en relación con que en los instrumentos jurídicos estas poblaciones no pueden “aparecer” como negras, por lo que se ha optado por “afrodescendientes” o “afromexicanas/os”.

También, en la introducción de este estudio se mencionó que los debates en torno a la denominación de la población que busca su reconocimiento constitucional no se han agotado. El mismo caso sucede en otros países latinoamericanos. Mientras que el etnónimo adoptado por consenso entre las organizaciones sociales y –algunos– miembros de las comunidades, desde el año 2011, es el de “afromexicanos (as)”, término con el que se pretende el reconocimiento jurídico como grupo diferenciado (de herencia africana), en la esfera “íntima” (Hoffmann, *Op. Cit.*), es decir, al interior de las comunidades, prevalecen las nominaciones “negro/negra”. En países como Colombia, Brasil y otros, algunos movimientos se han autodenominado “negritudes”, para hacer énfasis en la carga peyorativa y en los imaginarios negativos alrededor del color de la piel negra. Así, negro o negra si bien es una categoría colonial que contribuyó a la legitimación de la esclavitud y, en la mayoría de los casos, la marginación social de este grupo en muchos contextos, actualmente las y los líderes afros plantean que debe recuperarse, reconocerse y resignificarse. No obstante, la discusión parece no tener un final próximo, ni tampoco consensuado. De tal suerte que estos “sujetos racializados”, en la interacción cotidiana, se nombran, apropian, otorgan significados, y, diacrónicamente, transforman estas denominaciones, es decir, a través de distintos espacios temporales. Respecto a estos usos, Néstor Ruiz (Época A.C.) alude el empleo de las denominaciones vinculándolas con el territorio y su reconocimiento en dispositivos jurídicos nacionales.

Aquí todos sabíamos que [en] El Ciruelo, Lagunillas, Tapextla, pues éramos negros, o sea, aquí, en nuestra región, nosotros los negros, y hacia Jicaltepec, hacia el cerro, pues los indios, era algo muy marcado. La división territorial es la carretera federal 200, algunas comunidades que se colaron tantito pa'llá y tantito pa'cá, pero son poquitas. Acá estamos los negros en el bajo, esos somos nosotros. Los indios, esos son los que viven en el cerro. Esa era, pues, nuestra identidad. Nunca nos llamamos afromexicanos, mucho menos afrodisiacos [sic], pero al paso del tiempo, ya que se empieza a discutir el tema, se menciona en la reforma a la Constitución local de Oaxaca de 1998 a las personas afromexicanas, se mencionan pero no hay reconocimiento. En la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas, en el artículo 2º o 5º dicen equivocadamente las *comunidades afroamericanas*, pero a nivel comunitario siempre nos hemos llamado negros (Néstor Ruiz, 13 de octubre de 2015)

Así, con propósitos políticos-legislativos se optó por nombrar a estas poblaciones, comunidades y personas como “afromexicanas” para cancelar formas discriminatorias y racistas, según, implícitas en la denominación negros o negras. Tal y como lo refieren diversas actoras y actores involucrados en la movilización “constitucionalmente no podemos aparecer como pueblos negros o personas negras, está mal” (Diario de campo, octubre 2015). Felipe Bernal Ibarra, integrante del Consejo Municipal Afromexicano de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxaca, advierte las lecciones de la movilización por el reconocimiento constitucional en relación con los cambios en la nominación, particularmente a partir del *Encuentro de Pueblos Negros en Movimiento*, efectuado en Charco Redondo, Tututepec, Oaxaca en octubre del año 2011:

Yo le encuentro un sentido a este movimiento. Se trata de identificarnos a nosotros como una etnia. Otra, que nos hicieron el sondeo o nos dijeron que cómo queríamos llamarnos y, pues, ahí me gustó de que... como negros nosotros también nos estábamos faltando al respeto llamándonos negros. O sea, era incorrecto y eso nos lo aclararon aliados [académicos] principalmente

porque nosotros como afromexicanos somos de muy poco estudio honestamente. Hay muchas palabras que a veces las utilizamos y en vez de que nos ayuden nos perjudican. Ahí me quedó claro eso de afromexicano y, cierto, negro es nuestro color honestamente, pero si buscamos una igualdad tenemos que empezar el respeto por nosotros mismos. [...] negro es un color y nosotros somos seres humanos. Lo principal fue empezar a disfrutar de ese sentido de pertenencia [...] Esto vale la pena, involucrarnos en el movimiento afromexicano, seguir aprendiendo vale la pena. [...] los que no se involucran o tienen mucha desinformación prefieren ser llamados negros, bueno, algunos (Felipe Bernal, 21 de noviembre de 2015)

En el sentido opuesto, Angustia Torres Díaz, integrante del *Colectivo Las morenas* y de Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromexicanas (África A.C.) afirma estar en desacuerdo con el término “afrodescendiente”, suscribiendo la denominación negro, negra:

Estoy en desacuerdo con ese término que usan algunos académicos, la palabra, el término de afrodescendiente, el pueblo negro no conoce ese término, no lo conoce. Yo le decía a algunas personas expertas que han estado en los talleres “¿para quién es discriminatorio, para ustedes o para nosotros?” La discriminación viene de los círculos de estudio hacia nosotros, porque nosotros no nos sentimos discriminados ni nos sentimos avergonzados que nos llamen negros, porque nosotros sabemos quiénes somos” (Angustia Torres, noviembre 2015)

Esta interlocutora subraya que todas las personas “somos afrodescendientes porque la vida se originó en África”, y reitera su desacuerdo en relación al uso de la denominación de afrodescendiente, además de la confusión provocada en la población por la dificultad que supone su enunciación. Torres Díaz lo explica ampliamente de la siguiente manera:

Todos somos afrodescendientes: indígenas, negros, mestizos, españoles, como vengan. Entonces *¿por qué nosotros los negros tenemos que llamarnos afrodescendientes?* Digo, ese término no es que esté en desacuerdo si lo quieren llamar, pero que le expliquen al pueblo el por qué afrodescendiente, pero no porque nos quieran arrancar nuestras raíces, no porque nos quieran borrar definitivamente de lo que somos. [...] no estoy de acuerdo. ¡Que nos dejen ser, que nos dejen llamarnos como queramos llamarnos, que nos respeten! Porque si estamos hablando de respeto estamos hablando de derechos, ¿nosotros somos respetados al querer que nos borren nuestra historia, al querer blanquearnos de esa manera? Yo digo, el ombligo de África ya nos lo cortamos, nosotros somos negros mexicanos, no somos africanos, somos mexicanos, nacidos en México, ocupamos un espacio en México, somos parte de la cultura en México, aportamos cultura, aportamos muchas cosas al igual que cualquier otro grupo étnico dentro de nuestro país. Entonces, que seamos valorados, reconocidos y respetados como tal, eso es lo que nosotros queremos. Ninguna forma de cómo nos llamen, sea negro, prieto, no es discriminatorio para nosotros, porque nosotros hemos convivido con esos términos, ¿pero el afrodescendiente? y te digo eso de afrodescendiente ¿por qué? Porque fuimos hacer un programa de radio por acá por Zapotalito y una señora decía: “es que dicen que es mejor que nos llamemos *agrodescendientes* porque así van a bajar beneficios para nosotros y como negros, no nos quieren”. Entonces, ¿qué están haciendo con la gente?, ¿están, en realidad, concientizando a la gente?, ¿de lo que somos?, ¿de lo que son?, ¿en realidad están reivindicando?, ¿están valorando esa cultura o están queriéndola borrar?, ¿están queriendo que desaparezcamos? Al decir eso... una dijo “agrodescendiente”, otra dijo “acromexicana” (Angustia Torres, 18 de noviembre de 2015)

De este modo, Torres Díaz indica, a través de los referentes de terceras personas, que la “movilización de la identidad” sirve como una forma de obtener recursos y beneficios, producto del racismo institucional. Este punto será retomado más adelante para señalar la utilización de las denominaciones como una forma de obtener legitimidad y legalidad como

grupo ante el Estado. Por otra parte, Néstor Ruiz (Época A.C.) refirió una breve anécdota sobre las formas eufemísticas de nominación de la población negra/afrodescendiente que puede permitir la consolidación del racismo.

En 2009 Patricia Bustamantes¹⁵⁸ [sic] fue la que me dijo que yo no era negro, que era “canelita”, para mí es una experiencia de racismo y más viniendo de la presidenta de Conapred (Néstor Ruiz, 13 de octubre de 2015)

Derivado del trabajo de algunas organizaciones de la sociedad civil que pugnan por el reconocimiento constitucional federal, el término “afrodescendiente” está introduciéndose progresivamente en el vocabulario de las personas habitantes de las comunidades (auto) identificadas como afromexicanas, a su vez, crea distinción con otras localidades que no cuentan con una composición demográfica afro o son un grupo reducido. Vale mencionar que ello principalmente entre personas jóvenes. Cito una conversación registrada en mi diario de campo con fecha 20 de noviembre de 2015 (11:00 horas. Centro de Cuajinicuilapa, Gro.):

Mientras observo desde el interior del *OXXO* del centro de Cuajinicuilapa el desfile del aniversario de la Revolución Mexicana les comento a dos mujeres de mediana edad que se encontraban a mis costados que era más cómodo estar adentro que afuera de este establecimiento porque el aire acondicionado refrescaba. La mujer que se encontraba a mi lado derecho responde que sí y detectando mi acento forastero me pregunta:

- M: ¿De dónde es usted?
- Sonriendo, contesto con otras preguntas, F: ¿por qué?, ¿no parezco de Cuaji?
- M: no
- F: ¿de dónde parezco?
- M: de Ometepec
- F: ¿ah, sí?, ¿por qué parezco de Ometepec?

¹⁵⁸ Perla Patricia Bustamante Corona presidió el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) del 11 de diciembre de 2008 al 30 de noviembre de 2009.

- M: porque ahí hay mucha gente blanca
- F: ¡pero yo no soy blanco!

(La señora me mira incrédula, no consintiendo mi respuesta, continúa el diálogo con otra pregunta)

- M: ¿viene de trabajo o de visita?
- F: soy antropólogo, pero vine como de turista, a conocer, a tomar fotos...
- M: ¿tiene familia aquí?
- F: amigos
- M: ¿de qué fotos está tomando?
- F: de los lugares, de la gente...
- M: ¿de afroamericanos?, ¿de cómo se llama...? (dirigiéndose hacia un varón de alrededor de 40 años que se encontraba atrás de ella)
- H: afrodescendientes
- M (repetiendo y dirigiéndose de nueva cuenta hacia mí): afrodescendientes. Aquí somos afrodescendientes...

Sorprendido por ser la primera vez –a pesar de que era mi segunda visita a Cuajinicuilapa– que escuchaba esa palabra en voz de personas que no pertenecen a una asociación civil que trabaja en la materia o contar con estudios universitarios, fingí desconocer el significado del término afrodescendiente y le pregunté:

- F: ¿qué quiere decir eso?
- M: pues que descendemos de africanos
- F: ¿usted desciende de africanos?
- M: sí, aquí todos tenemos parientes *negros*, la mamá, el papá, el tío, el hermano, la comadre... (sonríe tímida) (Diario de campo, 20 de noviembre de 2015)

En esta narración se aprecia el uso conjunto de los términos negro, afrodescendiente y afroamericano sin distinción. Asimismo, se valora que la denominación “negro” no posee una carga semántica peyorativa, ya que es la forma coloquial de hacer referencia a las características físicas de quien habla o a quien se representa a través del lenguaje.

Al respecto, Hoffmann (2008) ha analizado cómo se agudizan las tensiones entre las experiencias de la vida cotidiana y las de la vida pública, principalmente la política, respecto a las poblaciones negras de México y Colombia. En la vida privada, en las esferas familiar e íntima, son las “legimitudes prácticas”, derivadas de las confrontaciones y relaciones de poder cotidianas, pero también las afinidades y solidaridades (con el vecino, el familiar, la autoridad municipal, el funcionario, etc.), las que van a definir una u otra posición (*Ibid.*, p. 173). Mientras que, en las esferas públicas, el manejo de las categorías identitarias se rige por las “legimitudes normativas” construidas por y para las movilizaciones sociales y los grupos organizados (por mayor justicia, por mayor respeto, etc.). Entre estos dos polos se ubica la capacidad de invención cultural, social y política, y se construye en las prácticas el potencial emancipador de las reivindicaciones identitarias, en este caso negras (*Ibid.*, p. 174)¹⁵⁹.

Sin embargo, auto-reconocerse, autoidentificarse o autoadscribirse como negro o afrodescendiente (incluso previo el levantamiento de la Encuesta Intercensal del 2015) es un toque de piedra. Las implicaciones de la denominación “negra” que la gente dice que los negros son “malos” o son “acarreados”¹⁶⁰, o dichos como “tener un día negro”, “trabajar como negro para vivir como blanco”, “los negros son feos”, hasta “los perros negros son feos y dan mala suerte” (Diario de campo, febrero-mayo de 2016) deben ser considerados en el análisis.

Se aprecia, además, que muchas personas se asumen como mexicanas/os antes que como “morenas” o negras, incluso privilegian la identidad regional por encima de la identidad

¹⁵⁹ Es conveniente señalar que uno de los pendientes de este estudio es el abordaje de las autodenominaciones desde un enfoque intergeneracional, debido a que, en algunos casos, pude apreciar que las personas jóvenes han adoptado con mayor disposición la nominación “afrodescendiente (s)”, mientras que las personas adultas mayores de 40 años aún continúan enunciando los términos negros, negras y morenos. Asimismo, es necesario puntualizar que comúnmente las y los académicos e integrantes de las organizaciones regionales del tercer sector confunden los términos “autoidentificación” y “autorreconocimiento” con “autoadscripción”. Esta última implica el reconocimiento de la colectividad, y no sólo nombrarse como negro/a, afromexicana/o y afrodescendiente o como miembro de la comunidad.

¹⁶⁰ Coloquialmente en México este término se emplea para aludir a las personas que son trasladadas o llevadas bajo presión a actos políticos. Quizá con esta palabra se refiere el secuestro y traslado forzado de las personas esclavizadas desde África.

“étnica/racial”, es decir, se nombran primariamente como “costeñas/os”. Al nombrarse como negras/negros no reivindican políticamente su identidad, sino lo hacen como una forma de distinguirse de las personas mestizas (o “blancas”) e indígenas, a partir de sus expresiones culturales. En general, para una persona habitante de la Costa Chica “ser negra” significa hablar, bailar, comportarse como “negro” en un “entorno negro”. Según Abel Villanueva “independientemente de tus facciones físicas, el entorno social, la cultura que adoptas desde pequeño, que desarrollas día con día, te lleva a identificarte con algo. Entonces yo soy negro, soy negro de Cuaji” (Abel Villanueva, 08 de septiembre de 2015).

Más allá de “racializar” o “esencializar” a los sujetos de estudio, las discusiones sobre la pertinencia de las denominaciones están más allá de la Costa Chica, son debates continentales. Mientras para algunos nombrar, nombrarse y, propiamente, ser “negro/negra” posee cargas de legitimidad de gran envergadura (a nivel comunitario para la autoidentificación como grupo/colectividad), para otros y otras, “afrodescendiente” tiene otras cargas de legitimidad en otros contextos (especialmente en el ámbito internacional y académico). En suma, negro/a y afrodescendiente, pueden ser considerados como términos con exceso de sentido¹⁶¹.

¹⁶¹ Boaventura de Souza Santos en *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (2008), considera que los valores de la modernidad, libertad, igualdad, autonomía, justicia, solidaridad y sus antinomias, perviven, pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica. Del mismo modo puede suceder con las denominaciones identitarias “negro” y “afrodescendiente” en México, el exceso de sentido paraliza la “eficacia” de estos términos.

Capítulo 3. La movilización por el reconocimiento constitucional federal de los pueblos negros/poblaciones afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero

“¿Por qué para reivindicar el concepto y la praxis de la democracia hay que recurrir a los conflictos, movilizaciones, luchas y movimientos? Ante la crisis tenemos que recurrir al pueblo, al pueblo movilizado” (Adame Cerón, 2013)

El estudio de los movimientos sociales emergió de un diálogo interdisciplinario intensivo. Entre otras disciplinas sociales, la sociología, la ciencia política, los estudios culturales, la historia, la filosofía, la teoría feminista y la antropología social han alimentado este diálogo, y su estudio ha sido un tema importante a lo largo de 50 años¹⁶². Mismos años que la región de América Latina ha estado marcada por diversos movimientos sociales acontecidos.

De acuerdo con Rangel (2008) América Latina es una región extremadamente diversa y compleja en términos sociodemográficos como consecuencia de un proceso histórico que incluye períodos de conquista de la tierra y de pueblos originarios, de colonialismo –que

¹⁶² Gina Zabudovsky (2002), siguiendo a Luard y Hegedus, señala que en el tema de los movimientos sociales existe un abismo entre la creciente “planetarización” de estos y el análisis sociológico y político de los mismos –cabe apuntar este vacío también para la disciplina antropológica–. El problema reside en la incapacidad de estudiar los movimientos sociales actuales con categorías que fueron útiles en décadas pasadas. Si bien en sus prácticas y orientaciones, los movimientos sociales contemporáneos, aunque pueden resultar similares a los precedentes, y deben reconocérseles la “capitalización” de las experiencias en la organización y trayectorias políticas, los movimientos sociales de décadas anteriores son significativamente distintos, y por lo tanto requerirían nuevos marcos conceptuales para su análisis. Según esta autora, a partir de la década de los años setenta (del siglo XX) los movimientos sociales se han caracterizado por sus “alcances éticos: en vez de apelar a una sensibilidad alternativa, enfatizaron la responsabilidad del futuro colectivo en los diferentes niveles (local, nacional y mundial)” (*Ibid.*, p. 117). De este modo, la especialista manifiesta que los movimientos sociales “pasados” fueron transnacionales en sus alcances y efectos, pero no en sus acciones y prácticas. Sin embargo, podemos considerar que el punto de convergencia entre los movimientos sociales “pasados” y actuales es la búsqueda de una intervención dentro de los marcos políticos del Estado-nación.

incluyó la esclavización de personas negras: africanas y afrodescendientes– y del proceso inmigratorio que trajo a estas tierras pueblos de orígenes diversos. Como resultado de estos procesos, variados grupos étnicos se han reunido en un mismo territorio (*Ibid.*, p. 5). Con el devenir de los años, los grupos minorizados han iniciado diversos procesos de reclamo de derechos colectivos ante sus Estados nacionales. De este modo, en América Latina – incluyendo México– se han gestado grandes movilizaciones sociales desde mediados del siglo XX hasta el presente. En ellas, los actores y actoras sociales han irrumpido en el escenario de la vida pública con su presencia, organización y capacidad de movilización.

Desde múltiples ópticas (p.e. Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998; Revilla Blanco, 2010), el estudio de los movimientos sociales ha puesto en el centro del debate a las y los participantes, instituciones, procesos, programas y alcances, elementos implicados en las luchas por la demarcación del escenario político. Todos ellos se ven involucrados en la producción de una concepción alternativa de ciudadanía. Así, estos movimientos sociales están implicados fundamentalmente en la “multiplicación de escenarios públicos en los cuales se pueda cuestionar y volver a dar significado a la exclusión sociocultural, de género, étnica y económica” (Álvarez *et al.*, cit. en Revilla Blanco, 2010: 54). Para Revilla Blanco, los movimientos sociales suelen asociarse a “grandes palabras”, tales como rebeldía, lucha, resistencia, desobediencia, insurrección, protesta. Sin embargo, Revilla Blanco señala que el resultado de su acción suele ser mucho más positivo, proactivo y transformador de lo que dichos sustantivos y calificativos dan a entender. De este modo, la investigadora anota que

Los protagonistas de las acciones realizan un ejercicio de autoafirmación consciente de sus derechos y de sus capacidades, incluido el potencial de cambio. Pero ese mismo lenguaje es el que se puede utilizar desde los espacios constituidos de poder para calificar cualquier acción que implique una manifestación de descontento, una reclamación, la visibilización de una exclusión o una propuesta transformadora: rebelión, rebeldía, lucha, protesta. Y cuando este lenguaje se utiliza desde el poder, el objetivo que se persigue es la

deslegitimación de la acción, con el logro, en algunas ocasiones, de la criminalización de la movilización (*Ídem*).

Por ello esta autora considera que los movimientos sociales son uno de los medios existentes para hacer visibles las reivindicaciones, propuestas, demandas y problemas sociales. Al mismo tiempo, son el “espacio en el que se crean, recrean y transmutan las identidades colectivas. Son la voz de la sociedad, los mensajes que la sociedad envía a los que ejercen poder, a quienes gobiernan, a quienes están implicados en la gestión de lo público” (*Ibid.*, p. 55). De esta manera, Revilla Blanco considera a los movimientos sociales entendidos como “procesos de identificación colectiva, como ejercicios de autoafirmación y como prácticas de solidaridad grupal [que] son, ante todo, una escuela de ciudadanía” (*Ídem*). En ese sentido, un dirigente de las organizaciones civiles afroamericanas de la Costa Chica guerrerense y oaxaqueña refiere (sin nombrarla de esa manera) la *ciudadanía multicultural*, – en términos de Kymlicka–:

Definitivamente luchar por el reconocimiento constitucional es luchar por una definición ciudadana afro, con un enfoque afro, una ciudadanía que tenga propiamente ese enfoque. Yo veo que no podemos separar nuestra lucha por el reconocimiento constitucional con todo lo que se refiere como herramienta para vivir en un país democrático, en un país incluyente y que donde todos nos reconozcamos tal cual somos, y nos respetemos. Así, pues, yo creo que este es un proceso que nos va a ayudar abrir espacios para los afroamericanos, en lo político, en lo económico y en lo cultural, por lo tanto, esa lucha por la democracia¹⁶³ es una herramienta más que nosotros tenemos para la lucha por el reconocimiento constitucional (Sergio Peñaloza, 2 de octubre de 2015).

¹⁶³ De acuerdo con la propuesta de Zabudovski (*Op. Cit.*), entonces, el movimiento social y político afroamericano podría referir que los actores movilizados buscan “alternativas de participación democrática que no pretenden, sin embargo, incidir más allá de los límites del propio Estado-nación” (*Ibid.*, p. 120). Esta última cuestión nos debe conducir a una reflexión más detenida sobre los alcances de las organizaciones sociales afroamericanas en las arenas política y social, y su actuación dentro de los límites del Estado mexicano. Asimismo, también podemos hacerle una crítica a esta autora, dado que su afirmación sugiere que reduce la actuación de las organizaciones, sin embargo, la lucha por el reconocimiento constitucional federal no sólo tiene implicaciones jurídicas, políticas, económicas, sino socioculturales, de estas últimas la lucha contra el racismo es un tema prioritario para la comunidad internacional. El desarrollo, la democracia

El hecho que al presente nos encontremos ante una proliferación de espacios para la reflexión y el debate sobre la presencia y las contribuciones de las personas y comunidades negras/afrodescendientes en las Américas, no sólo es una demostración de que “los negros [as] estén de moda”, sino más bien que “la política afroamericana es ahora un terreno clave, no sólo en la política local y nacional, sino también en la hemisférica y global” (Lao-Montes, 2009: 209)

Actualmente, las y los afrodescendientes constituyen una fracción muy significativa de la población latinoamericana. Siguiendo la investigación de Rangel (*Op. Cit.*), las estimaciones –según varias fuentes, como el Banco Mundial, Unicef¹⁶⁴, Mundo Afro¹⁶⁵, y Cepal¹⁶⁶–, muestran cifras que van desde los 80 hasta los 150 millones de personas de origen africano, lo que significa porcentajes que van desde el 15.6% hasta un 30% (Antón y Del Popolo, cit. en Rangel, 2008)¹⁶⁷. Cálculos más precisos de Antón y Del Popolo, con base en los censos demográficos, hasta el año 2008, arrojan 84,853,814 de afrodescendientes en ocho países latinoamericanos: Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras y Nicaragua (*Ídem*).

Es necesario notar, nos dice Rangel, que las y los afrodescendientes viven en situaciones diversas que se reflejan en el heterogéneo nivel organizativo con el que se les puede distinguir. En las naciones caribeñas de habla inglesa, por ejemplo, la población afrodescendiente es mayoría y participa activamente en la política con alto grado de

y la justicia, también son temas de derechos humanos que conciernen a todas y todos alrededor del globo. En efecto, son luchas transnacionales.

¹⁶⁴ Por sus siglas en inglés: United Nations Children's Fund. En español: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Consúltese: https://www.unicef.org/spanish/mdg/28184_28229.htm

¹⁶⁵ Organización Mundo Afro es una organización civil cuyo objetivo es la “defensa de los intereses y propuestas de cambio de la comunidad negra de Uruguay”. Véase: <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Agentes&id=4115&opcion=descripcion>

¹⁶⁶ La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas, es responsable de promover el desarrollo económico y social de la región. Véase: <http://www.cepal.org/es/acerca-de-la-cepal>

¹⁶⁷ Según refieren Antón y Del Popolo, “estas discrepancias se vinculan directamente con la fuente primaria de datos utilizada y/o con los métodos de estimación empleados, que en muchos casos no están descritos claramente o no reciben su validación por parte del sistema estadístico oficial” (Antón y Del Popolo, cit. en Rangel, 2008: 5)

autodeterminación, autonomía y control del territorio, como es el caso de Belice con los negros anglófonos, siguiendo el *Segundo Informe sobre el Desarrollo Humano en Centroamérica y Panamá* del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (cit. en Rangel, 2009). No obstante, en otros países, existen tanto grupos con escasa “conciencia étnica”¹⁶⁸ como grupos minorizados con una “identidad definida”.

En los últimos años en América Latina se produjo la apropiación de una noción moderna de ciudadanía fundamentada en nuevas identidades de sujetos colectivos portadores de nuevos derechos tales como los derechos a la autonomía, al desarrollo, a la identidad, a la igualdad, a la diferencia, a la no discriminación, al territorio, entre otros. Dentro de este escenario los y las afrodescendientes o personas negras, por medio de sus expresiones en la sociedad civil, emergen y se movilizan en el espacio público en toda la región. En el momento actual, las organizaciones afrodescendientes latinoamericanas luchan contra el racismo, la exclusión social y la pobreza. Actúan colectivamente exigiendo de sus Estados el cumplimiento de los compromisos adquiridos en la *III Cumbre Mundial de Naciones Unidas contra el Racismo y la Discriminación*¹⁶⁹ que los obliga a reducir la exclusión, la discriminación y la pobreza que viven sus pueblos como consecuencia de la esclavitud y del racismo (Rangel, 2008: 6).

Si bien es imperativo estudiar y analizar de manera amplia el estado actual de las organizaciones afrodescendientes en la región, esta empresa titánica demandaría una

¹⁶⁸ Entiendo por “conciencia étnica”, una “diferencia sentida”, es decir, el sentimiento subjetivo de pertenencia o identificación a un grupo o colectividad, de un “nosotros” diferente de los “otros”. Esta conciencia es de orden discursivo y práctico, y puede o no contar con una “conciencia política”. Para Rangel, es importante establecer la distinción en el campo de la identidad y de la conciencia política porque lleva a que los afrodescendientes presenten condiciones socioeconómicas diferenciadas según el país. La autora hace esta afirmación porque, aunque de manera general las poblaciones afrodescendientes se ubiquen mayoritariamente en los estratos socioeconómicos más bajos, hay países en los cuales algunos de sus indicadores son, incluso, mejores que los del resto de la población, como es el caso de Costa Rica. Tal situación está relacionada no sólo con el grado de desarrollo y desigualdad del país, sino también con el mejor aprovechamiento que hacen los afrodescendientes de las oportunidades que les ofrece el país y del nivel de organización de la sociedad civil y de las organizaciones de afrodescendientes (*Ibid.*, pp. 5-6). Para una revisión más exhaustiva, consúltese *Conciencia étnica y modernidad* de Bonfil Batalla *et al.* (1991)

¹⁶⁹ Cfr. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas de Intolerancia, más conocida como “La Conferencia de Durban” (2001). Disponible en http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf

investigación de largo aliento, con gran financiamiento y recursos humanos para el logro de mejores resultados.

Es importante destacar que los movimientos negros/afrodescendientes deben explicarse en relación con sus bases históricas y con las tendencias nacionales, regionales y globales, es decir, desde un análisis multiescalar, a partir de una base metodológica del mapeo de la política afrolatinoamericana (Lao-Montes, 2009), por cuestiones de economía, la problemática aquí expuesta no logra dar cuenta de estos múltiples procesos, dado que dicho mapeo implica, de acuerdo con Lao-Montes, “un análisis de la modernidad y la agencia histórica negra, como contracorriente del sentido común eurocéntrico y racista” (*Op. Cit.*), así como la elaboración de una cartografía de la política afrolatinoamericana.

3.1. Movilización social y política/movimiento social/acciones del tercer sector hacia el reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros de México

En México la Carta Magna reconoce la existencia de la composición pluricultural y multiétnica de sus pueblos indígenas. Este es un hecho relevante en tanto que, desde hace dos décadas, se ha definido la condición sociológicamente minoritaria de las poblaciones indígenas. No obstante, Castellanos (2000) afirma que

Entre derecho constitucional y prácticas median ideologías e identidades excluyentes fuertemente arraigadas en el pensamiento de las élites en el poder. En la mayoría de los casos, este reconocimiento no se ha traducido en la promoción de los derechos colectivos y, en cambio, persisten diversas formas de exclusión que contradicen el supuesto espíritu de tolerancia y respeto contenidos en las reformas constitucionales (*Ibid.*, p. 9).

De esta manera, en el discurso jurídico y político se reivindica la diversidad étnico-cultural de la nación, pero persiste la exclusión e invisibilización oficial hacia los grupos minorizados, o en el mejor de los casos, las instituciones del Estado atienden a estas

poblaciones bajo políticas asistencialistas. En otros casos, como el del pueblo negro-afromexicano no se cuenta con el reconocimiento explícito en el marco jurídico-institucional, ni tampoco con políticas gubernamentales focalizadas a la atención de las problemáticas y necesidades de este grupo. Por lo tanto, el reconocimiento de la diversidad cultural es parcial. Mientras que en la escala social, especialmente en las redes sociales, se busca diluir las “diferencias”, rechazando el carácter explícito de los rasgos somáticos (“la raza”) y las especificidades culturales de las personas, pueblos y comunidades afroamericanas, por considerarse que remarcar las “diferencias” puede atentar contra la unidad del Estado-nación, y suscitar la división social, apelando tácitamente al *mestizaje*: “todos somos mexicanos, no hay que insistir en que somos diferentes” (Diario de campo, diciembre de 2016). O en su defecto, “si los afroamericanos son mexicanos, ya son sujetos de derecho”, como apunta un periodista cujiño, autoidentificado como “negro costachiquense”.

Al respecto, Castellanos sostiene que los “defensores de las políticas de asimilación consideran que el multiculturalismo amenaza la unidad de los estados nacionales porque las diferencias de los otros fragmenta la sociedad; incluso pueden argumentar que tiene un carácter racista y contribuye a la segregación de los que son diferentes” (*Ibid.*, p. 20). Así, deliberadamente o ignorándolo, gran parte de la población nacional reduce la legitimidad del reclamo del reconocimiento legal y la visibilidad social y estadística de los pueblos negros/comunidades afrodescendientes. En este sentido, Kymlicka (1996) arguye que después de la Guerra Fría, las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales han pasado al primer plano de la vida política en los ámbitos nacionales e internacional. Sin embargo, las reivindicaciones de la alteridad cultural –en sus términos, las “políticas de la diferencia cultural”–, para muchas personas representa una amenaza a la democracia liberal. A pesar de ello, el autor sostiene que las reivindicaciones de los grupos étnicos son consistentes con los principios liberales de libertad individual y justicia social.

Al mismo tiempo, podemos apreciar que la exigencia de reconocimiento jurídico/legal/constitucional se vuelve apremiante debido a los nexos entre el reconocimiento y la identidad. Este último concepto, de acuerdo con Taylor (1994), designa

algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características fundamentales como ser humano y como integrante de un grupo o colectividad. De igual modo, observamos que la aceptación de las “diferencias” implica cambios sociales y culturales, pero también transformaciones políticas y legales. Dichas transformaciones o cambios se logran a partir de la demanda social y la acción colectiva de las organizaciones y movimientos sociales ante las instituciones públicas (del Estado), que exponen en mayor o menor medida su voluntad política respecto a las demandas formuladas¹⁷⁰. En ese sentido, los debates sobre la o las identidades y las nominaciones que adopta el grupo eje de esta aproximación descriptiva representa un desafío no sólo a las teorías explicativas que, desde las ciencias sociales, han dado cuenta de la demanda y conflicto social presente en el grupo afroamericano de la Costa Chica.

En el contexto latinoamericano, precisamente, en la década de los años noventa del siglo pasado, se germinaron importantes transformaciones sociopolíticas por el reconocimiento de la diversidad cultural y la consecución de derechos ciudadanos y culturales en diversos países, entre los que se incluye México. Estas transformaciones se orientaron hacia la descentralización de los países, así como al reconocimiento de la diferencia y la composición multicultural de las naciones, a partir de la asunción de “nuevos” actores sociales y políticos como los movimientos afrodescendientes e indígenas¹⁷¹ en los distintos escenarios, logrando importantes avances normativos en el reconocimiento de sus derechos en los terrenos nacionales (Castellanos, 2000; Hoffmann, 2008; Lara, 2010; Quecha, 2015; Reygadas, 2007; Varela, 2013).

De acuerdo con la apreciación de Hooker (2010), en varios países latinoamericanos los movimientos sociales de afrodescendientes han obtenido el reconocimiento de importantes

¹⁷⁰ Una importante línea de argumentación sobre el reconocimiento y la identidad es la que nos brinda Nancy Fraser en sus *Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento* (2000). Fraser insta a la reflexión sobre el “modelo de la identidad”, que es “profundamente inadecuado”, ya que resulta teóricamente deficiente, así como políticamente problemático; equipara la política del reconocimiento con la política de la identidad y alienta la reificación de las identidades de grupo. Este modelo, a su juicio, impone una identidad de grupo única y simplificada que niega la complejidad de las vidas de las personas, la multiplicidad de sus identificaciones y las fuerzas diversas que funcionan en dichas afiliaciones, terminando de reforzar la dominación intragrupal (Fraser, cit. en Garzón Estrada, 2010: 77). Conviene revisar la interpelación de Iris Young a las tesis de Fraser.

¹⁷¹ Comúnmente referidos como movimientos “negros” e “indios”.

derechos colectivos. Sin embargo, las grandes diferencias en los niveles de derechos colectivos conquistados a lo largo de la región ilustran los retos que enfrentan, entre ellos, encontrar un lenguaje convincente para persuadir a la opinión pública y a los Estados nacionales, generalmente escépticos, para legitimar la validez de los derechos colectivos de los afrodescendientes (Hooker, 2010: 33-35).

En el caso mexicano, el reconocimiento constitucional de la composición pluricultural de la nación en el año 1992¹⁷², el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994¹⁷³, y el fortalecimiento de las instancias locales y regionales (reforma municipal), entre otros factores contribuyeron a la transformación política en el plano nacional. Dichos cambios se asociaron con la aplicación de políticas tendientes a la reducción del Estado y la descentralización pública que acrecentaron la brecha de desigualdad social (Lara, 2010: 312-313). Otro fenómeno que precipitó las dinámicas regionales incidiendo en sus transformaciones sociales, culturales, económicas y políticas, ha sido la migración hacia Estados Unidos (Machuca, 2008; Quiroz, 2009; Quecha, 2011).

Según Lara (2010), a partir de la década de los noventa, el Estado mexicano incorporó en sus discursos algunas de las políticas de agencias internacionales¹⁷⁴ que condicionaban sus financiamientos a la incorporación de la variable étnico-racial en los proyectos de desarrollo. En consonancia con el discurso de la multiculturalidad¹⁷⁵ las agencias de cooperación internacional, fundaciones y organizaciones no gubernamentales incorporaron en sus agendas acciones en favor del reconocimiento cultural, el desarrollo y la generación de capacidades de actores étnicos, para que estos participaran e incidieran en procesos políticos en distintos niveles. Lo anterior permitió la emergencia de diversos actores regionales en la Costa Chica, actores que se reivindican como “negros”, “afromexicanos” o “afrodescendientes”, y que han emprendido acciones en favor de su reconocimiento

¹⁷² Sin embargo, esta se materializó constitucionalmente a nivel federal hasta agosto del año 2001, durante la administración presidencial de Vicente Fox Quesada.

¹⁷³ Acontecimiento que a decir de los líderes de las organizaciones civiles de la Costa Chica les impactó de manera personal, pero también influyó en los procesos de organización política.

¹⁷⁴ Entre ellas el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Banco Mundial (BM), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Organización de las Naciones Unidas (ONU), Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés)

¹⁷⁵ Una revisión más extensa se encuentra en Reygadas, 2007.

jurídico, de derechos específicos y para la creación de políticas públicas que puedan favorecer el desarrollo de sus comunidades. Lara asienta que

La emergencia de la cuestión étnica afrodescendiente que se observa en la Costa Chica no sólo proviene de las dinámicas internas de las personas y colectivos que la promueven (organización interna, voluntad de participación, fortalecimiento grupal, expansión), sino también del entorno en el que se desarrolla y de procesos políticos nacionales (Lara, 2010: 314).

Con todo lo anterior, buscamos situarnos en el contexto de surgimiento de las movilizaciones y movimientos sociales que enarbolan sus derechos a la diferencia, a partir de la reivindicación de sus alteridades culturales (o “diferencias de grupo”), tomando como eje fundamental las nociones de *justicia* y *dignidad*, nociones sobre las que sostienen sus luchas. Asimismo, no podemos obviar que estas luchas emergen en contextos coyunturales históricos, sociales, políticos y económicos específicos, cuyas condiciones les permiten generar acciones colectivas concretas para mejorar sus formas de vida, tal como sucede con la movilización por el reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros en México. Cuestión aún pendiente en nuestro país.

Para los propósitos de esta investigación me interesa destacar que el multiculturalismo es un debate filosófico-antropológico que busca prescribir el establecimiento de una sociedad abiertamente respetuosa y tolerante de la diversidad cultural. Asimismo, en consonancia con lo expuesto por Habermas, en este estudio podemos argumentar que la movilización por el reconocimiento constitucional de las poblaciones afromexicanas puede ser vista como un “movimiento multiculturalista”, en razón que, de acuerdo con los postulados mencionados, se trata de una lucha por el reconocimiento de la diversidad y la “diferencia”; más específicamente, es una movilización que pugna por la defensa de su alteridad y por la afirmación y reconocimiento de su identidad ante el Estado mexicano.

De igual forma, podemos pensar que el multiculturalismo es un proyecto político que busca hacer operativa la “tolerancia” (concepto retomado por Touraine, Taylor, y Parekh del

pensamiento ilustrado), noción que implica el fomento de las “diferencias” o “lo diferente”. Si consideramos que el multiculturalismo busca incorporar a los “diferentes” como interlocutores “válidos” en el debate público, en ese sentido, las y los afromexicanos pueden ser vistos como “nuevos” interlocutores o como interlocutores “diferentes” que buscan su reconocimiento legal ante el Estado.

Asimismo, debemos hacer hincapié en que la discusión acerca del multiculturalismo, la interculturalidad y los movimientos sociales que poseen como eje transformaciones políticas y sociales, deben reflejar las nuevas realidades de los actores surgidos de las transformaciones de la sociedad civil en los países latinoamericanos, entre ellos México. De esta manera, buscamos subrayar la actuación de las organizaciones de la sociedad civil costachiquenses en su reclamo de reconocimiento como componente de la diversidad cultural de México, así como la contribución de los afrodescendientes como uno de los grupos constructores de la nación mexicana. Ello también nos obliga a plantear que estos debates deben situarse más allá de la retórica y del voluntarismo del Estado mexicano.

Bajo este escenario, desde hace dos décadas las comunidades afromexicanas, en particular de los estados de Oaxaca y Guerrero, a través de la organización e instauración de encuentros, foros y reuniones –en las que participan las y los pobladores costachiquenses, organismos civiles, académicas/os, legisladores/as, funcionariado público y personas interesadas–, han reivindicado su existencia colectiva como pueblo, exigiendo su reconocimiento jurídico y derechos colectivos . En este capítulo se intenta trazar una genealogía de las acciones en pos del reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afromexicanas.

En el marco del Primer Encuentro de Pueblos Negros en 1997, a manera de memorial de agravios, se expusieron las experiencias que cotidianamente enfrentaban las personas afrodescendientes en relación con la condición de discriminación sociocultural y la invisibilidad histórica de la que han sido sujetos. Sergio Peñaloza, presidente de la organización social México Negro A.C., apunta que a partir de entonces comienza la lucha por el reconocimiento constitucional:

Cuando empezamos a meternos justamente a ver lo de la violación de derechos y empezamos a platicar con algunos abogados, antropólogos y académicos, *nos cayó el veinte*¹⁷⁶ que nosotros no podíamos reclamar si no estábamos legalmente reconocidos, entonces fue justamente en el primer encuentro cuando empezamos a impulsar la lucha por el reconocimiento constitucional, así, formal, como en el '97 después del Encuentro de Pueblos Negros (Sergio Peñaloza, octubre 2015)

Por otra parte, algunos líderes de la movilización –entre ellos Néstor Ruiz, dirigente de Época A.C.– afirman que a partir de los años 2003-2004 comienza formalmente la movilización por el reconocimiento constitucional. Mientras que otros actores plantean que esta inicia, de manera más frontal, en el año 2007¹⁷⁷. Sin embargo, la aparición del discurso por la reivindicación del pueblo afroamericano la podemos situar a mediados de la década de los años noventa.

En ese contexto, es pertinente mencionar que, en los últimos tres siglos, los grandes movimientos sociales han sustentado sus luchas y demandas en el valor de la igualdad, que implícitamente conllevan la eliminación de algún tipo de discriminación, desde la Revolución inglesa o la francesa, hasta las movilizaciones por el reconocimiento jurídico de las poblaciones de ascendencia africana en América Latina.

A pesar de las constantes referencias respecto a la igualdad ante la ley y en el aspecto social y político, esta es una noción compleja que merece un desentrañamiento más agudo que nos permita conocer sus alcances no sólo como valor universal, sino como garantía individual, derecho humano, y como medio conducente al progreso de las sociedades. Para los actores movilizadores en la Costa Chica, el reconocimiento constitucional federal está en relación con la “documentación” que les otorgará “vivir en igualdad”, tal y como lo sostiene, Felipe

¹⁷⁶ Expresión coloquial que refiere la toma de conciencia de una situación.

¹⁷⁷ Entre ellas, Juliana Acevedo de la asociación civil África. De esta misma organización social, Israel Reyes asevera que a partir de la realización del “Foro Afroamericano”, se plantea de manera más contundente dicha lucha.

Bernal, consejero afroamericano del municipio de Villa de Tututepec y locutor del programa radiofónico *Raíces de África*:

Nosotros como seres humanos tenemos nuestra acta de nacimiento, un automóvil tiene su factura, una casa tiene su escritura, y las diferentes etnias que son 64 [sic]¹⁷⁸ a nivel nacional tienen su respaldo, tienen su acta como pueblo, lógicamente ellos lucharon en su momento también. Desde mi punto de vista, nosotros, los afroamericanos, estamos indocumentados en nuestro país, no tenemos completa nuestra documentación porque no tenemos un acta de nacimiento, no tenemos reconocimiento en la Constitución Política federal. Necesitamos que este reconocimiento se ejecute en palabras, en la ley y en acciones que nos tomen en cuenta para vivir en igualdad (Felipe Bernal, 13 de septiembre de 2015)

3.1.1. Hacia una caracterización del movimiento negro/afrodescendiente

Para analizar la situación y las perspectivas de la sociedad civil y de los movimientos sociales en el México del presente –así como su relación con la democracia–, según Bizberg (2010), es necesario resolver una aparente paradoja que se traduce en el hecho de que la sociedad civil en México está altamente organizada, al mismo tiempo que son cada vez más frecuentes los movimientos que se producen fuera de los “canales organizacionales”: marchas, movimientos de rechazo a acciones de política pública, resurgimientos identitarios y movilizaciones espontáneas de reclamos ante el Estado, tal y como sucede con el caso aquí estudiado.

Según la literatura internacional, siguiendo a Adame (2013), 16 son los principales nombres que han recibido los movimientos sociales:

¹⁷⁸ De acuerdo con información de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en México existen 68 Pueblos Indígenas que se corresponde con las 68 lenguas que se hablan a lo largo de todo el país, tal y como se refiere en *el Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018*. Consultado en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343116&fecha=30/04/2014

1. *“De protesta social”*: porque protestar es una de las respuestas políticas básicas.
2. *De resistencia*: porque ésta es omnipresente, es de hecho su “patrimonio” por excelencia.
3. *Antiglobalización*: porque enmarca la oposición a las maneras y efectos negativos de la globalización capitalista.
4. *Movimientos anticapitalistas, poscapitalistas o antineoliberales*: porque se oponen y se confrontan ante el capitalismo y su modelo neoliberal y tratan de superarlo.
5. *De contrapoder o antipoder*: porque conciben al poder opresor como la dimensión más importante de la dominación que hay que confrontar, cuestionar y contra la que hay que luchar permanentemente.
6. *Nuevos movimientos sociales*: porque hace énfasis en las características novedosas, desarrolladas en la era neoliberal, global y posmoderna.
7. *Emergentes*: porque se subrayan sus características de surgimiento y crecimiento sorprendente e irruptivo.
8. *De la sociedad civil, o cívicos o ciudadanos*: hace hincapié en la participación de los sujetos y grupos como provenientes de una condición general pero masiva, de pertenencia a una sociedad.
9. *Populares*: porque se acentúa su enraizamiento en el pueblo o pueblo-nación.
10. *De los de abajo*: porque se subraya con una metáfora espacial el origen y la composición de los pobres y sus aspiraciones por salir de esa situación.
11. *Altermundistas*: porque manifiestan posiciones alternativas a la mundialización comandada por las empresas e instancias transnacionales.
12. *Subalternos*: porque accionan y reaccionan contra la sujeción a la hegemonía de las clases dominantes.
13. *No gubernamentales*: porque enfatiza su separación y diferenciación de las instituciones de gobierno.
14. *Movimientos autonómicos*: se acentúa el énfasis en la capacidad de autoorganización de los sujetos sociales y al mismo tiempo en el deslinde de corporaciones e instituciones estatales y privadas.
15. *De indignados*: recalca una manera de expresión moral y emocional ante un estado de cosas injusto y antidemocrático.

16. *Antisistémicos*: porque señala su confrontación radical a los sistemas dominantes”
(Adame Cerón, 2013: 59-60)

Lo anterior sirve para conceptualizar que la movilización de las organizaciones sociales por el reconocimiento constitucional federal de los pueblos y comunidades en la Costa Chica oaxaqueña y guerrerense es un movimiento social y político que presenta características de los “nuevos movimientos sociales”, “emergentes”, “de la sociedad civil”, “populares”, e incluso de los denominados “de los de abajo”. Empero, soy consciente de que habría que distinguir puntualmente cada tipo para caracterizar y llamar con mayor precisión a dicha movilización. No obstante, soy seguidor de la propuesta de Adame (2013) que conecta varios términos a manera de un concepto integral y procesual (conflicto¹⁷⁹ → lucha → movilización → movimiento → organización →...) que conlleva lo político-social-cultural como núcleo y que enfatiza su carácter popular.

En general, esta movilización no se encuentra circunscrita a un “tipo particular” de movimiento social, sino que adopta diversidad de modalidades y formas de lucha en sus trayectorias organizativas, políticas, capacidades propositivas (en referencia a los objetivos propuestos por cada una de las organizaciones involucradas), discursos, y conquistas obtenidas en el accionar de las asociaciones civiles regionales. Asimismo, porque su lucha no es fundamentalmente económica¹⁸⁰ –aunque sí pugnan por el desarrollo económico del pueblo negro/comunidades afromexicanas, y la generación de políticas públicas que les permitan acceder a mayores beneficios–, sino que poseen un objetivo diferente: el reconocimiento de su alteridad en el máximo instrumento jurídico nacional, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

¹⁷⁹ Entiendo por “conflicto”, en este caso, la invisibilización y exclusión histórica, legal, institucional, política y cultural de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros en México.

¹⁸⁰ Una vía de interpretación podría ser contraria a esta afirmación, en tanto que el movimiento por el reconocimiento jurídico, social, histórico, y estadístico de los pueblos negros/poblaciones afrodescendientes en América Latina, y específicamente en México, podría entenderse como un *conjunto de acciones colectivas del tercer sector/organizaciones sociales concentradas en la lucha por reivindicaciones particularizadas que implican un carácter socioeconómico*, es decir, por el mejoramiento de su calidad de vida y el desarrollo económico de sus comunidades.

Por otra parte, las asociaciones civiles afroamericanas, en su organicidad, presentan características laxas y con tendencias fragmentarias. En contextos coyunturales o de oportunidad política buscan visibilizar sus demandas, como en el caso de la presencia de autoridades en actos políticos. También, conforman redes de coordinación de luchas, por ejemplo, algunas organizaciones sociales de este movimiento pertenecen a organismos internacionales, entre ellos la Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones contra la Discriminación (Riood), cuyo trabajo se remonta a 10 años de funcionamiento.

Problematizando más esta caracterización, y siguiendo los planteamientos de Zárate (2012), podemos sugerir que este movimiento social se constituye como un “nuevo movimiento social de victimización” que lucha no solamente por ideales de igualdad, sino también por demandas como las de dignidad, justicia, seguridad (en la acepción más amplia del término) y reparación del daño (mediante la indemnización), esta última basada en la restitución histórica de la exclusión y desventajas que han vivido las personas y comunidades negro-afroamericanas, producto de la esclavización de sus ancestros. Al respecto, Flaviano Cisneros Liborio, vocero de la organización México Negro A.C. expone:

México nos debe mucho, en todos los puntos: social, cultural, económico, político, etc. Hemos aportado a la historia, y a México no le debe pesar impulsar el desarrollo de los pueblos negros. Aquí el tema de la retribución, que nos paguen, es complicado, otros países ya lo exigen, ya están reconocidos y ahora están sobre el tema de la retribución ¿y nosotros cuándo vamos a llegar allá? Se necesita un trabajo de concientización con los políticos, los diputados y los senadores, la gente con quien tenemos que lidiar el tema (Flaviano Cisneros, 28 de mayo de 2016).

De acuerdo con Luther Gerlach (cit. en Zárate, 2012), los movimientos sociales son “segmentarios, policéntricos y reticulados”. Usando la propia terminología de Gerlach podemos decir que, en el caso que nos convoca, a pesar de la evidente segmentación u oposición observada en la diversidad de organizaciones civiles regionales (segmentarias), múltiples líderes (policéntricos) o se trata de redes sueltas que se conectan con otras

(reticulados), hay ideología compartida: el logro del reconocimiento jurídico a nivel federal, a partir de las reformas constitucionales, y los beneficios que este conlleve.

Francisco Pérez Arce (cit. en Adame Cerón, 2013) afirma que la sociedad se ha movilizado continuamente por causas y reacciones muy diversas, principalmente defensivas: defensa de los derechos humanos, de medio ambiente, de espacios urbanos, de patrimonios, contra la impunidad en acciones u omisiones criminales del gobierno, entre otras, y concluye que la sociedad se moviliza con resultados inciertos.

Es cierto, el pueblo se moviliza, pero no todo el pueblo o no el suficiente pueblo; y no todos se movilizan en la misma lucha, en la misma localidad, en la misma región. No todos o no muchos están sincronizados en los mismos tiempos, en los mismos ritmos, en las mismas defensas, ofensas y demandas. No con las mismas expectativas, visiones, ideales, causas e intereses. Lo diverso de las movilizaciones, conflictos, luchas y movimientos es un problema cuando no se acompaña de convergencias, articulaciones y, principalmente, unidad (*Ibid.*, pp. 46-47).

En este caso, a pesar de los intentos de articulación, la unidad de las organizaciones sociales costachiquenses por el reconocimiento constitucional del pueblo afromexicano ha fracasado en numerosas ocasiones. Ello es un tema relevante que frecuentemente es referido por los líderes de las asociaciones civiles en el trabajo de campo. Por ejemplo, el anterior coordinador de la Red por el Reconocimiento Constitucional de los Derechos del Pueblo Negro de México, Israel Reyes Larrea, esclarece estas escisiones:

Al principio era una sola red, llamada Red de Pueblos Negros, que nació en el 2009, y ahí estuvimos todos [África A.C., Ecosta Yutucui S.S.S., Época A.C., México Negro A.C., entre otras organizaciones], pero cuando se empiezan ya a vislumbrar cuestiones políticas partidistas ahí dijimos esto ya no va. Entonces, así, a propósito dejamos un año sin acción para que se desintegrará la Red y cada quien se volviera a armar, y es ahí donde surge la Red Afromexicana y

surge la Red por el Reconocimiento. Actualmente formamos parte de la Conafro, pero pues no hay tanta fortaleza, no realizan acciones... ¿Qué requerimos? No limar asperezas, porque hay cosas que no se pueden limar ya, que han sido de confrontación, de denostación, pero debemos tener la sensibilidad para dejar de lado nuestro orgullo y juntarnos en lo que se pueda si es esta cuestión del reconocimiento estadístico, el reconocimiento constitucional. Yo creo que ahí sí podemos trabajar juntos, pero creo que nos falta hacer alianzas, alianzas con grupos indígenas, con grupos de la diversidad sexual, con grupos culturales. Yo creo que es necesario. Necesario para ir acompañándonos de otros actores que, a lo mejor, tienen más tiempo en este movimiento y podemos aprender de ellos (Israel Reyes, 18 de noviembre de 2015).

Al respecto, Cristóbal Jasso (2016) argumenta que si bien el Decenio Internacional para las personas Afrodescendientes 2015-2024 ha sido una coyuntura favorable para la visibilización de la población afroamericana, y el reconocimiento constitucional federal, “las disputas entre las organizaciones y asociaciones civiles para captar recursos a través de programas del gobierno mexicano o de cooperación internacional han sido latentes” (*Ibid.*, pp. 161-162). Con ello, el investigador confirma las fracturas entre las organizaciones del movimiento.

En un intento de caracterizar el “movimiento afro” en México, me sirvo también de la propuesta de Kañetas y Moreno (s/f), quienes en su ensayo *El movimiento indígena en México. Aproximaciones a la diversidad organizativa*¹⁸¹, reflexionan acerca de la situación en la que se encuentran inmersos los diversos grupos indígenas mexicanos. Los autores buscan delinear “el movimiento indígena”, frente a la imperante globalización y el modelo económico neoliberal. De esta manera, parangonando dicha propuesta, entenderemos por pueblos negros o poblaciones afrodescendientes al conjunto de sujetos descendientes de personas oriundas del África subsahariana, asentadas en distintas regiones del orbe, especialmente en lo que hoy conocemos como México, destino al que arribaron miles de

¹⁸¹ Véase: <https://app.box.com/shared/2r2d5c1ape>

personas esclavizadas. En el presente, debido a los distintos procesos de mestizaje biológico y cultural llevados a cabo durante siglos, estas poblaciones aparecen como un grupo minoritario en términos cuantitativos, que comparten un territorio común (la Costa Chica)¹⁸², vida ceremonial y festiva, tradiciones, usos y costumbres, memoria y conciencia colectiva, entre otros aspectos, que se articulan en una identidad cultural, e incluso regional¹⁸³, que los especifican como sujetos sociales, con estilos y modos de vida propios que pretenden preservar y proyectar históricamente.

Es importante destacar que, junto con los pueblos indígenas, los pueblos negros/comunidades afroamericanas han compartido violencia social que, según Kañetas y Moreno, implica no sólo la extinción de sus identidades culturales, que de suyo son pérdidas trascendentales de la condición y especie humana, sino del aniquilamiento físico y material de los pueblos y sujetos sociales particulares (Kañetas y Moreno, s/f).

De este modo, entenderemos por *movimiento negro-afroamericano o movilización afrodescendiente*¹⁸⁴ al conjunto de expresiones, trayectorias y formas organizativas que la persistencia negra/afrodescendiente ha asumido desde hace 20 años en la Costa Chica, considerando su emergencia y evolución con base en los diversos contextos y escenarios políticos en los que han incidido y que son el resultado de las coyunturas de relaciones de poder asimétricas y desfavorables para sus sistemas de identidad étnica, a nivel local, regional y nacional.

En síntesis, y de acuerdo con el planteamiento de Kañetas y Moreno, los elementos básicos para la comprensión del movimiento o movilización negra/afroamericana/afrodescendiente en México, son los siguientes:

- Son un conjunto de expresiones y formas organizativas que la persistencia y resistencia “étnica afro” ha asumido históricamente.

¹⁸² Aunque también los encontramos en diversos territorios de la república mexicana.

¹⁸³ Sobre esta, es pertinente apuntar que dicha conciencia colectiva regional es la referida a la identidad regional-cultural, como “costeños” y “costeñas”, y no como “morenos”, “afros”, “afroamericanos”, “afrodescendientes” o “negros” y “negras”.

¹⁸⁴ Hoffmann (2008) y Lara (2010), le han dado el nombre de “corriente negra”.

- Las formas organizativas se encuentran sujetas al desenvolvimiento y evolución con base en los contextos socioeconómicos y escenarios políticos presentes.
- Las organizaciones responden a relaciones de poder asimétricas que se expresan a nivel local, regional o nacional.

De modo semejante a los movimientos indígenas mexicanos, las acciones de la movilización afromexicana han desplegado un significativo avance en los últimos 10 años. Aunque desconocido para gran parte de la sociedad nacional, este movimiento ha ganado visibilidad y protagonismo en diversos espacios, desde la academia hasta los debates propiciados por distintas plataformas en las redes sociales.

Stefano Varese (2015) plantea al contrastar los movimientos negros e indios en América Latina que se tratan de movimientos políticos de autonomía, los cuales han producido estrategias políticas y de movilización divergentes:

Los pueblos negros tienden a plantear su lucha autonómica en demandas por el reconocimiento (por parte del Estado-nación) de su ciudadanía étnico-racial específica. Hay varios fundamentos para estas estrategias autonómicas: el histórico (la presencia de siglos en tierras americanas, espacios propios ganados con luchas políticas). La memoria larga de resistencia (quilombos, palenques, cimarronaje). La lucha antidiscriminatoria y antirracista (los derechos civiles) (*Ibid.*, p. 51).

Por otra parte, Luis Hernández Navarro (2009) apunta respecto a las “luchas indias” (o movimientos indígenas en México) que su causa es reconocida como “genuina”, y posee profundas implicaciones para la formación de otro modelo de país, del mismo modo que se aprecia con los pueblos negros/poblaciones afromexicanas¹⁸⁵. También, la causa de las organizaciones afromexicanas del tercer sector es impulsora del multiculturalismo democrático, es una “fuerza promotora de los derechos de las minorías” y del combate a la

¹⁸⁵ Pero sólo desde un pequeño grupo de la academia y algunas legisladoras/es, dado que desde un amplio sector de la población nacional considera que este movimiento no es “legítimo”, tal y como se verá más adelante

exclusión, que estimula la reinención del Estado y la nación que se pretende construir. Así, esta movilización es el testimonio de la actuación de actoras y actores sociopolíticos dotados de un proyecto de futuro, en el cual la demanda de reconocimiento constitucional federal se ha convertido en el núcleo duro del programa del movimiento negro-afromexicano.

Retomando a Varese, este autor considera “inapropiado” comparar los avances del movimiento indígena con el “incipiente” movimiento negro en México, debido a los años de distancia que existen entre uno y otro. No obstante, Varese encuentra que, en la “coyuntura conceptual”, los movimientos indígenas y el movimiento negro de la Costa Chica deben ser entendidos desde la “economía política de la opresión y el otro polo de la opresión, la liberación, y por lo tanto hay que comprender e imaginar la economía política de la resistencia y la liberación” (*Ibid.*, p. 52).

En muchos países de la región donde se han reconocido constitucionalmente a las poblaciones afrodescendientes –así como derechos colectivos a los pueblos indígenas–, estas tratan de definir áreas en las que las y los afrodescendientes quieren obtener legítimo control, tales como políticas públicas y programas educativos, mientras que áreas sensibles como la tenencia y la distribución de la tierra “se manejan por acción militante”. Sobre este último punto, en diversos países centro y sudamericanos el tema del territorio ocupa un lugar central en las demandas ante el Estado. Christopher Loperena, estudioso de la movilización negra/garífuna hondureña, sostiene que la exigencia de tierras o territorio les permite a las comunidades negras/afrodescendientes exigir derechos territoriales, comunales y colectivos. La ausencia de esta situación en México lleva al investigador a plantearse “¿por qué no está en el centro del debate la cuestión del territorio siendo comunidades costeras con gran valor económico y turístico?”, “¿por qué el interés de las comunidades afrodescendientes se enfoca hacia la cuestión de las políticas identitarias y no a la titularidad de sus tierras y territorio?”¹⁸⁶

¹⁸⁶ Comunicación personal, 21 de julio de 2016. Por otra parte, Hooker (*Op. Cit.*) sostiene que los negros para poder exigir derechos territoriales primero deben mostrar su diferencia cultural como si fuera un pueblo étnico indígena.

Contrastando las experiencias organizativas y las demandas de los pueblos negros de México y Honduras –teniendo en consideración las distintas formaciones culturales e históricas nacionales–, en el caso del pueblo garífuna hondureño, la lucha por el territorio se apuntaló a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)¹⁸⁷. Con esta coyuntura, a nivel nacional en Honduras, se suscita un nuevo movimiento político indígena y negro. Loperena explica esta situación de la siguiente manera:

A partir de la recuperación de los postulados del EZLN es más visible la colaboración entre los diferentes pueblos –indígena y negro– para demandar colectivamente sus derechos ante el Estado [hondureño]. Primero exigiendo el reconocimiento constitucional. En Honduras hubo un movimiento por la consecución de los derechos multiculturales, las comunidades negras e indígenas exigieron el reconocimiento político de su diferencia, hicieron programas de educación bilingüe y multicultural, crearon una procuraduría de los pueblos indígenas, también se crearon otras leyes, legislación pertinente, a bien de redefinir el Estado como un Estado multicultural. Sin embargo, esos derechos no correspondían necesariamente a la seguridad en la tenencia de tierras para los pueblos indígenas y negros en Honduras (Christopher Loperena, 21 de julio de 2016).

En los casos colombiano, brasileño y hondureño, la defensa del territorio posee centralidad en las demandas de los colectivos organizados negros/afrodescendientes, de la misma manera que es una demanda en las luchas de los pueblos indígenas en la región¹⁸⁸. En el caso mexicano, para las poblaciones negras/afrodescendientes, la demanda del territorio –si acaso– representa un segundo momento en la exigencia de sus derechos colectivos, dado

¹⁸⁷ Como puede verse, el impacto de las demandas del EZLN también resonó en diversos países de Centro y Sudamérica, si bien la demanda de los pueblos indígenas y negros hondureños por derechos territoriales ya contaban con un antecedente, pero la emergencia del EZLN dotó de un mayor empuje a esta tarea.

¹⁸⁸ Se sugiere la revisión, entre otras obras, de *Tepoztlán: movimiento etnopolítico y patrimonio cultural. Una batalla victoriosa ante el poder global*, de Ana María Salazar (2014). En esta obra, la autora presenta la lucha social y política de pueblos originarios de Tepoztlán, Morelos, en defensa del territorio étnico y del medio ambiente, así como en contra del club de golf.

que primero deben mostrar su “diferencia cultural”, como si se tratase de un pueblo étnico indígena. Para ello, es imperativo entender la articulación de las demandas políticas del pueblo negro-afromexicano con las legislaciones existentes en el país, y a nivel internacional –tema que debemos recuperar para un estudio futuro–. Así, pues, Loperena asevera que

Si hablamos de legislación multicultural, las prácticas culturales y la diferencia étnica son vitales para poder acceder a derechos y reconocimiento por parte del Estado. No obstante, debemos tener en consideración que el multiculturalismo está en crisis. También, es importante considerar que la lucha territorial va mucho más allá de lo legal y los movimientos de base –los que realmente forman el movimiento social– articulan sus necesidades por el territorio en muchas otras formas (Christopher Loperena, 21 de julio de 2016).

En México se dice que la Costa Chica es “territorio predominantemente negro”, sin embargo no se reconoce desde el “punto de vista legal”. Sergio Peñaloza lo refiere someramente de la siguiente manera:

La ignorancia de los funcionarios, y de aquellos que no siendo funcionarios ignoran pues la presencia de los afromexicanos, no se puede justificar cuando dicen “bueno, en la Costa Chica viven los negros”. Desde ahí ya se está reconociendo un territorio en la práctica, pero desde el punto de vista legal, desde el punto de vista en la tenencia de la tierra, de la propiedad, no se nos ha reconocido de esa manera. Ahí también se nos violan los derechos territoriales (Sergio Peñaloza, 2 de octubre de 2015)

Por otra parte, Clemente Jesús López, anterior encargado del Despacho de la Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca, asevera que el reconocimiento constitucional federal implícitamente conlleva el reconocimiento del “derecho a la diferencia”, el derecho al territorio, y si los proyectos que se instalen en territorio afromexicanos traerán beneficios a sus poblaciones.

Ser reconocidos como grupo culturalmente diferenciado, y por lo tanto, el reconocimiento al ejercicio del derecho al territorio, a tener un territorio específico, y que el uso del suelo y de los recursos esté en manos de los afroamericanos. Con este ejercicio del derecho al territorio vengan también otros derechos colectivos, como el derecho a la consulta en todas las obras o políticas administrativas o en la legislación que afecten a esta población que habita determinado territorio. Este derecho a la consulta pasa también por conocer nuestro derecho al consentimiento previo, libre e informado. Ante toda acción gubernamental necesitamos saber de qué se trata, en qué nos beneficia o en qué nos perjudica. ¿Qué vamos a lograr si permitimos, por ejemplo, que en nuestro territorio se instalen las grandes cadenas hoteleras? Si vamos a trabajar para las grandes cadenas hoteleras o vamos a ser copartícipes de los beneficios (Clemente Jesús, 24 de julio de 2016)

Por último, Stefano Varese proyecta el anhelo que el movimiento de los pueblos negros de América Latina pueda alimentarse de las experiencias históricas y actuales de los movimientos indígenas regionales, encontrando en los segundos la “inspiración para seguir buscando la utopía y nuevas y antiguas formas del Sumac Kausay, del Buen Vivir” (Varese, 2015: 52).

3.2. Esbozo cronológico de las acciones de las organizaciones afroamericanas por el reconocimiento constitucional federal

Dada la diversidad de los debates, posturas políticas, rupturas y continuidades sucedidas en la movilización durante las últimas dos décadas, cualquier recuento unívoco de las acciones emprendidas por las organizaciones afroamericanas representa una tarea colosal, a la vez que fragmentada de la historia de esta movilización, historias de encuentros, diálogos, participación y conflictos. Empero, es necesario reconocer que no todas las manifestaciones en las que participan los miembros de las organizaciones forman parte “del movimiento”.

Asimismo, hay que destacar que las demandas que enarbolan las organizaciones no siempre son compartidas por el resto de la población a la que pertenecen. También ocurre que los que se dicen representantes, en ocasiones, hablan sólo a nombre de un sector de la comunidad o grupo. Lo que une y conjuga la acción colectiva (la movilización) son, pues, las demandas por el reconocimiento de derechos desde una posición política consciente de su identidad “étnica/racial/cultural”.

Entre los años de 1991 y 1997 comienza a vislumbrarse la “reivindicación identitaria y cultural” de las personas y comunidades de origen africano, a partir de la organización de algunos profesionistas de la zona de la Costa Chica, bajo la coordinación del sacerdote Glyn Jemmott, quien hace un llamado a conjuntar esfuerzos para visibilizar a los negros, dado que, según sus palabras, “a los negros no nos ven de noche, y de día no nos quieren ver”. Esta expresión ha generado gran impacto en muchos líderes de las organizaciones, quienes frecuentemente la retoman para ejemplificar el olvido y racismo de las instituciones y de la sociedad nacional hacia las personas, comunidades y pueblos negros/afromexicanos. En estos años, el trabajo del entonces llamado Colectivo Cultural África (hoy África A.C.) y la Casa del Pueblo de José María Morelos de Huazolotitlán, Oaxaca, se encaminó a “desarrollar una conciencia en torno a las raíces africanas y sobre la historia local”, a partir de la creación de folletos informativos sobre la historia y cultura “afromestiza” de la región. De esta forma, nace “Radio Cimarrón” en 1996.

Inicialmente con el eslogan “La voz de los afromestizos”, Radio Cimarrón surgió como parte de las actividades de la Casa del Pueblos de José María Morelos, contó con la participación de estudiantes de la Escuela Primaria “Emiliano Zapata” y de la Escuela Secundaria Técnica N° 117. En la segunda etapa contó con la colaboración de integrantes de África A.C. Vale mencionar que este proyecto radiofónico ha sido “objeto de estudio” de tesis universitarias de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México) y de la Universidad de California-Los Angeles.

A partir del año de 1997 comienza a efectuarse el Encuentro de Pueblos Negros, que a la fecha cuenta con 17 ediciones. El año de 1998 representa una impronta en el proceso de reconocimiento de las poblaciones afromexicanas, ya que se reconoce *nominativamente* a las “comunidades afroamericanas” en el artículo 16 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. De esta manera, tras casi veinte años, la movilización por el reconocimiento constitucional se ha robustecido y adquirido nuevas dinámicas. En lo que sigue, señalo algunos puntos relevantes de la lucha por el reconocimiento de la alteridad negra-afromexicana en los instrumentos jurídicos estatales y nacionales, así como algunas acciones gubernamentales y de organismos internacionales en la materia.

En el año 2004 (Serna Moreno, 2006) “se llevó” a la Cámara de Diputados una iniciativa con la que se buscaba le otorgaran el reconocimiento de etnia a la población afromexicana. Al año siguiente se trató de discutir su aprobación, la cual fue rechazada, “por su supuesto carácter racista”. Serna Moreno apunta que el problema de origen comenzó desde “cómo definir al sector de la población que se quiere proteger ya sea por las autoridades o por las instituciones”. El investigador reseña dicho proceso de discusión:

En junio de 2005 el diputado Ángel Heladio Aguirre Rivero, ex gobernador interino del estado de Guerrero (1996-1999) presentó la iniciativa que se discutió en las comisiones legislativas de Población, Gobernación y Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados. A pesar del debate que generó debido a que se ha considerado que es una iniciativa racista, para muchos de los interesados resulta necesario que se reconsidere la posibilidad de su reformulación a partir de demostrar con datos fehacientes la existencia de la población afromexicana, su distribución en el territorio y el tipo de necesidades propias de su historia de exclusión permanente en las diferentes etapas de la vida nacional que han dejado secuelas de discriminación y explotación aún en la actualidad. El proyecto de ley referido [...] se trata de un documento de cinco páginas, en el que de manera escueta se refiere como antecedente la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena aprobada en 2001. Según el Diputado Aguirre, “tenemos la obligación de plantear que se otorgue a los afromexicanos

el estatus de etnia, para que tengan la misma personalidad jurídica de las comunidades indígenas, y por consecuencia éstas puedan recibir los beneficios que desde el Congreso se instrumentan y que el gobierno federal otorga a los pueblos indígenas” (*Ibid.*, pp. 10-11).

En el año 2007, la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) presenta una lista de *Acciones del gobierno de México en la protección de las comunidades afrodescendientes en México*, informe dirigido a la ONU que buscaba exponer las acciones gubernamentales en materia de derechos humanos, principalmente en el derecho a la no discriminación. En el año 2009, del 1 al 19 de abril, se celebró el *Primer Festival Oaxaca Negra* en la ciudad de Oaxaca. El programa incluyó numerosas actividades, tales como ciclos de conferencias, mesas redondas (ambas actividades se orientaron a discutir sobre las condiciones de discriminación y exclusión producto del racismo histórico hacia los pueblos negros. Asimismo, la conferencia magistral del festival fue dictada por la reconocida historiadora Luz María Martínez Montiel), exposiciones fotográficas, música, danzas, proyecciones de documentales, cuya finalidad fue visibilizar a las poblaciones negras del estado, como parte integrante del mosaico cultural oaxaqueño y mexicano. Organizado por el Programa Universitario México Nación Multicultural de la Unam, contó con la colaboración de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma Metropolitana, e instancias gubernamentales del estado y de la ciudad de Oaxaca.

En el marco del festival, Israel Reyes Larrea, representante de Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromexicanas (África A.C.), expuso la necesidad de reconocimiento de la “raza negra” que existe en México, así como la inclusión de la variable que permita la identificación de esta parte de la población mexicana en el XIII Censo Nacional de Población y Vivienda, a efectuarse en el 2010. El argumento expuesto por Reyes Larrea es que si no hay un reconocimiento de la raza negra, legalmente no hay negros. Si el Inegi no cuenta con datos específicos para decir cuántos negros hay, al no haber números, no hay legislación para los pueblos negros, y al no haber legislación, no hay políticas públicas para estos pueblos.

En este mismo año, a fines del mes de mayo, se conformó la Red de Organizaciones de Pueblos Negros de Oaxaca y Guerrero. Las organizaciones integrantes fueron México Negro A.C., África A.C., Púrpura A.C., Ecosta Yutucuii S.S.S., y el Programa Universitario México Nación Multicultural – Unam. Cuyo eje principal fue establecer estrategias para lograr el reconocimiento constitucional y estadístico de los pueblos negros, la creación de políticas públicas. Esta red surgió por sugerencia de Heladio Reyes, presidente de Ecosta Yutucuii S.S.S. en el marco del *Foro Afromexicanos* (2007), celebrado en José María Morelos, Huazolotitlán, Oax. Dejando abierta la invitación para que otras organizaciones, institutos, académicos/as y toda persona interesada se sumara. La coordinación de la red durante el primer y único año de funcionamiento recayó en Sergio Peñaloza, presidente de México Negro A.C.

En el año 2010, el entonces diputado federal César Flores Maldonado presentó una iniciativa para que los pueblos afrodescendientes contaran con el mismo reconocimiento o estatus que las etnias mexicanas en la ley. Su argumento fue que no recibían recursos de programas sociales ni de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

La Asamblea General de la ONU proclamó el año 2011 como *Año Internacional de los Afrodescendientes*¹⁸⁹, citando la necesidad de fortalecer las medidas nacionales y la cooperación regional e internacional para asegurar que las personas afrodescendientes disfruten plenamente de los derechos económicos, culturales, sociales, civiles y políticos. El “Año” además buscó fomentar la integración de los afrodescendientes en los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales de la sociedad, y promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de su herencia y su cultura. Así, el Secretario General de la ONU dio comienzo al Año Internacional de los Afrodescendientes el 10 de diciembre de 2010, Día Internacional de los Derechos Humanos.

¹⁸⁹ Consúltese: <http://www.un.org/es/events/iypad2011/global.shtml>

El principal objetivo del “Año” fue concienciar de los retos a los que se enfrentan los y las afrodescendientes. Esperando que “el Año” promoviera discusiones que permitirían generar propuestas de soluciones para enfrentar estos retos. De esta manera, durante el 2011 se celebraron varios eventos internacionales. El 2 de marzo en Ginebra, los Estados Miembros y organismos de la sociedad civil participaron en una discusión que trató las preocupaciones sobre derechos humanos de las personas afrodescendientes durante el segmento de alto nivel del Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Esa misma semana, el 7 de marzo, también en Ginebra, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial celebró una discusión cuya finalidad fue concienciar de las causas y consecuencias de la discriminación racial contra las y los afrodescendientes, y para mostrar la diversidad de su herencia y su cultura. También en marzo, el Grupo de Trabajo de Expertos sobre Afrodescendientes discutió los modos de contextualizar el “Año Internacional”. Finalmente se convocó a un debate de *alto nivel* sobre los logros de las metas y los objetivos del “Año”, que tuvo lugar en Nueva York en el mes de septiembre durante el período ordinario de sesiones de la Asamblea General de la ONU.

En México, a pesar de los esfuerzos de organizaciones de la sociedad civil y de la celebración de algunos actos conmemorativos, seminarios y eventos culturales, no fue un año trascendente para las personas, comunidades y pueblos afrodescendientes, en tanto que persistió la ignominia por parte de las instituciones y de la ciudadanía en general. Sin embargo, para las organizaciones costachiquenses fue un año significativo ya que se logró el consenso de la autodenominación con la que se buscado el reconocimiento constitucional federal.

Uno de los resultados del Encuentro de Pueblos Negros efectuado en el mes de octubre en Charco Redondo, Tututepec, Oaxaca fue el mencionado “consenso de la autodenominación”. La reunión efectuada en octubre de 2011, en Charco Redondo, Tututepec, Oax., a la que se le dio el nombre de “Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica en movimiento por su Reconocimiento” fue una reunión histórica, ya que en ella las propias organizaciones movilizadas, y personas de las comunidades afrodescendientes, adoptaron una “posición consensada para autodenominarse como *afrodescendientes* en el

contexto de su lucha por el reconocimiento” (Quecha, 2015: 161). Esta reunión convocada por Ecosta Yutucui S.S.S., Época A.C. y México Negro A.C., tuvo como finalidad la “búsqueda del reconocimiento legal de los pueblos negros como la etnia número 16 del estado de Oaxaca”¹⁹⁰. Algunos funcionarios públicos del estado de Oaxaca y federales, en sus mensajes, manifestaron la importancia de ubicar la lucha de las comunidades afrodescendientes en el contexto internacional para superar las “políticas asistencialistas”. Asimismo, externaron la intención de un trabajo colaborativo entre instituciones gubernamentales, comunidades y organizaciones sociales, con el fin de “encontrarnos con los pueblos negros en un proceso histórico por la búsqueda de la dignidad, el desarrollo y la defensa de su identidad”. Otras opiniones vertidas se encaminaron a la atención de los “pueblos negros con respecto a programas que generen una dinámica propicia a rescatar la dignidad y la presencia de estos pueblos, en las políticas públicas que impacten en el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de los descendientes africanos”¹⁹¹.

En este foro se suscribieron nuevos acuerdos para el trabajo conjunto, acuerdos que posteriormente fueron quebrantados. Algunos integrantes de organizaciones de la sociedad civil argumentan que “la culpa se debió a agentes externos”, aludiendo con ello a un sector de la academia.

Posterior a la asamblea de Charco Redondo, Tututepec, se llevó a cabo el *Foro Estatal Capítulo Indígena y Afromexicano en la Nueva Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Guerrero*¹⁹², en Chilpancingo, Guerrero, resultado del Foro de Análisis “Los

¹⁹⁰ Adelfo Regino Montes, secretario de Asuntos Indígenas del gobierno del estado de Oaxaca, fue el encargado de inaugurar dicho encuentro, cuya duración fue del 21 al 23 de octubre de 2011. Entre los asistentes del evento, se encontraban Iván Corro Labra, representante personal del director nacional de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Xabier Abreu Sierra, director estatal de la CDI en Oaxaca, Lwandijo Mpepho, primer secretario de la Embajada de Sudáfrica en México, José Felipe Quintana Sánchez (presidente municipal de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo), Zenón Bernal Mariche (agente municipal de Charco Redondo, Tututepec), Margarita Liborio Arrazola (diputada federal), Flavio Sosa Villavicencio (diputado local de Oaxaca), Alberto Barrow, de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas, así como estudiantes de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (Uabjo) y Unam.

¹⁹¹ Cfr. <http://old.nvinoticias.com/69229-pueblos-negros-en-movimiento-por-su-reconocimiento>

¹⁹² Celebrado el 25 de octubre del 2011. Este Capítulo se “entregó” a los representantes de los poderes del estado. Entre ellos: Porfirio Camarena Castro, quien representó al gobernador constitucional del estado, a la diputada Irma Lilia Garzón Bernal, representante y presidenta de la mesa directiva del H. Congreso del

Pueblos Indígenas y Afromexicano en la Constitución”¹⁹³. La finalidad de ambos eventos fue “armonizar posiciones y conciliar iniciativas, tanto del poder legislativo, como del ejecutivo, y la visión de los pueblos” para la inclusión de los derechos sociales y culturales de los pueblos indígenas y afromexicano en la constitución local. Esta propuesta estuvo inspirada en los postulados del artículo 2º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo¹⁹⁴ (OIT) y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas¹⁹⁵. Las conclusiones de este foro fueron consagrar y elevar a rango constitucional local los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y afromexicano del estado de Guerrero, así como el lema: “Guerrero nunca más debe dar la espalda a sus pueblos indígenas, ni desterrar de la historia a los hombres y las mujeres de la tercera raíz”.

Este mismo año, se creó una instancia de atención a las comunidades afromexicanas en la estructura de la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Oaxaca, el Departamento de Atención a la Población Afrodescendiente. Clemente Jesús López¹⁹⁶, refiere en extenso el proceso de creación y designación de la titular del citado Departamento.

Para el 2011 ya se había generado un debate en las instancias de gobierno que tomaban la decisión, porque algunos planteábamos la necesidad que fuera un Departamento para la atención de la población negra. Algunas otras voces en el gobierno dijeron que no, que no era aceptable el término negro, y que, pues, había que ponerle atención a la población afromexicana, que porque la constitución de ese entonces contemplaba la posibilidad de acoger a la

Estado, y a Jesús Martínez Garnelo, magistrado presidente del Tribunal Superior de Justicia. Previamente se efectuaron cinco foros regionales y reuniones de trabajo en la SAI-Guerrero. EL objetivo era debatir respecto a las adiciones, correcciones y rectificaciones al proyecto de reforma de los derechos sociales y culturales de los cuatro pueblos indígenas y el afromexicano. Véase: <http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afromexicano-en-la-nueva-constitucion/>

¹⁹³ Efectuado en el marco de la celebración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, 8 de agosto de 2011.

¹⁹⁴ Cfr.

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

¹⁹⁵ Cfr. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

¹⁹⁶ En ese entonces Director de Participación de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos, posteriormente encargado del despacho de la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Oaxaca.

población afroamericana como población del estado. Así estaba entonces, era opcional si esta población quería adscribirse a la entidad, pues tenía los derechos plenos ¿no?, así estaba la formulación de la ley, se hablaba de agrupamientos y otras culturas, pero no tenía reconocimiento, simplemente como personas, el asumirte como oaxaqueño y como tal tenías derechos y, entonces, hubo otras voces que en ese mismo lapso empezamos a entrar en contacto con la doctora Velázquez, ella nos comentaba que había una formulación de carácter internacional que la ONU había aceptado y que era la de afrodescendientes, con esa misma orientación se le planteó al Ejecutivo [gobernador del estado de Oaxaca] el nombre definitivo, y quedó el que aprobó el titular del Ejecutivo y que es el de Departamento de Atención a las Comunidades Afrodescendientes, ése fue el nombre original que tuvo el departamento, y en ese entonces la Dirección era una Dirección de Participación y Representación Indígena, nada más. Ya con esa representación tanto la jefa del nuevo departamento, a la cual se le procesó de manera muy rápida en una consulta con las organizaciones para ver quién pudiera asumir esta representación debería cubrir algunos requisitos mínimos pero que fuera representativa de la población afroamericana. Es así como queda al frente de este departamento Isyan Reyes, hija de uno de los principales dirigentes del movimiento negro, de África A.C., que es Israel Reyes Larrea, ella queda al frente de este departamento y con este carácter, asiste conjuntamente conmigo como director y con el subsecretario de ese entonces, Zenón Bravo Arellano, ex líder del movimiento magisterial, asistimos al Encuentro [de Pueblos Negros], me parece que es el onceavo Encuentro de Pueblos Negros, que se lleva en la comunidad de El Pitahayo, en Guerrero , ahí anunciamos por primera vez que había una instancia institucional en el estado de Oaxaca para atender a la población afrodescendiente y, en ese mismo evento, planteamos la necesidad de darle cuerpo a un reconocimiento jurídico-constitucional al que el gobierno de Oaxaca se comprometía a impulsar (Clemente Jesús, 9 de septiembre de 2015).

Sin embargo, algunas organizaciones aseguraron que no hubo tal “procesamiento”, es decir, desconocieron la existencia de un consenso para la designación de Isyan Reyes como jefa del Departamento de Atención a las Comunidades Afrodescendientes, propiciando múltiples críticas a esta “imposición”. Esta situación ocasiona una fractura permanente en el trabajo en red de las organizaciones sociales. También, en ese mismo año (2011) se realizó el estudio *Diagnóstico para la identificación de las comunidades afrodescendientes*, trabajo coordinado por la CDI, publicado el año siguiente.

El 22 de abril del 2012 se presentó la publicación *Guía de Acción Pública contra la discriminación y para la promoción de igualdad e inclusión de la población afrodescendiente en México*, publicación de Conapred que expresa el proceso de políticas públicas y acciones que se deben llevar a cabo para promover, prevenir y garantizar la igualdad de oportunidades y para establecer estrategias para la inclusión de las poblaciones afrodescendientes en todos los ámbitos de la vida pública en México. Estudio comúnmente referido por académicas/os para la creación de políticas gubernamentales de atención a estas poblaciones.

El 26 de abril de 2012, José del Val, director del Pumc-Unam, dio a conocer, a través de diversos medios de comunicación nacionales y estatales¹⁹⁷, los resultados del censo de la “población negra de Oaxaca”, producto de 1, 519 encuestas aplicadas en 22 localidades del estado. Según del Val, el objetivo de esta encuesta fue que “los pueblos negros de la Costa Chica sean reconocidos constitucionalmente, y de ahí la importancia de entregar los resultados a comisiones de la Cámara de Diputados y al Inegi”. Entre los hallazgos de este censo figuraban:

“De las mil 519 encuestas aplicadas, se contabilizaron mil 924 viviendas, con un estimado de seis mil 400 habitantes afrodescendientes. Con base en los resultados, los hogares son ocupados por cuatro personas en promedio. De ellos trabajan tres, aunque sólo uno obtiene el salario mínimo. Este segmento

¹⁹⁷ Cfr. <http://www.cronicoaxaca.info/informaciongeneral/20194-urge-reconocimiento-para-pueblos-negros-de-oaxaca.html>

sobrevive por su dedicación a la pesca, al ganado y agricultura, y a que algunos logran comerciar algunos productos. Del total de los encuestados, el 58 por ciento tiene familias migrantes, el 90 por ciento de ellos en Estados Unidos, y el resto, en el interior de la república. El 18 por ciento ha sido discriminado fuera de su región, dentro del territorio nacional, es decir, ‘no creen que son mexicanos, por lo tanto, es un problema de conciencia nacional’”¹⁹⁸

El 29 de abril de 2012, la Red por el Reconocimiento Constitucional de Pueblo Negro de México emitió una carta pública dirigida a las y los candidatos a diputados federales de los diferentes partidos políticos –proceso electoral en el que también se contendía por la Presidencia de la república–, en el que fijaban su posicionamiento como movimiento encaminado al logro del reconocimiento legal tanto en la Constitución federal como en constituciones estatales y leyes secundarias: “se requiere una reforma constitucional que reconozca la existencia del pueblo negro, que al igual que los Pueblos Indígenas, forman parte constituyente de la nación”¹⁹⁹. Esta carta, ampliamente difundida en los medios de comunicación del estado de Oaxaca, fue firmada por el coordinador de la Red/RCPNM, Israel Reyes Larrea, y las organizaciones participantes: Pumc-Unam (Oaxaca), Púrpura A.C., Juliana Acevedo (Consejera Afrodescendiente/Sai), Socpinda A.C., Asociación Cultural Xquenda A.C., Los negros y sus fandangos, Radio Cimarrón A.C., Santa Quilama,

¹⁹⁸ Otras de las declaraciones fueron: “Instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), y la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) no tienen facultades para atender las demandas de la comunidad afrodescendiente, pues carece de reconocimiento legal. Por lo anterior, 46 por ciento de los encuestados pidió que se amplíen los mandatos de las instituciones para adquirir atribuciones, mientras que el 53 por ciento solicitó la creación de organismos que los atiendan. El 97 por ciento de los encuestados desea ser parte de los censos oficiales, aunque las instituciones ‘no los quieren contar, se niegan a considerar que existe una tercera raíz, y que el país es rico multiculturalmente’. La encuesta realizada por el Pumc demuestra que los afrodescendientes demandan ser reconocidos como población ‘negra’”. Consúltese: <http://mexiconegroac.blogspot.mx/2012/04/urge-reconocimiento-para-pueblos-negros.html>

¹⁹⁹ En dicha carta incluyeron el libro *De afromexicanos a Pueblo Negro*, compilado por Israel Reyes, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga, el cual –según la misma carta– “se constituye como la agenda del Pueblo Negro”, y el libro *Estudio sobre los derechos de los Pueblos negros de México* de Elia Avendaño, que contiene “dos propuestas específicas de cómo, en concreto, podría realizarse la reforma deseada”. Manifestaron, así, la consideración de dichos documentos “para que sean valorados, y de ser el caso, entren en la agenda de la discusión a propósito de las presentes campañas políticas”.

Grupo Cultural Costa Chica A.C., Las Florecitas A.C., Ébano Mujeres Artesanas Afros A.C., Cooperativa de Pescadores, A.C., y África A.C.²⁰⁰

La Secretaría de Relaciones Exteriores llevó a cabo a fines de septiembre de 2012 el Foro Nacional: Poblaciones Afrodescendientes en México. Evento que “forma parte de la política exterior” en materia de reconocimiento de las poblaciones de origen africano y la no discriminación, según señaló un funcionario de esa dependencia, y en el que también estuvo presente Alexei Autonomov, presidente del Comité sobre la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU.

En octubre del 2012, Delfina Guzmán, diputada federal por el estado de Oaxaca, del Partido de la Revolución Democrática, en un intento de cumplir con los compromisos pactados con organizaciones civiles y comunidades afroamericanas en su campaña, emite una propuesta de Iniciativa de Reforma para el logro del reconocimiento constitucional federal. En el marco del *Encuentro de la Raíz Afromexicana*, la diputada Guzmán presenta la iniciativa²⁰¹ y se compromete a impulsarla. Mientras tanto, a nivel estatal, se presentó la propuesta de *Iniciativa de Reforma a la Constitución local de Oaxaca*, iniciativa que se fue a “la congeladora”. Semanas después, el 6 de noviembre, al ver que la iniciativa “no caminaba”, la diputada Guzmán presenta un punto de acuerdo para nombrar dentro de la Cámara de Diputados una “Comisión Especial de los Pueblos Afromexicanos”, propuesta que fue desechada. Esta situación derivó que en un encuentro Chilpancingo, Guerrero, se firmara una “carta de intención” como resultado del Encuentro de la Raíz Afromexicana, la cual tampoco trascendió.

El 2 de diciembre (2012), el municipio de Santiago Tapextla, Oaxaca se declara como “municipio negro”, situación que permitió la cristalización del Día del Pueblo Negro-Afromexicano en el estado de Oaxaca, meses después. Con ello también se asienta un precedente sobre la libre autodeterminación de los pueblos afromexicanos (Diario de campo, octubre de 2015).

²⁰⁰ Cfr. http://colectivoafrica.blogspot.mx/2012_04_01_archive.html

²⁰¹ Disponible en: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2012/nov/20121106-II/Iniciativa-9.html>

A principios de mayo de 2013, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, se llevó a cabo el *Foro: Los Pueblos Afromexicanos. La lucha actual por su reconocimiento*. Entre muchas otras conclusiones, se ratificó la urgencia en la garantía que en todas las instituciones (incluyendo las educativas) se apliquen políticas necesarias para que exista el reconocimiento estadístico, cultural, del patrimonio histórico y constitucional de las poblaciones afromexicanas, “para que se pueda concretar una sociedad de derechos”.²⁰²

Previo al desarrollo del XIV Encuentro de Pueblos Negros en Lagunillas, Pinotepa Nacional, Oaxaca, se propagó el rumor que las organizaciones civiles emprenderían acciones de movilización como bloqueos de carreteras, así como “desorden público” en la región de la Costa Chica. De tal suerte, una comisión de diputados locales “se acercó para tranquilizar el supuesto zafarrancho”. Los diputados asistentes al encuentro solicitaron, pues, a los convocantes “su apoyo con el gobernador Gabino Cué Monteagudo para no generar altercados”, asegurando que “el gobernador y los diputados se comprometían a reconocer al pueblo afromexicano”. Así, en la Primera Sesión del Último Periodo Ordinario de la LXII Legislatura del Congreso local oaxaqueño, las y los diputados se propusieron “dar una resolución a la reforma constitucional local”. Asimismo, al interior de la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado se discutía la propuesta de reforma a 43 artículos en la constitución local para la consecución del reconocimiento jurídico (Néstor Ruiz, 13 de octubre de 2015).

El 4 de junio de 2013, el Congreso del estado de Oaxaca reforma el artículo 16 de la Constitución local que otorga el reconocimiento a las comunidades afromexicanas, constituyéndose como la primera entidad federativa que otorga el citado reconocimiento, la cual entró en vigor el 1 de septiembre del 2013, según su publicación en el Periódico Oficial del Gobierno del estado de Oaxaca. Esta reforma se dio en el centro de numerosos debates y con la mínima votación de aprobación requerida por parte de las y los diputados

²⁰² Cfr.

http://www.izt.uam.mx/prensa/index.php?option=com_content&view=article&id=135:007&catid=40:2013&Itemid=72

locales, ya que las y los integrantes de la fracción priísta votaron en contra. Dicho reconocimiento equiparó al pueblo afroamericano como “otra etnia en el estado”, dándole igualdad ante las leyes de Oaxaca.

Es importante destacar que en la agenda de las acciones de las organizaciones (por ejemplo, en la realización de los Encuentros de Pueblos Negros y otros foros) se incluye la ejecución de danzas afroamericanas, previa a la información alusiva a las mesas de trabajo, declaratorias, firmas de decretos e iniciativas de reformas constitucionales, estatales y nacional, esto permite robustecer la idea de las aportaciones culturales de los pueblos negros-afroamericanos a la diversidad cultural del país. Así, “la cultura”, a través de sus diversas manifestaciones, la recuperación de la memoria histórica y la tradición oral contribuyen al proceso de la lucha por el reconocimiento constitucional federal. Según Israel Reyes Larrea, presidente de África A.C., no se puede desligar el activismo político del cultural:

No podemos desligar la parte de un activismo político sin la parte cultural, porque la cultura son todos aquellos elementos que conllevan a una pertenencia, son todas aquellas acciones que permiten que el pueblo pueda cohesionarse, ahí estamos hablando de gastronomía, estamos hablando de tradición, estamos hablando de medicina tradicional, de danzas, música, corridos, oralidad, versos, bueno, todos esos aspectos y no podemos, repito, aislar esta parte cultural con este movimiento de reivindicación de activismo político, entonces yo creo que es muy importante esa paridad que se da entre la cultura y la lucha ¿no? (Israel Reyes, 18 de noviembre de 2015)

El 20 de agosto de 2013, se suscitó un “encontronazo con el gobernador” del estado de Oaxaca que se mostraba “indiferente” en relación con la publicación o veto de la reforma constitucional que reconocía a las poblaciones afroamericanas en ese estado. El hecho es narrado por el presidente de Época A.C.

Un día de manera engañosa en Santiago Tapextla las organizaciones civiles fuimos convocadas a un evento donde supuestamente el gobernador firmaría el Decreto de publicación en el Diario Oficial del estado, sin embargo, el gobernador tenía en su agenda la firma del “Día del pueblo negro-afromexicano”, que sería celebrado a partir de entonces el 19 de octubre. En este *encontronazo* el gobernador afirmó que estaba sorprendido porque también fue engañado, le llamó la atención públicamente a algunos funcionarios y solicitó que las organizaciones sociales asistieran al día siguiente a una audiencia pública en Río Grande, Tututepec. Los compañeros de México Negro (A.C.) interpelaron al gobernador de nueva cuenta, gracias a ese embate se logró que el día 30 de agosto fuera publicada la reforma constitucional y entrara en vigor el día 1 de septiembre (Néstor Ruiz, 13 de octubre de 2015)

De esta manera, el 22 de agosto del mismo año, en el municipio de Santiago Tapextla, Gabino Cué Monteagudo, Gobernador de Oaxaca, firmó dos importantes decretos. Uno de ellos promulga y publica la reforma a los artículos 16, 25, Apartado “A” fracción II, y se adiciona un segundo párrafo del Artículo 1º de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca; y el otro, instituye el día 19 de octubre como el “Día del Pueblo Negro Afromexicano de Oaxaca”, a fin de rendir homenaje a las luchas y aspiraciones de este pueblo en el marco del proceso de transición democrática y la búsqueda de una sociedad más justa, libre e igualitaria.²⁰³

Una acción considerada importante para las organizaciones de la sociedad civil fue el *Foro Nacional Afromexicano: Rumbo al Reconocimiento Constitucional como una de las Tres Raíces Culturales del País*, celebrado los días 9 y 10 de septiembre de 2013. Organizado en el Palacio Legislativo de San Lázaro, por la entonces diputada federal Teresa de Jesús Mojica Morga, dicho foro contó con la presencia de “actores claves de esta lucha”, especialistas de la academia y otros actores de las “fuerzas políticas”, entre ellos el

²⁰³ Consulta en: <http://ciudadania-express.com/2013/09/11/sai-participa-en-el-foro-para-el-reconocimiento-del-pueblo-afromexicano/>

diputado Silvano Aureoles Conejo –coordinador de la Junta de Coordinación Política de la XLII Legislatura Federal–, representantes del Poder Ejecutivo del estado de Guerrero, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas, y del Colectivo Nacional Afromexicano (Conafro), así como el entonces Secretario de Asuntos Indígenas del gobierno del estado de Oaxaca, Adelfo Regino Montes, quien aseveró en esa oportunidad:

A este respecto, si bien es cierto que en el último párrafo del artículo 2º de la Constitución Federal se establece que toda comunidad equiparable a los pueblos y comunidades indígenas tendrán en lo conducente los mismos derechos, a nuestro juicio, tratándose de estos sujetos colectivos [el Pueblo Afromexicano] se requiere de un reconocimiento explícito, integral y categórico en nuestra Carta Magna (2013)

Por su parte, la diputada Teresa Mojica Morga, posterior a la clausura del evento, expuso lo siguiente, cito en extenso:

El pueblo negro tiene, en este país, más de 500 años, y ahora los afrodescendientes, nosotros los afromexicanos, estamos pidiendo, pues, la reivindicación de nuestros derechos, y estamos pidiendo ser reconocidos constitucionalmente como una de las tres raíces culturales de nuestro país. ¿Por qué tenemos que avanzar en el reconocimiento constitucional? Todos dirán “bueno, si todos somos mexicanos no tiene que haber división, en el tema del reconocimiento”, lo que pasa es que en el tema de las políticas públicas, los proyectos productivos, las acciones afirmativas, los servicios de salud, de agua, de educación y una serie de servicios, para que puedan llegar a los pueblos afromexicanos necesitan primero ser reconocidos con plenos derechos, igual que los indígenas, ser reconocidos para que dentro de los presupuestos que asignamos aquí en la Cámara de Diputados haya asignaciones especiales para los afromexicanos. Los afromexicanos estarán inscritos en la CDI [Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas], donde ya existe un recurso importante que apoya a la población indígena y que apoya a las

diferentes etnias, pero siendo la población negra una de las etnias más importantes o una de las raíces más importantes de México, primero hay que reconocerla constitucionalmente, y estamos trabajando ya desde los diputados federales, desde los académicos, desde los juristas, desde los gobiernos locales, y desde las diferentes instancias con organizaciones sociales, para construir una iniciativa o una reforma constitucional que pueda ser consensada con las diferentes fuerzas políticas, y sea una iniciativa o una reforma constitucional que cuando la presentemos sea una presentación exitosa. Este proceso lo vamos a construir desde abajo hacia arriba, porque es muy importante que las políticas públicas que se asignen a la población negra sean lo más analizadas, lo más consensadas posibles, incluso estudiando la vocación local de las localidades para que puedan ser un éxito. La población negra de México ha dado grandes aportaciones a nuestro país, todos conocemos quién es Vicente Guerrero Saldaña, quien fue Presidente de este país. Todos conocemos quién fue José María Morelos y Pavón, Siervo de la Nación, quien obviamente es tutor de los *Sentimientos de la Nación*²⁰⁴, mismos que cumplimos este año [2013] el bicentenario de su existencia. Por eso vamos a buscar la reivindicación, primero constitucional, luego social. Tenemos que trabajar con el gobierno federal para que hagamos campañas de visibilización y visualización [sic] del pueblo negro de México, vamos a trabajar con el Inegi para que se haga el censo donde se pregunte a la población si es afrodescendiente, si es afromexicano, y podamos conocer la población afromexicana que tenemos en el país, esto es muy importante, es importante saber cuántos somos, dónde estamos, qué hacemos y qué queremos hacer en el futuro” (Mojica Morga, 10 de septiembre de 2013)²⁰⁵.

A fines del mes de septiembre del año 2013, la diputada perredista Leticia Álvarez Martínez, presentó un *Punto de Acuerdo* para exhortar al gobernador Gabino Cué a publicar

²⁰⁴ Cfr. <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1813.pdf>

²⁰⁵ Grabación de audio. Es preciso mencionar que Teresa Mojica Morga, en el desempeño de sus funciones como diputada federal presentó dos iniciativas de reforma constitucional para el reconocimiento del Pueblo Afromexicano. Consúltese: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2013/oct/20131002-V/Iniciativa-2.html>

la reforma constitucional que reconoce a los pueblos afroamericanos en el Periódico Oficial del Gobierno del estado de Oaxaca. Álvarez Martínez expresó que se trataba de un “acto de justicia mínimo como el que hicimos a favor del pueblo afroamericano, no puede quedar sujeto a olvidos, negligencias o emociones individuales; además de que esto no abona en nada en el estado de derecho, ni en la relación de respeto y equilibrio que deben tener los Poderes entre sí”. Ello a propósito de la aprobación de la reforma constitucional (Decreto Número 403), el 4 de junio del mismo año en la LXI Legislatura local²⁰⁶.

El logro del reconocimiento constitucional del pueblo afroamericano en el estado de Oaxaca no requirió de un “proceso formal de consulta”, dado que el dictamen de reforma fue producto de un proceso consultivo generado por el mismo pueblo afroamericano, que demandó su reconocimiento como integrante de las 16 etnias reconocidas en el estado. Este Punto de Acuerdo se solicitó en relación a que el citado Decreto fue aprobado “sin observaciones” (y tampoco fue vetado por el Ejecutivo estatal), por lo que conforme al artículo 53 fracción II de la Constitución particular del estado, era procedente que el gobernador promulgara y publicara inmediatamente tal Decreto en el mencionado Periódico (Néstor Ruiz, 13 de octubre de 2015).

En el año 2014 se multiplicaron los foros y eventos de las organizaciones sociales para demandar el reconocimiento constitucional. En marzo de 2014 el senador priísta René Juárez Cisneros presentó una iniciativa de reformas a las leyes de la CDI y de las entidades paraestatales para otorgar reconocimiento jurídico a esta población como integrante de la nación mexicana, la cual adolece de una “altísima marginación, además que se encuentra fuera de programas sociales, educativos, de salud y productivos, así como está inmersa en la discriminación por el color de su piel”. Juárez Cisneros, ex gobernador del estado de Guerrero, y quien se reconoce como “afromestizo”, mencionó en repetidas ocasiones que el reconocimiento era “urgente... para saldar esa deuda histórica del Estado y gobierno mexicanos”. Sin embargo, esta iniciativa se fue “a la congeladora”. Este mismo año se logró el reconocimiento constitucional de las comunidades afroamericanas en el estado de

²⁰⁶ Los representantes de los partidos políticos votaron a favor esta iniciativa de reforma, con excepción de los integrantes de la fracción del Partido Revolucionario Institucional.

Guerrero, así como la creación de la Subsecretaría para el Desarrollo del Pueblo Afromexicano, adscrita a la Secretaría de Asuntos Indígenas de esa entidad. En el 2015 se reformó el nombre de esta dependencia a Secretaría de Asuntos Indígenas y Comunidades Afromexicanas (Saica), (Bulmaro García Zabaleta, 20 de noviembre de 2015).

La inclusión de las preguntas “¿cuántos son? y ¿dónde están?” en el Intercenso efectuado por Inegi, en marzo de 2015 –aunque los resultados se dieron a conocer hasta la primera semana del mes de diciembre–, es otra de las acciones de la movilización negra/afrodescendiente en México. Este es considerado como un verdadero logro de las organizaciones, los líderes de las organizaciones señalan que desde el año 2007 se establecieron los primeros debates con este instituto, y especialmente durante el año de 2014 se establecieron numerosos debates entre este instituto, organizaciones, académicas, y algunas instancias como el Conapred y la Cndh. El “anhelo” de las organizaciones fue que los resultados de esta encuesta deriven, mínimamente, en el diseño de políticas gubernamentales/públicas específicas para esta población (Israel Reyes, 18 de noviembre de 2015).

Abel Villanueva, integrante de México Negro y senador juvenil afromexicano, planteó en el Parlamento Juvenil de México (a fines de agosto del año 2015) la necesidad del reconocimiento constitucional federal. Asimismo, en la convocatoria del mismo Parlamento “¿cuál sería la primera acción que emprenderías si hoy asumieras la Presidencia de la República?”, Villanueva señalaba que sería “saldar la deuda histórica que el Estado mexicano tiene para con sus pueblos originarios”, entre ellos el afromexicano. También este joven cuijleño ha puntualizado que el aspecto medular de la movilización es la reivindicación étnica y política de las poblaciones afromexicanas y su reconocimiento constitucional federal:

El movimiento es por una reivindicación política en materia jurídica, constitucional, con el reconocimiento esperamos que se nos vuelva sujetos de derecho, de derechos colectivos, que la Constitución otorga pero [...] no se trata de decir que “estamos construyendo nuestra identidad”, sino que vamos

redescubriendo nuestra identidad y reclamamos derechos como afromexicanos
(Abel Villanueva, 9 de septiembre de 2015)

Un punto que merece especial atención analítica son los compromisos internacionales signados por el Estado mexicano como el *Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024*, aprobado en el año 2013 en los resolutivos de la ONU, y entrado en vigor el 1 de enero del año 2015. Fue hasta el 20 de agosto en una reunión convocada por el Conapred y el Inah que, después del acalorado debate entre las organizaciones y posterior a las exposiciones de representantes de instituciones públicas nacionales y del extranjero, se emitió una declaratoria –anterior a esta ninguna asociación civil se manifestó por dicha promulgación–. Israel Reyes (África A.C.) expuso que el silencio de la asociación civil que preside, así como a nombre de la Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México, de la siguiente forma:

Nosotros no estamos sujetos a mandatos internacionales, nosotros lo que nos interesa y nos motiva son los pronunciamientos que hacemos desde nuestra acción, desde nuestro trabajo. En el caso de África para empezar nosotros no estamos por el término afrodescendiente, nosotros estamos por resignificar el término negro, darle sentido al término negro. Hemos decidido no participar en eventos donde no se resignifique o valore el término negro, en donde se disfrace el término negro por afrodescendiente. Por muy bonita que sea la acción África [A.C.] no va a participar en ningún evento de esa naturaleza y no hubo ningún posicionamiento porque, repito, como Red esto obedece más a otro tipo de política, a una política exterior que tiene que ver con muchas cosas menos con salvaguardar las garantías del pueblo negro, no representa para nosotros, en el caso para África [A.C.], gran relevancia esto del Decenio si no hay primero en nuestro país un reconocimiento constitucional. ¿De qué sirve que estemos pugnando o erigiendo documentos por una declaratoria del Decenio Internacional del Pueblo Afrodescendiente si en México el pueblo negro es discriminado, negado, vejado, criminalizado?, ¿cuál es la razón?, no tiene sentido. Para nosotros no es importante un evento internacional [...], para

nosotros lo importante es nuestro país y que desde aquí se generen las condiciones ¿De qué sirve traer expertos de Brasil, de Venezuela, si no abona esto al reconocimiento? Si nada más es para escuchar lo que ellos han hecho, eso yo lo puedo hacer buscando en internet, para mí no tiene sentido ¿no? [...] En 2011 la ONU declaró Año Internacional del Pueblo Negro, del pueblo afrodescendiente, a ver, ¿qué pasó? Nada. Va a pasar 10 años y te aseguro que no va a ver nada, entonces si como México tuviéramos el reconocimiento constitucional, el Estado estuviera obligado a hacer un sinnúmero de cosas (Israel Reyes, noviembre 2015)

En el año 2016, un hecho muy comentado entre los líderes de las organizaciones afromexicanas, fue el pronunciamiento de las autoridades de 26 municipios zapotecos y chinantecos que conforman la Unión Liberal de Ayuntamientos de la Sierra Juárez del estado de Oaxaca. Estos difundieron una carta en la que calificaron como una “burla” la celebración de numerosos foros de consulta (efectuados en el año 2012) para que finalmente la iniciativa de reforma constitucional que reconoce los derechos de los pueblos indígenas y afromexicano en la entidad no se aprobara. Los líderes indígenas hablaron en nombre no sólo de sus pueblos, sino de todos los grupos étnicos, incluido el pueblo afro-oaxaqueño (Diario de campo, febrero de 2016).

Otro punto importante de este año fue la presentación de una nueva iniciativa de reforma constitucional, elaborada por cuatro diputadas del Partido Revolucionario Institucional. A decir de los líderes de las organizaciones desconocen el contenido de esta iniciativa, ya que en su formulación no se tomaron en cuenta a las comunidades y organizaciones de la Costa Chica, y según saben, las diputadas priístas conjuntaron las propuestas de las ex diputadas Guzmán y Mojica, y desconocen los “verdaderos” intereses de las comunidades afromexicanas (Diario de campo, mayo de 2016).

Para la elaboración de iniciativas de reforma, de acuerdo con Serna Moreno (*Op. Cit.*) es importante tomar en cuenta democráticamente la opinión de los directamente interesados (personas, comunidades y pueblos negros-afromexicanos), los defectos de las

formulaciones que pueden convertirlas en posturas racialistas, deben de ser señaladas por quienes manejan científicamente los conocimientos respectivos y los argumentos con los elementos en que se fundamentan, para discutir con ellos y convencerlos sin tener que acudir a la imposición de un punto de vista ajeno a las comunidades de afroamericanos. Este investigador considera que debe seguir investigándose y consultar a la población afroamericana acerca de cómo ven estas propuestas, dándoselas a conocer, primero, con una serie de explicaciones que permitan su comprensión cabal. No obstante, si bien coincido con Serna Moreno, debemos enfatizar que las iniciativas deben emanar de las personas, comunidades y pueblos afroamericanos, con el acompañamiento y expertise de la comunidad antropológica y de la disciplina histórica (y no de esta o de los y las legisladoras), pero no dejando que esta imponga categorías, conceptos, que resulten ininteligibles a las y los interesados.²⁰⁷.

Por último, es preciso asentar que las y los dirigentes de las organizaciones sociales afroamericanas anhelan que el reconocimiento constitucional federal sea otorgado de manera inmediata. Para conseguir este resultado estiman que se debe lograr la conjunción de esfuerzos de las diversas “fuerzas políticas”: gobiernos, instituciones, legisladores/as, comunidades, academia y organizaciones civiles. Haciendo especial énfasis en la alianza colaborativa entre estas últimas, coincidentemente opinan que la función de la academia, entre otras, es dar acompañamiento a la movilización. Dicho acompañamiento deberá “reciprocarse” a las comunidades lo investigado, asimismo exigen responsabilidad para “agenciar” a los sujetos de estudio (Diario de campo, septiembre-noviembre de 2015).

3.3. Un recuento de los Encuentros de Pueblos Negros de 1997 a 2015

En México, la movilización por el reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes/negras se ha manifestado de formas muy diversas. Entre ellas destacan 17 ediciones de los Encuentros de Pueblos Negros (hasta el año 2016). Estos encuentros son iniciativas por dar forma a un proyecto de reconocimiento y reivindicación identitaria

²⁰⁷ Es decir, no permitiendo que la comunidad académica contribuya a la “colonialidad del poder, del saber y del ser”. Cfr., por ejemplo, Garzón López (2013).

de las poblaciones afroamericanas, trabajo emprendido por la organización México Negro A.C., en el que participan las comunidades costachiquenses, diversas organizaciones civiles, academia, funcionariado público, legisladoras y legisladores de los estados de Guerrero y Oaxaca, personas nacionales y extranjeras interesadas en las problemáticas de estas poblaciones y, más recientemente, asociaciones civiles de los estados de Veracruz y Coahuila.

La falta de sistematización de la información generada en cada uno de los encuentros, muchos de ellos –especialmente los primeros– sin registros, o bien que disponen sólo de un pequeño acervo fotográfico y de “apuntes” emanados en estos foros, complican la reconstrucción de los eventos. De ahí la dificultad de dar cuenta de la complejidad de la genealogía de los encuentros. Por lo tanto, lo que a continuación se expone es sólo “una versión de los hechos”.

Primer Encuentro de Pueblos Negros

Denominado como *Primer Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, se llevó a cabo los días 14, 15 y 16 de marzo de 1997 en El Ciruelo²⁰⁸, Pinotepa Nacional, Oaxaca²⁰⁹. Los preparativos para este evento comenzaron en 1996 por convocatoria y “motivación” del sacerdote trinitense Glyn Jemmott, vecindado en esta localidad desde 1984 (Vaugh, 2004: 90), quien contaba con experiencia de “luchas negras” de y en otros países.

El carácter de “encuentro” surgió de la idea de construcción colectiva de un espacio que congregara a las distintas comunidades de la zona –en oposición a otras formas que remitirían a la organización más jerárquica y menos participativa de las comunidades–, para la reflexión sobre las problemáticas que las aquejaban (mismas problemáticas que aquejan a las comunidades hasta el día de hoy). Según Vaughn (2004), el tema explícito del evento – el primero de su tipo en México–, “era la discusión entre los afroamericanos de la Costa

²⁰⁸ Sobre el contexto geográfico, la historia y los procesos sociales particulares de esta localidad, consúltese Correa Angulo (2013). Véase también <http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-ciruelo-25/>

²⁰⁹ En el cartel del evento se refirió que se llevaría a cabo “en la zona costera de Oaxaca”.

Chica en torno a su propia identidad racial y herencia” (*Ídem.*). De esta manera, se instauraron mesas de trabajo en las que se discutieron ampliamente los saberes comunitarios de las y los pobladores de las diversas localidades asistentes sobre sus orígenes, es decir, la historia oral sobre la presencia de las personas de herencia africana en la región costachiquense. Al respecto, Sergio Peñaloza evoca que:

La gran mayoría de las personas permanecía callada, los comentarios más puntuales siempre partían de la historia del barco, de que un barco encalló, se varó, en algunos puntos [de la zona]: Punta Maldonado, Puerto Minizo, Santo Domingo Callejón de Rómulo. Se atribuye propiamente la presencia de la población negra en esta región litoral del Pacífico a esa historia del barco. Algunas preguntas puntuales en una de las mesas [fueron]: *¿conoces tus orígenes?, ¿sabes quiénes fueron tus abuelos?*, pero por los abuelos no se referían a los consanguíneos, sino a los *abuelos étnicos, culturales*, propiamente dichos *¿verdad?* Recuerdo que el Padre Glyn tomó la palabra y decía “es que tu tata, tu nana, tu abuelo, tu abuela, llegaron en un barco...” y todo eso, queriendo explicar para dar una orientación de la discusión que se iba a dar, entonces eso se refería a los ancestros africanos, y se parte que en la historia oral no se tiene la certeza de nuestros orígenes y hasta la actualidad se sigue manteniendo esa situación (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

La cuestión sobre los orígenes de la población “afro” en la zona ha sido un tema recurrente en los encuentros sucesivos. En dicha cuestión, las y los académicos, presentes desde este primer encuentro, han aportado datos significativos sobre la materia. Desde la perspectiva de Sergio Peñaloza, el objetivo principal de este encuentro era convocar a las personas de las comunidades afromexicanas para reflexionar sobre sus condiciones de vida y promover la acción colectiva para revertir las desigualdades imperantes, además del fortalecimiento de su identidad cultural.

El llamado a realizar el Primer Encuentro de Pueblos Negros era el llamado a organizar a las comunidades afromexicanas a luchar por mejores condiciones

de vida, a luchar por fortalecer nuestra cultura, nuestras tradiciones y a reforzar nuestra identidad (Sergio Peñaloza, 16 de noviembre de 2015)

Si bien en un principio los organizadores de este evento no contaban con claridad en los propósitos de esta convocatoria, ya que su principal preocupación consistía en “hacer trabajo cultural”²¹⁰, las discusiones fueron fructíferas por varias razones. Vaughn (2004) destaca entre ellas que fue la primera vez que las y los afrodescendientes de la Costa Chica se reunían para discutir y valorar su propia cultura, asimismo también fue el primer esfuerzo por unir a los y las afromexicanas de varios pueblos, reuniéndoles en un contexto cultural y étnico compartido. Este autor señala que, de esta manera, “disminuyeron las diferencias entre los pueblos y los estados como fue el caso de Guerrero y Oaxaca”, además anota:

[...] uno de los logros más importantes del primer Encuentro, y también de los siguientes, fue la reivindicación de la negritud. Su nombre, Encuentro de Pueblos Negros, se difundió en carteles, estandartes y volantes en los varios pueblos de la región. [...] La misma frase, Pueblos Negros, fue un acto contestatario frente a la costumbre dominante de negar la negritud (Vaughn, 2004: 91).

Antes del desarrollo de las mesas de trabajo, se realizó una misa por invitación del párroco Glyn Jemmott y del comité organizador allegado a las parroquias en las que Jemmott realizaba sus actividades. Dicha situación ocasionó algunas críticas orientadas a la idea de separar la cuestión religiosa del trabajo de concientización histórica y “étnico-racial” de las poblaciones afromexicanas de la zona.

En este primer encuentro no se redactó una declaratoria o documento que incluyera las conclusiones de las mesas de trabajo, o bien un escrito en el que se plasmaran resoluciones de exigencia a las autoridades gubernamentales municipales, estatales o federales, respecto

²¹⁰ Sergio Peñaloza refiere que el “trabajo cultural” promovido desde el colectivo de profesionistas encargados de llevar a cabo el evento era encaminado al “rescate” de danzas, tradiciones, y otros aspectos relativos al folclor afromexicano.

a la atención de las problemáticas enunciadas en dichas mesas. Tampoco se disponen de archivos para la reconstrucción de las memorias del evento²¹¹. No obstante, como se aprecia, uno de los principales legados de este encuentro radicó en el esfuerzo por reunir a las comunidades costachiquenses y discutir públicamente sus necesidades más apremiantes. Asimismo, este evento es trascendente por ser el prolegómeno de un “sueño”²¹² por la visibilización social de las comunidades afroamericanas. Siete meses después de la realización del primer encuentro, el huracán Paulina asoló crudamente la zona costera de Oaxaca y Guerrero.

El huracán Paulina

El huracán Paulina fue una amenaza física que tocó tierra en el sur de México a principios de octubre de 1997, y es considerado como uno de los desastres naturales más devastadores en la historia del país. Las inundaciones, crecientes de los ríos y deslaves afectaron severamente la región de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, ocasionando numerosas muertes, personas desaparecidas y damnificadas, así como múltiples daños materiales²¹³. No obstante, este fenómeno natural promovió la asistencia humanitaria desde diversas latitudes, pero también entre los y las habitantes de las comunidades afectadas y los colectivos de la sociedad civil. Así, la ayuda en esta situación de emergencia se constituye como la primera experiencia de “compromiso social” de un colectivo social afroamericano, que aceleró su constitución legal para poder gestionar recursos para la compra de víveres, ropa, medicamentos, herramientas de trabajo para el campo y la pesca, entre otros, recursos destinados al apoyo de las familias damnificadas por el huracán. De esta manera nació *México Negro A.C.*, primera asociación civil afroamericana interesada en el desarrollo comunitario de las poblaciones de herencia africana, así como en el reclamo de sus derechos como pueblos. Dentro de la dinámica social de las organizaciones y comunidades

²¹¹ Al respecto Sergio Peñaloza apunta: “Nunca hemos tenido un lugar donde guardar los archivos, todos los tenía el padre Glyn, pero las cuestiones de los encuentros pues no se le quedaban a él, se le quedaban a una persona, a otra persona, realmente estamos tratando de reconstruir esa memoria histórica” (Sergio Peñaloza, 16 de noviembre de 2015)

²¹² Tal y como lo refiere Sergio Peñaloza: “hacer el encuentro era nuestro sueño” (16 de noviembre de 2015)

²¹³ Consúltese, entre otros: <http://www.foroambiental.com.mx/a-18-anos-del-huracan-paulina-seguimos-sin-respetar-a-la-naturaleza/>

que buscan su reconocimiento, México Negro A.C. es el parteaguas de la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afrodescendientes en México (Lara, 2010; Masferrer, 2014; Ruiz, 2014; Vinson III y Vaughn, 2004).

Sergio Peñaloza, presidente de México Negro A.C., rememora:

Cuando nosotros surgimos como asociación civil, la primera experiencia que nos ayudó a recorrer la cortina, que teníamos un compromiso social fue el huracán Paulina, cuando nos vimos en la necesidad de apoyar a nuestros hermanos o compañeros de comunidades afromexicanas que habían sido víctimas de ese huracán, así, muy feamente, sí, y que no nos encontrábamos en la posición o que no teníamos la capacidad de poder gestionar ante algunas fundaciones o ante las dependencias de gobierno materiales necesarios para ese momento como herramientas de trabajo para el campo, como ropa, víveres, medicamentos, porque el primer obstáculo era que no estábamos constituidos legalmente (Sergio Peñaloza, 16 de noviembre de 2015)

Segundo Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero

Efectuado en San José Estancia Grande²¹⁴, Oaxaca, del 13 al 15 de marzo de 1998. El criterio para la realización de este encuentro en el mes de marzo fue decidido con la finalidad de que no coincidiera con la celebración de la Semana Santa. Sergio Peñaloza señala los motivos:

²¹⁴ Para mayores datos sobre este municipio, véase:
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20168a.html>

Tenía que ser en el mes de marzo, pero el criterio era que no empalmara con la Semana santa. Una, pues es una festividad en la que llega mucho turismo, y que no se iba a hacer visible el encuentro por otras actividades de la iglesia; y otra, porque el mismo dirigente era sacerdote, y obvio estaba más ocupado en las cuestiones de la iglesia que para ocuparse del encuentro, entonces esos dos elementos se pensaron para que fuera así (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Los ejes de la discusión fueron los mismos que en el encuentro anterior: discusiones sobre el “origen” y las problemáticas sociales que afectan a las personas y comunidades afroamericanas, entre ellas, la desigualdad, el racismo y la invisibilización de su participación en la vida pública nacional.

Asimismo, se introdujeron las danzas como una forma de profundizar la reflexión de la historia de las comunidades y de las problemáticas sociales, así como para otorgarle su “justa dimensión” en el fortalecimiento de la cultura propia. Posterior a la realización del evento México Negro se constituyó legalmente como asociación civil el 17 de abril del mismo año.

En este segundo encuentro también se contó con la participación de académicos extranjeros. No obstante, no se cuenta con información sobre el número de asistentes, las localidades de las que procedían, tampoco se explicitaron los objetivos desde la convocatoria del evento. De igual manera no hay registros sobre las conclusiones de las mesas de trabajo, resoluciones en plenaria u otros.

Tercer Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca

Llevado a cabo en el municipio de Cuajinicuilapa²¹⁵, Guerrero en 1999. Este encuentro tuvo una duración de cinco días, del 10 al 14 de marzo. Considerado por el actual presidente de México Negro A.C. como uno de los encuentros con menos asistentes, pero

²¹⁵ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12023a.html>

uno de los más fructíferos, ya que contó con la participación de una numerosa delegación de académicos estadounidenses provenientes principalmente del estado de Michigan.

Así, un logro de este encuentro fue el establecimiento de contactos y convenios de colaboración entre universidades estadounidenses y México Negro A.C. Posterior a la celebración del evento una representación de académicos realizó visitas a las localidades de la zona con el objetivo de realizar diagnósticos comunitarios que servirían como base para la gestión de recursos y la consecuente operación de proyectos productivos conducentes al desarrollo social y económico de las comunidades afromexicanas. Sin embargo, esta tarea no se materializó. Sergio Peñaloza describe esta situación:

Los norteamericanos no eran compatibles con nosotros en la manera de pensar y de actuar. Ellos imponían cosas, se notaba que no estaban muy cómodos, también querían encontrar cosas iguales a allá, a [Estados Unidos de] Norteamérica, y luego el mismo grupo con el que establecimos esa relación se dividió, y empezó a haber jaloneos entre ellos y unos querían que nos fuéramos con ellos, y los otros que con ellos, y también eso vino a dar fin, pues, a esa relación (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Este encuentro se financió no sólo con donaciones de comerciantes de la zona, también se realizó una colecta de víveres, destinados a la elaboración de los alimentos ofrecidos durante los días en que se llevaron a cabo las actividades.

Cuatro Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero

Programado para efectuarse del 22 al 26 de marzo del 2000 en la agencia municipal de Collantes²¹⁶, Pinotepa Nacional, Oaxaca. Este encuentro tuvo una duración de dos días, es considerado como uno de los encuentros menos fecundos, ya que no se consiguió el “producto esperado”. Sergio Peñaloza lo refiere así:

²¹⁶ Véase: <http://mexico.pueblosamerica.com/i/collantes/>

Al segundo día estábamos casi terminando el encuentro, el resto [de los días programados] ya no se dio porque no había gente para continuarlo, se nos salió un poco de las manos. No se trató la temática adecuada, no se tuvo el producto que esperábamos, por primera ocasión se hizo una subsede, donde Collantes era la sede, y la subsede era Cerro de la Esperanza, El Chivo, y pues se convirtió en una pachanga esa subsede. No fue propiamente un trabajo de reflexión, y terminamos antes del encuentro, sin producto y sin nada. Fue uno de los encuentros menos productivos, más malos pues, de los que yo considero (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Quinto Encuentro de Pueblos Negros de Oaxaca y Guerrero

Previamente a la realización de la quinta edición del Encuentro de Pueblos Negros, México Negro A.C. estableció contacto con Afroamerica XXI²¹⁷, organización estadounidense que financió parcialmente el evento, que se celebró del 22 al 25 de marzo de 2001 en Santiago Tapextla²¹⁸, Oaxaca. Sin embargo, la relación con este organismo internacional estuvo signada por conflictos latentes durante la realización del encuentro. Sergio Peñaloza refiere detalladamente esta situación:

Llegó el presidente de la asociación [Afroamerica XXI] y también nos quiso manipular –como los académicos del encuentro en Cuajinicuilapa–, cuestionó fuertemente la presencia de los “no afro”, incluso teníamos a una compañera que es [integrante de] México Negro, pero es más mestiza e indígena, ella también fue fundadora, y estuvo trabajando en la ciudad de Oaxaca, pero por el tiempo que estuvo viviendo por acá en la costa tenía ese sentido de pertenencia, a tal grado que ella sigue siendo México Negro, pero no de manera regular. Entonces dijo [el presidente de Afroamerica XXI] que fuéramos y le

²¹⁷ Conformada por una alianza de organizaciones civiles que desde 1996 realizan actividades que promueven el mejoramiento de las poblaciones afrodescendientes a partir del conocimiento de sus derechos humanos hasta la promoción de condiciones de vida dignas. Véase: <http://afroamerica21.com/>. Nota: el nombre de la organización originalmente en inglés no lleva acento.

²¹⁸ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20485a.html>

quitáramos el micrófono y que corriéramos a todos esos que no eran negros, que no eran afrodescendientes, y que les dijéramos que no tenían nada que estar ahí haciendo porque ese evento era de afrodescendientes. Tanto el padre Glyn como yo les dijimos que nosotros estábamos combatiendo la discriminación y la exclusión, y que nosotros no íbamos a caer en la práctica que queríamos combatir, y que si él por el dinero que nos había dado se sentía con autoridad que lo hiciera él ¿verdad?, pero que nosotros no lo íbamos a hacer. Recuerdo que hasta nos amenazó, porque nos decía que le regresáramos el dinero que nos había dado, pero pues el dinero estaba gastado. Entonces hasta nos amenazó de ponernos una demanda ante autoridades mexicanas para que le regresáramos el dinero, y le dijimos que pues lo hiciera, que nosotros habíamos gastado el dinero en el evento y que se lo podíamos comprobar. Una de las pruebas era que lo hospedamos a él en un hotel con el dinero que nos dio, y a las dos personas que nos mandó de su organización, una de Ecuador y una de Perú, que también les dimos hospedaje y alimentación, que fue parte de lo que nos dieron ellos, y que lo demás estaba invertido en las actividades (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Por primera vez este espacio de diálogo (inter)comunitario contó con un lema: “Pariente-pariente”²¹⁹. Con este lema, el comité organizador del evento pretendió dotar de sentido de pertenencia a las y los afromexicanos de “una gran familia”.

Sexto Encuentro de Pueblos Negros

Por primera ocasión el evento anual no fue nombrado como un encuentro de pueblos negros “de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero” (o de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca), simplemente como “Encuentro de Pueblos Negros”, nombre con el que actualmente se le

²¹⁹ Según Israel Reyes Larrea, ex integrante de México Negro A.C. y actual presidente de África A.C., el sacerdote Glyn Jemmott propuso que “Pariente a pariente” fuera el nombre de la organización que desde 1998 se conoce como México Negro A.C. (Israel Reyes, 18 de noviembre de 2015).

conoce²²⁰. El encuentro se llevó a cabo en San Nicolás (de Tolentino)²²¹, agencia municipal de Cuajinicuilapa, Guerrero, del 14 al 17 de marzo de 2002. El lema del evento fue: “Juntos para recordar, juntos para celebrar y juntos para avanzar”.

Si bien no se cuenta con datos aproximados del número de asistentes a esta reunión, Sergio Peñaloza valora que se contó con “buena presencia, más que de las comunidades, gente de fuera de las comunidades afro, de otras entidades de la República” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015). Los ejes de discusión continuaron siendo los mismos desde el primer encuentro: orígenes de la presencia de las poblaciones de origen africano en la región costachiquense, el “reforzamiento de la identidad” y las problemáticas de las y los afromexicanos.

Séptimo Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero

Realizado el 20, 21 y 22 de marzo de 2003 en Santo Domingo Armenta²²², Oaxaca. En algunos registros del comité organizador se considera un día más de actividades, es decir, hasta el 23 de marzo. Sobre este evento, Sergio Peñaloza apunta:

“Considero que fue un encuentro muy malo, porque se tuvo que juntar con otro evento realizado por las escuelas del municipio, de ahí que no fue [fuera] muy productivo” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Con escasa participación de las y los habitantes de la localidad, el encuentro tuvo que incorporarse al festejo de la “Reina de la primavera”, además que no contó con la logística adecuada para su desarrollo, tal como lo apunta Sergio Peñaloza:

²²⁰ De acuerdo a Sergio Peñaloza, “se imponía mucho la idea del padre Glyn, porque como él era quien conseguía quién hiciera el cartel, él conseguía el que lo diseñaba, el que lo financiaba, y bueno, era casi la voz del padre Glyn, y además que lo dejábamos solo también nosotros –lo que pasa conmigo en ocasiones–, lo dejábamos solo, sí” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015).

²²¹ Véase: <http://mexico.pueblosamerica.com/i/san-nicolas-52/>

²²² <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20507a.html>;
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/santo-domingo-armenta/>

Los eventos se juntaron en la cancha, y, pues, no se tuvo una reflexión profunda de lo que nosotros queríamos. Además que el presidente municipal pues sí estuvo un rato, pero no apoyó bien para juntar a la gente, las sillas, los muebles, todas esas cosas, entonces fue otro de los encuentros que –para mi gusto– no han sido satisfactorios, porque no ha habido un producto muy bueno (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

No obstante, uno de los logros de esta reunión fue la organización y creación de una caja de ahorro local en Santiago Tapextla que hasta el día de hoy funciona exitosamente.

*Octavo Encuentro de Pueblos Negros de Guerrero y Oaxaca, México*²²³

Celebrado del 11 al 14 de marzo de 2004 en Huehuetán²²⁴, agencia municipal de Azoyú, Guerrero. De igual manera que en las siete ediciones anteriores del encuentro los temas trabajados fueron: identidad, historia, y las problemáticas del desarrollo comunitario y regional.

Peñaloza considera que este evento fue “numeroso, bueno, y también productivo”. Asimismo, destaca el papel del párroco Glyn Jemmott en la gestión de recursos desde la primera edición de los encuentros, especialmente para la realización de actividades posteriores al encuentro, entre ellas los talleres itinerantes de pintura convocados y ejecutados por el Taller Cultural El Cimarrón, “brazo cultural de México Negro” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Noveno Encuentro de Pueblos Negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca

²²³ En el cartel del evento se observa que se le adiciona la palabra “México”. La inclusión de “México” refiere a la vinculación de la zona como integrante del territorio nacional.

²²⁴ Consúltese: <http://mexico.pueblosamerica.com/i/huehuetan-2/>;
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12013a.html>

Realizado del 10 al 13 de marzo de 2005 en Corralero²²⁵, Pinotepa Nacional, Oaxaca. El lema de este encuentro fue “Construyamos juntos el futuro”.

La presencia de investigadores y estudiosas estadounidenses fue numerosa en este encuentro. Una de ellas, practicante de la fe musulmana, solicitó un espacio para dar a conocer la religión del Islam, ampliamente difundida en el continente africano y con millones de adeptos en Estados Unidos.

Si bien desde la primera edición se implementaron talleres que buscaban generar el desarrollo económico de las comunidades, en esta novena reunión concluyeron estas actividades. Así, en el encuentro en Corralero se impartieron talleres de capacitación de tabicón, cemento, cría de ganado menor (cabras, marranos, gallinas). En el rubro educativo se gestionaron bibliotecas comunitarias, dotándolas de algunos libros. También se distribuyeron paquetes escolares y becas de \$500 en efectivo a niños y niñas de primaria y secundaria.

Sin embargo, surgieron varios desacuerdos en el desarrollo de las actividades del encuentro que ocasionó la ruptura entre algunos miembros de México Negro A.C. y el sacerdote Glyn Jemmott.

El noveno que lo hicimos en Corralero, ese fue otro de los encuentros que hubo mucha concurrencia, pero hubo mucha dispersión en cuanto a las actividades, hubo descoordinación de nosotros, hubo hasta discusiones entre nosotros, y yo me aparté un poco del encuentro, estaba ahí en Corralero, pero no estaba inmerso en el proceso del encuentro. Algunos miembros de México Negro tuvimos una ruptura con el padre Glyn (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

X Encuentro de los Pueblos Negros de Oaxaca y Guerrero

²²⁵ Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/corralero/>

Llevado a cabo del 16 al 19 de marzo de 2006 en El Ciruelo, Pinotepa Nacional, Oax. Si bien el criterio inicial del comité organizador era no repetir las sedes, con la finalidad de acercar a más comunidades a las discusiones celebradas en los encuentros, el sacerdote Glyn Jemmott decidió realizar esta edición nuevamente en El Ciruelo, su lugar de residencia. Ello debido a la ruptura entre los integrantes de la organización. Considerado como uno de los encuentros menos productivos por el escaso número de asistentes y por la menguada participación, factores que suscitaron que los dos últimos días fueran infructíferos.

Sin embargo, en este encuentro inició formalmente la discusión sobre la importancia del reconocimiento constitucional federal y la visibilidad estadística de las poblaciones de herencia africana en los conteos oficiales, ecos del encuentro anterior en el que se mencionaron dichos puntos, pero que no se trabajaron expresamente.

*XI Encuentro de Pueblos Negros*²²⁶

Efectuado del 15 al 18 de marzo de 2007 en Juchitán²²⁷, Guerrero. El lema del evento fue “No más invisibles”. A partir de este año, con mayor firmeza, se impulsa la movilización por la reivindicación de la diferencia cultural de los y las afrodescendientes en la Costa Chica guerrerense y oaxaqueña.

Los principales ejes de la discusión del evento fueron: el reconocimiento constitucional federal, la visibilidad social, cultural e histórica de la presencia de ascendencia africana en el país, la “no exclusión” en las políticas y programas públicos de desarrollo comunitario, así como la demanda de visibilidad estadística. Empero, no se dejaron fuera los temas sobre la historia oral de las comunidades y sus problemáticas económicas, sociales y culturales.

²²⁶ A partir de este encuentro ya no se incluye “de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”, tal y como se le conoce actualmente.

²²⁷ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12080a.html>

Después de la ruptura en 2004, este encuentro volvió a reunir a antiguos integrantes de México Negro A.C., de acuerdo con Sergio Peñaloza:

Algunos compañeros tomaron la iniciativa de que volviéramos, que retomáramos el trabajo, vinieron a verme, dijeron que como yo había sido el primer presidente, que habían visto mi desempeño, que confiaban que yo iba a levantar el trabajo, pues bueno, me animaron, a pesar que yo decía que ya no iba a regresar a México Negro, y justamente tomé la presidencia de México Negro y no ha habido cambios porque las veces que hay cambios solamente cambiamos a una, dos personas (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Si bien desde el primer encuentro, los gobiernos municipales han aportado recursos económicos o en especie para la celebración de los eventos, en esta edición, de manera inédita, el Ayuntamiento de Juchitán destinó importantes recursos económicos para la realización de las actividades.

En este evento, la presencia de estudiantes estadounidenses fue considerable. Una fotógrafa documentalista de ese mismo país, tomó el micrófono y afirmó: “cada año la gente afroestiza se reúne para compartir sus tradiciones culturales y para hablar de su lucha como personas y comunidades negras en México. Es importante que enseñen a los niños que sus tradiciones tienen sus raíces en África” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Posterior a la realización del encuentro, México Negro A.C., junto a otras organizaciones²²⁸, sostuvieron sus primeros acercamientos con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) para incorporar la pregunta sobre la “auto-identificación étnica-racial”. La primera de estas reuniones se realizó en las instalaciones del Museo de

²²⁸ Sergio Peñaloza apunta que “fueron cuatro organizaciones junto a México Negro” quienes sostuvieron las mencionadas reuniones con Inegi. Se desconoce el dato exacto de las organizaciones participantes, pero a partir de la comparación con otras experiencias de las organizaciones, se puede deducir que dos de ellas fueron África A.C. y Época A.C.

las Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña”²²⁹ en Cuajinicuilapa, Guerrero. Los dos siguientes se llevaron a cabo en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca.

Tal como en las reuniones precedentes, no se dispone de información sobre el número de asistentes, sus lugares de procedencia, conclusiones de las mesas de trabajo, pero, según Sergio Peñaloza, fue un evento “muy concurrido, con muchas actividades y mucho análisis” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015).

XII Encuentro de Pueblos Negros

En los dos años previos (2008 y 2009) no se realizaron los encuentros debido a la separación del párroco Glyn Jemmott de México Negro A.C. Esta situación generó desorganización entre los miembros de la misma, no logrando reunir los recursos económicos para financiar los encuentros anualmente, ya que no contaban con experiencia en la gestión, tarea que realizaba precisamente Jemmott, quien era el interlocutor de la organización con los ayuntamientos, fundaciones internacionales, universidades estadounidenses, así como con comerciantes y profesionistas de la zona, donantes de recursos. Sergio Peñaloza, sostiene que, a pesar de las reuniones al interior de la organización para establecer estrategias para la obtención de financiamiento y el acercamiento con los presidentes municipales de las localidades en las que tentativamente planeaban llevar a cabo los encuentros, “no había disposición de las autoridades ni se lograba conseguir el dinero” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015).

No obstante, los integrantes de México Negro A.C. consideraban que, si bien no era posible realizar anualmente el encuentro, este no podía extinguirse.

Cuando nos reunimos, que hicimos el primer encuentro solos [sin la colaboración de Jemmott] dijimos “no, pues no podemos dejar esto, ¡cuántos años de trabajo!, ya vimos que tenemos más claridad en la lucha y nosotros no podemos abandonar esto, o sea, simplemente no hemos podido hacer el

²²⁹ Cfr. http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=museo&table_id=835

encuentro y vamos a encontrar un día para hacerlo, encontraremos a alguien que nos apoyará para realizar el encuentro” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

Convocado para efectuarse en el mes de abril del año 2010 en Santiago Llano Grande²³⁰ (La Banda), Oaxaca, después de cinco meses de gestión con las autoridades municipales, y al observar el escaso interés de la comunidad²³¹, México Negro A.C. resolvió, de manera emergente, que el encuentro se llevara a cabo, por segunda ocasión, en Huehuetán, agencia municipal de Azoyú, Guerrero, los días 16, 17 y 18 de abril del 2010. El lema de esta edición fue “Juntos en un solo caminar”, en referencia a las rupturas y discusiones al interior de la movilización (es decir, las escisiones entre las organizaciones).

En el primer día del décimo segundo encuentro, únicamente se llevó a cabo la inauguración. Las actividades del segundo día dieron inicio con una conferencia acerca de los orígenes e historia de la población de ascendencia africana en la Costa Chica, y “se realizó una exposición de los recursos naturales con los que se cuenta en la región, a cargo de estudiantes de la Universidad Autónoma de Chapingo” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015). Posteriormente se desarrolló la mesa de trabajo sobre el reconocimiento constitucional, así como la representación de las danzas tradicionales afroamericanas. Rodolfo Prudente Domínguez, integrante de México Negro A.C., fue el encargado de realizar la relatoría general del evento²³².

En la mesa de trabajo “Reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos negros”, coordinada por integrantes de la organización África A.C., se compartieron

²³⁰ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20474a.html>

²³¹ Sobre esta situación Sergio Peñaloza refiere ampliamente: “El presidente municipal [de Llano Grande] tenía broncas [problemas] con el pueblo y la gente nunca acudía a las reuniones, la única vez que pudimos hacer llegar a la gente, a los ‘sectores activos’ (directores de las escuelas, presidente de la asociación ganadera, presidente del comisariado ejidal), resultó una bronca [pleito] con el presidente municipal. Le reclamaron todo aquello que habían querido reclamarle y que no habían encontrado otro momento para hacerlo, y se declaró en nada para nosotros. En ese momento el presidente se declaró incompetente para poder continuar con esto. Un compañero de México Negro nos dijo ‘pues llevémoslo a Huehuetán’. Yo fui a hablar con gente de Huehuetán, me dijeron que si no se podía hacerlo en Llano Grande, nos lo llevaríamos para allá y así se resolvió” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

²³² Consúltese: <http://colectivoafrica.blogspot.mx/2010/04/xii-encuentro-de-pueblos-negros-de-la.html>

experiencias sobre las reuniones establecidas con el Inegi en relación a la pregunta “¿cuántos son y dónde están los negros de México?”, pregunta que finalmente no fue incluida en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Asimismo, se discutió la urgencia de establecer alianzas nacionales e internacionales, con el objetivo de alimentarse de experiencias organizativas de otras movilizaciones, especialmente las afrodescendientes. Otros aspectos relevantes de la discusión fueron: el “desconocimiento de la población negra” en México, los esfuerzos de las organizaciones por “concientizar a la población”, con énfasis en la adulta mayor, de la necesidad de la autoadscripción, la reivindicación de la cultura afromexicana, y el involucramiento de docentes, estudiantes y jóvenes en el movimiento.

Los comentarios emanados en esta mesa apuntaron hacia las problemáticas de las comunidades: “trabajar la autoestima y los prejuicios de inferioridad para la apropiación de la identidad” (uno de los participantes expresó que “si se trabaja la autoestima, entonces será más fácil lograr el reconocimiento”), la retransmisión de saberes comunitarios a la niñez y juventud afromexicanas, la migración hacia Estados Unidos –cuya causa la encuentran en “la falta de oportunidades y de empleo” –, las riquezas naturales de la zona y las posibilidades de su utilización encaminadas al desarrollo regional, la impartición de una materia curricular sobre “historia y cultura de la negritud” en las escuelas de enseñanza básica y media superior. La conclusión de esta mesa de trabajo fue: “sí hay posibilidades de lograr los objetivos que se plantean las organizaciones, el reconocimiento constitucional”. También se planteó el establecimiento de una alianza con personal del Faro de Oriente²³³ para la facilitación de talleres de periodismo comunitario²³⁴, dirigidos a jóvenes. Por último, las y los participantes de la mesa convinieron seguir asistiendo a “otros encuentros para dar seguimiento a los objetivos planteados”.

Los y las participantes de la mesa de “Educación de y para los afromexicanos” expusieron diversas temáticas vinculadas con los procesos y equipamiento educativos, tales como: la

²³³ La Fábrica de Artes y Oficios de Oriente, comúnmente conocida como “Faro de Oriente”, es una propuesta de intervención cultural comunitaria, perteneciente a la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México. Véase: <http://farodeoriente.org/>

²³⁴ Un representante del Faro de Oriente manifestó “la verdadera comunicación sólo ocurre en la comunidad”.

insuficiencia de infraestructura educativa en la zona, la relación entre desnutrición moderada y agravada con el aprovechamiento escolar de la niñez afrodescendiente, los problemas de inequidad, exclusión y discriminación de las personas afrodescendientes en el sistema educativo superior, la importancia del uso de la “pedagogía y literatura de África”, así como “destacar a historiadores negros mexicanos”. Finalmente, hicieron propuestas relacionadas con la instauración de una “universidad móvil” para la divulgación de material impreso de la historia de las poblaciones de herencia africana en México, así como “procurar canales de comunicación para edificar nuevos proyectos”.

XIII Encuentro de Pueblos Negros

El Décimo tercer Encuentro de Pueblos Negros²³⁵ se realizó del 11 al 13 de marzo de 2011, en el Pitahayo²³⁶, Cuajinicuilapa, Guerrero. En esta edición, por primera ocasión, se planteó la necesidad de elaborar una iniciativa de reforma constitucional surgida de las organizaciones sociales, propuesta del moderador de la mesa de trabajo “Reconocimiento constitucional de los derechos del pueblo negro”, Israel Reyes Larrea (presidente de África A.C.).

En la denominada “Mesa 1: Reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos negros” participaron activamente Néstor Ruiz Hernández (Época A.C.), Gabriela Iturralde Nieto (Programa Internacional de Investigación Afrodesc²³⁷), Bulmaro García Zabaleta (Unisur), Clemente Jesús López (Sai-Oaxaca), Beatriz Amaro Clemente (H. Aytto. de San Juan Bautista Lo de Soto), Luis Daniel Lagunes (Colectivo Mackandal de Estudios Afroamericanos²³⁸), Gloria Lara Millán (Afrodesc), estudiantes de la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur - Unidad Académica Cuajinicuilapa, así como

²³⁵ El recuento de esta edición se reconstruyó con información del blogspot:

<http://www.diversidadcultural.mx/index.php/Enterate/xiii-encuentro-de-pueblos-negros-relatoria.html>

²³⁶ Comúnmente referido como “El Pitayo”. Cfr. <http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-pitahayo-7/>

²³⁷ El Programa Internacional de Investigación Afrodesc “Afrodescendientes y esclavitud: dominación, identificación y herencias en las Américas (Siglos XV-XXI)”, desarrollado entre los años 2008 al 2012, estuvo financiado principalmente por la Agencia Nacional de Investigación (Anr) francesa, y comprendió una docena de instituciones mexicanas, francesas, colombianas y de otros países. Cfr. <http://afrolatinoproject.org/2012/07/08/afrodesc-descripcion-del-proyecto/>

²³⁸ Cfr. <https://sites.google.com/site/colectivomackandal/>

académicos y estudiantes de otras instituciones de educación superior del país, y personas de las comunidades de la zona.

Las aportaciones de la mesa fueron numerosas²³⁹. Entre ellas, se expuso que la iniciativa de reforma constitucional y la creación de políticas públicas debían sustentarse en la consulta previa e informada de los pueblos afroamericanos. Dicha iniciativa, se sugirió, debía contemplar la importancia de incluir la “historia del pueblo negro”, en los textos de educación básica (intervención de Luis Daniel Lagunes). Néstor Ruiz remarcó la demanda de la visibilidad estadística de la población *afro*, a partir de la inclusión de la pregunta censal sobre la “autoidentificación negra, afroamericana o afrodescendiente”. En ese sentido, Beatriz Amaro apuntó la importancia de la denominación de las poblaciones de herencia africana: “es importante que empecemos, al menos aquí en este encuentro, a ir definiendo cómo queremos llamarnos”. Otras intervenciones señalaron que los pueblos negros de México presentan iguales condiciones de “regateo” para la atención de sus problemáticas que los pueblos indígenas, así como la necesidad de utilizar los medios de comunicación²⁴⁰ para visibilizar “la lucha y a las comunidades”.

Respecto al reconocimiento constitucional de las poblaciones de origen africano en los estados de Guerrero y Oaxaca, dos intervenciones señalaron las trayectorias comprendidas en estos procesos. Por una parte, Bulmaro García Zabaleta refirió el dictamen de la iniciativa de ley indígena en el estado de Guerrero²⁴¹, en la cual se menciona al pueblo afroamericano como uno de los pueblos fundadores de dicha entidad. García Zabaleta propuso también que se redactara un “reclamo” a los congresistas del estado de Guerrero por la “grosería de meter al pueblo afroamericano en la ley indígena. Sin conocer nuestra

²³⁹ Una de las participaciones registradas fue contemplar la contaminación de los mantos acuíferos de la Costa Chica, en relación al aprovechamiento eficiente de los recursos naturales de las comunidades, y como elemento fundamental para el sostenimiento y reproducción de la vida comunitaria. Tema apremiante en la consecución del reconocimiento constitucional, debido a que esta cuestión debe ser tomada en cuenta para el mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades afroamericanas.

²⁴⁰ La difusión de las actividades de la movilización se consideró fueran transmitidas principalmente en los medios regionales como Radio Cimarrón de la Casa del Pueblo de José María Morelos, Huaz., Oax., y Radio Unisur 104.3 FM, Cuajinicuilapa, Gro.

²⁴¹ Ley Número 701 de Reconocimiento de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Guerrero. Cfr. <http://guerrero.gob.mx/leyesyreglamentos/ley-numero-701-de-reconocimiento-derechos-y-cultura-de-los-pueblos-y-comunidades-indigenas-del-estado-de-guerrero/>

historia se están atreviendo a legislarnos”. Clemente Jesús López compartió los avances en materia del reconocimiento de los “pueblos negros de Oaxaca”, impulsados por la Secretaría de Asuntos Indígenas de ese estado. Entre ellos destacó la creación de un departamento específico de atención a las comunidades afro-oaxaqueñas, asimismo hizo hincapié en la importancia del consenso de las comunidades respecto a la denominación “para que con esa característica de identidad [sic] se pueda promover la iniciativa de reconocimiento jurídico en Oaxaca”.

Gabriela Iturralde, funcionaria del Inah, resaltó la necesidad de “acogernos a leyes y tratados internacionales que ha signado México, y que está obligado a seguir, como es el caso de la Declaración de Durban”. Por otra parte, Gloria Lara refirió que la exigencia del reconocimiento constitucional federal debe tener como requisito el compromiso del trabajo colectivo de las organizaciones sociales regionales. En ese tenor, Israel Reyes Larrea expuso la falta de organización de las asociaciones civiles para el impulso del reconocimiento. Del mismo modo, Reyes propuso que las mismas organizaciones sociales realizaran censos comunitarios para conocer “cuántos somos”, así como ratificar la Declaratoria del Foro “Afromexicanos”, efectuado en el año 2007 en José María Morelos, Huazolotitlán, Oax. Firmaron la declaratoria, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes promulgado por la Organización de las Naciones Unidas, México Negro A.C., África A.C., Época A.C., Ecosta Yutucuii S.S.S., Colectivo Mackandal de Estudios Afroamericanos, Unisur, académicas e investigadores independientes.

Por último, con respecto al planteamiento inicial de la mesa –elaborar una iniciativa de reforma constitucional surgida de las organizaciones sociales–, un estudiante de Unisur afirmó tajantemente:

Para hacer una iniciativa de reforma hay que contar con el respaldo de las comunidades. La iniciativa se tiene que ir construyendo desde los pueblos, de las autoridades municipales, y ellos deben tener presencia en este encuentro, no sólo las organizaciones. Es el pueblo negro quien tiene que decidir por el pueblo negro.

XIV Encuentro de Pueblos Negros

El XIV Encuentro de Pueblos Negros fue realizado del 26 al 28 de abril de 2013 en la agencia municipal Lagunillas, perteneciente a Santiago Pinotepa Nacional, Oax. Originalmente el encuentro se había pensado realizarse en San Juan Bautista Lo de Soto, pero por diversas complicaciones entre las autoridades municipales y la comunidad, además de las condiciones de inseguridad presentes por las afectaciones del sismo acontecido el 20 de marzo de 2012²⁴², se efectuó en Lagunillas, Pinotepa Nacional.

En esta edición, México Negro A.C. invitó a las organizaciones aliadas Época A.C. y Ecosta Yutucuii S.S.S. a coordinar conjuntamente la celebración del encuentro, en razón que el año anterior (2012) no se había efectuado. Dichas organizaciones civiles colaboraron en la gestión de recursos y la logística del evento. La intervención del dirigente de Época A.C. (Néstor Ruiz) favoreció la consolidación del comité organizador, que cumplió resueltamente los propósitos del encuentro (“un evento bastante bueno”, según Sergio Peñaloza).

La asistencia del encuentro fue nutrida. Se rebasó la cifra de mil personas de las comunidades afromexicanas, estudiantes, académicas (os), y servidores (as) públicos de los estados de Oaxaca y Guerrero. La presencia de políticos –un senador de la república y un diputado federal, a este último se le concedió un espacio para que instalara una mesa de atención ciudadana– levantó severas críticas por parte de otras organizaciones, actores (as) involucrados en la movilización y periodistas. Ello fue visible en las notas periodísticas publicadas en la región costachiquense con claras intenciones de desprestigiar el encuentro. Situación que se ha hecho presente hasta el día de hoy.

²⁴² Sismo de magnitud 8.0 grados Richter, que registró daños materiales y personas heridas en la zona, así como en diversos puntos de la república mexicana, e incluso en Centroamérica. El epicentro del sismo fue San Juan Cacahuatpec, Oaxaca, a 14 kilómetros de distancia de San Juan Bautista Lo de Soto, localidad donde se tenía prevista la realización del XIV Encuentro de Pueblos Negros.

En este encuentro nos sacaron varios “periodicazos”, decían que “vendimos el movimiento”. Es reconocible que si un político te apoya para hacer un evento, un gesto de agradecimiento es que lo invites al evento y lo presentes, pero eso no implica que le estemos vendiendo el movimiento. Nunca –lo digo con toda certeza– le hemos ido a “ofrecer el movimiento” a un político, porque no somos los dueños, ni nos consideramos con esa posibilidad de decirle “deme dinero y aquí tiene el movimiento” (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015).

El primer día de actividades del encuentro se realizó el registro y la recepción de las y los asistentes en las instalaciones de la agencia municipal. Posteriormente, se llevó a cabo un programa cultural en el auditorio municipal, y finalmente, se sirvió la cena. Las actividades continuaron al día siguiente en la cancha de usos múltiples de la agencia municipal. Inicialmente, se sirvió el desayuno, acto seguido se inauguró formalmente el encuentro. Alrededor del mediodía se efectuó un panel con representantes de las Secretarías de Asuntos Indígenas de los estados de Oaxaca y Guerrero. Consecutivamente, se procedió a servir la comida. Las actividades continuaron con la integración de las mesas de trabajo para reforzar la información de las dependencias gubernamentales participantes. Al anochecer se expusieron los resultados de dichas mesas. El tercer y último día contó con la participación de académicas que leyeron ponencias sobre la importancia de este grupo en la historia de México.

Cabe destacar que este encuentro, por primera y única vez, contó con la participación y/o impulso de numerosas organizaciones pertenecientes al “Movimiento Social Oaxaqueño”, tal y como se asentó en la Declaración de San Luis Beltrán. Entre ellas: Campo, Red de Cafecultores, Naaxwiin, Educa, Oidho, Centéotl Código DH, Flor y Canto, Ucizoni, Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad – Oaxaca, Idemo, Comité Comunal por la Defensa del territorio de San Miguel Chimalapa, Frente de Pueblos del Bajo Mixe-Choapan, Codep, Conmcausa, etc.

XV Encuentro de Pueblos Negros

El municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero, fue la sede del XV Encuentro de Pueblos Negros. No se dispone de suficiente información sobre esta edición. Excepto que “pobladores, organizaciones sociales y legisladoras federales” contribuyeron para su realización. Justo como se ha venido realizando en años anteriores, el encuentro inició con un recorrido de grupos de danzantes (Diablos de diversas agencias del municipio, del toro de petate, de la tortuga, entre otros), estudiantes de las escuelas de nivel básico (primarias y secundarias), bachillerato y de la Facultad de Veterinaria de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), así como de algunos comerciantes, académicas/os, personas dedicadas a la política de los partidos de la revolución democrática, revolucionario institucional, y acción nacional. Se reiteró que por 17 años se ha luchado por el reconocimiento constitucional, “primero de los pueblos negros”, hoy en día, “de los pueblos afroamericanos”.

XVI Encuentro de Pueblos Negros

Celebrado el 13 y 14 de noviembre en la comunidad El Azufre, perteneciente al municipio de Villa de Tututepec, Oax., la décimo sexta edición del Encuentro de Pueblos Negros, del mismo modo que la anterior, estableció la alianza entre las organizaciones Época A.C., Ecosta Yutucui S.S.S. y México Negro A.C., sobre la cual sigue recayendo la coordinación de los encuentros.

En las reuniones preparatorias, Eva Gasga Noyola, fungió como responsable del área de logística, por tanto, entre sus funciones coordinó la red de consejeros afroamericanos del municipio. Mismos que se encargaron del hospedaje de los y las asistentes al encuentro en las localidades de San Marquitos, Pueblo Nuevo, Charco Redondo, Chacahua y El Azufre. La razón de hospedarles en estas localidades no sólo respondió a la idea de convivir directamente las y los costeños con las y los “frasteros” (forasteros), principalmente estudiantes universitarios/as, sino por la misma seguridad de las personas asistentes y por “la falta de baños”. También se dispusieron 30 cabañas en las Lagunas de Chacahua para invitadas/os especiales, que incluía a senadores y diputados locales de Guerrero y Oaxaca.

Especialmente se esperaba que asistieran algunas/os diputados de este último estado que acababan de asumir su cargo para “informarles sobre el movimiento y solicitar su apoyo” con el objetivo de sumarles a la demanda de reconocimiento constitucional federal.

Gasga también coordinó los puestos de antojos y comida tradicional costeña de las personas oriundas de El Azufre. Asimismo, Gasga (servidora pública del Ayuntamiento de Villa de Tututepec, Oax., e integrante de Ecosta Yutucuii S.S.S.), los representantes del Consejo Afromexicano de Tututepec, Néstor Ruiz (Época A.C.) y Sergio Peñaloza (México Negro A.C.) se encargaron de la invitación a personas y grupos de diversas comunidades costeñas para su asistencia al encuentro, así como a las distintas radiodifusora comerciales de la ciudad de Oaxaca y de la región, TV Azteca Oaxaca, y a la CDI, para que reportaran/”monitorearan” el evento.

Respecto a la invitación de personas y grupos de las comunidades de la zona, pude observar que muchas personas consideraban que se trataba de proselitismo político, esperaban que les entregaran despensas o algún otro ofrecimiento como materiales para construcción. En una ocasión logré escuchar que un joven refirió que había visto en internet que “el movimiento afromexicano anda ofreciendo proyectos”²⁴³. Sin embargo, los consejeros afromexicanos del municipio de Tututepec les aclaraban que la invitación no tenía esa finalidad. También, en estas invitaciones se les exhortaba a sumarse a los comités locales, “algo que es difícil porque no estamos acostumbrados a dar nuestro tiempo, dinero y esfuerzo”, según refirió un consejero.

En una reunión realizada en la Presidencia municipal de Tututepec tuve la oportunidad de escuchar los desafíos de los consejeros afromexicanos de este municipio ante la resistencia en el involucramiento de las comunidades a la demanda de reconocimiento constitucional. En ella, el consejero por la agencia de San José del Progreso, Felipe Bernal Ibarra, esclareció que en otros proyectos “se les endulza la vista y el oído con dinero y de ahí viene

²⁴³ De acuerdo con los comentarios de algunas personas, el sacerdote Flaviano Cisneros extendió una invitación de empleo temporal, pero este fue rechazado “porque la gente no iba a estar dispuesta a donar el 50% de su ingreso para el Encuentro de Pueblos Negros. Todos iban a querer su dinero completo” (Diario de campo, septiembre de 2015).

el fracaso. Porque toda la gente que asiste a las reuniones lo hacen por interés, no es por amor a su identidad. Los proyectos [productivos] es el camino que viene después, pero lo primero, lo primero es el reconocimiento constitucional de la etnia negra afroamericana” (Diario de campo, septiembre de 2015).

Relacionado con lo anterior, a nivel comunitario es común oír y observar las reticencias para involucrarse decididamente en la movilización. Durante una reunión del Consejo local de Charco Redondo, narrada por Joaquín Hernández Arellanes, este expuso que un par de miembros del Consejo referían que sumarse al movimiento es “una pérdida de tiempo. ¿Para qué vamos a estar en algo que no nos conviene, que no nos deja nada?” (Diario de campo, septiembre de 2015)

Hernández refirió que muchas personas “aún no entienden el sentido de involucrarse”.

No tienen esa sensación de qué se aprende o qué no se aprende. Al menos a mí me interesa porque quiero conocer cuál es nuestra historia, cómo fue que llegamos, por qué se dice de un modo y se dice de otro. Y he aprendido algo, poco, pero de pérdida a saber a hablar en público, a expresarme. Pero la gente no lo ve así, ellos lo ven “si va a haber un proyecto para nosotros adelante, si no, pues no” (Diario de campo, septiembre de 2015).

En conversaciones informales fue posible identificar que la mencionada resistencia para sumarse decididamente al movimiento radica en la falta de disposición de tiempo y que no pueden abandonar su trabajo cotidiano:

Yo no tengo tiempo para ir a reuniones porque trabajo. Mi familia depende de mí y yo dependo de mi trabajo, porque yo no trabajo por día, yo trabajo por porcentaje, con un día que yo no trabaje ya no me pagan, la semana ya no está completa. Tengo hijos que van a la escuela y mientras más grandes, más gasto (Diario de campo, septiembre de 2015)

A pesar de su interés, el entonces presidente del Consejo Afromexicano de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oax., Joaquín Hernández, aludió que le “estresaba” intentar convencer de los beneficios que conlleva que las comunidades participen en la movilización, por lo que en más de una ocasión decidió “tirar la toalla”. Al respecto, afirmó:

Yo serví un año de todo corazón, con mucho gusto lo invertí, lo invertí en mí mismo, lo poquito o mucho pues lo aprendí de ahí. Y si otro quisiera [asumir la presidencia del Consejo] yo le doy el lugar, igual nunca lo dejaría porque me gusta, si necesitan la camioneta pues con mucho gusto, incluso si hay que cooperar, con mucho gusto. Pero si hubiera la manera de ir a hacer nuevamente el Consejo, ir a hablar, a concientizar, me gustaría porque sí es muy necesario, porque la verdad yo ya no sé cómo hablarles pues, porque como dice el dicho “nadie en su pueblo es profeta” (Diario de campo, septiembre de 2015).

De esta manera, la estrategia para el sostenimiento de las reuniones del Consejo Afromexicano fue realizarlas por las noches o los fines de semana (sábados por la tarde o los días domingos), aunque estas limitaran los momentos de recreación de sus integrantes, especialmente porque los fines de semana jugaban partidos de fútbol. Joaquín Hernández expresó “el fútbol es un gusto, que nos reconozcan constitucionalmente es una necesidad” (Diario de campo, septiembre de 2015). Así, se logró el consenso sobre las horas, los días y los lugares para llevar a cabo estas reuniones a fin de que no desistieran de la función social y política que implica ser integrantes del Consejo Afromexicano de Villa de Tututepec.

También, previo a la celebración del encuentro, en las once localidades pertenecientes al municipio de Tututepec se hicieron eventos denominados “Kermés, talento y cultura”, del cual se obtuvieron algunos recursos. Por ejemplo, en El Cacalote y Cerro Hermoso el dinero recaudado fue administrado por el comité designado a nivel comunitario para que “se les haga una costumbre. Está bien si alguien nos apoya, pero que no se nos haga costumbre, lo principal es autosostenernos” (Diario de campo, septiembre de 2015). Este dinero sirvió para el pago del transporte de las personas asistentes al encuentro.

La logística también incluyó la creación de comisiones de agua, comida, seguridad, mesa de registro de asistentes, diseño de playeras (para identificar a consejeros y delegados de las comunidades del Departamento de Enlace de Comunidades Afromexicanas de Tututepec, Oax.). Se llevaron a cabo diversas reuniones en meses previos en las localidades de La Pastoría, San Pedro Tututepec, Charco Redondo, y El Azufre para lograr este cometido.

El encuentro

El desarrollo de las mesas de trabajo se llevó a cabo el segundo día de actividades. La de especial importancia para este trabajo fue la de “reconocimiento constitucional en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes”.

A partir del planteamiento de preguntas tales como: ¿qué es el Decenio Internacional de los Afrodescendientes?, ¿qué acciones se han llevado a cabo desde la Organización de las Naciones Unidas en lo transcurrido del “Decenio” (10 meses)?, ¿qué acciones podrían realizarse dentro de las comunidades para contribuir a los programas y declaratoria de la ONU?, ¿cómo se puede sensibilizar al interior de las comunidades respecto a las problemáticas –y sus soluciones– de las personas afrodescendientes?, ¿cómo se puede lograr el involucramiento de los organismos nacionales de derechos humanos como la Comisión Nacional para los Derechos Humanos (Cndh) para sensibilizar a autoridades municipales y comunidades?

Las reflexiones personales vertidas se encaminaron a los orígenes e identidad de las personas y comunidades afromexicanas, y de diversas problemáticas que les afectan. Muchas de estas reflexiones concluyeron con la formulación de preguntas, entre ellas: ¿quiénes somos: “afros” o “negros” ?, ¿cómo podemos enseñar a la niñez valores como la no discriminación y enorgullecernos de nuestra identidad?, ¿cómo se puede sensibilizar a las comunidades y familias sobre la no discriminación y racismo?, ¿por qué se da el racismo entre nosotros mismos?

Entre las propuestas de atención a las problemáticas de la no discriminación, las y los participantes sugirieron que debían realizarse campañas de sensibilización en medios masivos de comunicación, principalmente a partir de anuncios televisivos y en redes sociales, en razón que es notorio el racismo en la red social Facebook, así como a través de la impartición de talleres en las escuelas (en sus distintos niveles) que involucren a las madres de familia, en tanto que ellas son las encargadas, mayoritariamente, de la supervisión de la educación de sus hijos e hijas.

También las y los participantes asentaron que la realidad muestra que muchas propuestas “se quedan en el baúl”. De igual modo, algunas y algunos participantes consideraron que, si bien hay un ejercicio reflexivo personal, este no trasciende debido a que no encuentran “intermediarios” entre las comunidades y las instituciones gubernamentales para la atención a sus problemáticas. En ese sentido, es relevante destacar que las comunidades no sólo se interesan por subvertir las condiciones de invisibilidad, racismo y discriminación racial, exclusión histórica y social, sino que el mismo planteamiento de las interrogantes exigen una solución, es decir, “hay más dudas acerca de nuestra historia, identidad y cultura, del reconocimiento constitucional que respuestas” (Diario de campo, noviembre de 2015).

En el primer día de actividades se le rindió un breve homenaje al sacerdote Glyn Jemmott Nelson, quien viajó desde Trinidad y Tobago, expresamente para robustecer la presentación de una iniciativa de reforma constitucional federal a los operadores institucionales que ahí se reunieron. Sus palabras fueron:

Agradezco a los amigos y hermanos de todos estos pueblos que siempre me han animado a acompañarlos, a aguantar, a veces. Pero realmente a nombre de todos ustedes, estoy contento que llegó este momento y con el corazón realmente lleno de tantas cosas, con algo de temor, pero sí con mucha gratitud, agradecido de muchos (Glyn Jemmott, 13 de noviembre de 2015)

Glyn Jemmott solicitó que dos o tres personas “con canas” lo acompañaran para que conjuntamente hicieran la entrega de la propuesta de iniciativa de reforma constitucional

para el reconocimiento del pueblo afromexicano al senador Eviel Pérez Magaña. Entre copiosos aplausos y fotografías, Jemmott ofreció dicho documento, a la par que el también sacerdote Flaviano Cisneros sentenció:

Senador, se le ha entregado ahora la propuesta de iniciativa de ley, tiene punto por el pueblo negro, tenemos ya mucho trabajo por lograr visibilizar a este pueblo y lograr lo que la ONU, la Organización de Naciones Unidas pone en el decreto “Justicia, Reconocimiento constitucional y Desarrollo para los pueblos negros de México”, ojalá que pudiéramos dar el paso, el paso de la inclusión cultural en este país, y que podamos hacer historia incluso, porque tenemos 500 años de invisibilización en este país y queremos lograr este paso que se llama reconocimiento constitucional de los pueblos negros de México (Flaviano Cisneros, 13 de noviembre de 2015)

En respuesta, el senador Pérez Magaña también agradeció a los sacerdotes Flaviano Cisneros y Glyn Jemmott. Expresó su agradecimiento a la comunidad afromexicana por recibir la iniciativa, asegurando la importancia de la tarea realizada por la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI) y el Congreso local de Oaxaca en el reconocimiento estatal:

Sin duda se necesita esa justicia que permita hacer visible a un pueblo tan noble, tan trabajador, un pueblo que lucha solamente por esa dignidad que les permita desde el reconocimiento poder construir su propio futuro. Ustedes, sin duda, son ejemplo de esfuerzo, de trabajo, de tenacidad. Yo recibo esta iniciativa a nombre de mis compañeros senadores, porque tú sabes padre [dirigiéndose a Flaviano Cisneros] que vengo en representación de varios compañeros senadores, René Juárez, de Guerrero, y una serie de senadores que coincidimos con esta lucha que ustedes están llevando y que nos vamos sumando al esfuerzo que están haciendo todos y cada uno de ustedes, padre [dirigiéndose a Glyn Jemmott] yo espero que sea aquí en El Azufre donde podamos venir a dar cuentas a esta población que nos está dando la confianza

de poder dar el reconocimiento, el desarrollo y la justicia tan anhelada para el pueblo negro (Eviel Pérez Magaña, 13 de noviembre de 2015)

Numerosas voces corearon y aplaudieron “¡que viva el pueblo negro de México!”. Posteriormente, Deyma Bernal Juárez, integrante del Consejo Municipal Afromexicano de Tututepec, fue la encargada de hacer entrega de la propuesta de iniciativa de reforma a Daniel Ponce, funcionario del Conapred. Néstor Ruiz, dirigente de Época A.C. solicitó un aplauso y expresó que a pesar de que Ponce no es legislador “sabemos que nos va a ayudar porque Conapred siempre ha estado puesto con nosotros”. Adriana Ruiz López, secretaria de la Red de Mujeres Afromexicanas A.C., proporcionó una copia más para el rector de la UAM-Iztapalapa, José Octavio Nateras Domínguez, “para que desde la academia nos apoyen”. Asimismo, se distribuyeron las propuestas de iniciativa de reforma constitucional para la representante de la Cndh, Helen Peña, el diputado local Carlos Ramos Aragón, al secretario de Asuntos Indígenas de Oaxaca, Adelfo Regino, al delegado de la CDI en Oaxaca, Jorge Toledo Luis, al subsecretario de Asuntos Afromexicanos del estado de Guerrero, Bulmaro García Zabaleta.

Néstor Ruiz afirmó que no se trataba de un evento político²⁴⁴ “ni nada por el estilo, se invitó a todos los diputados federales, a todos los senadores, a todos los diputados locales del Congreso de Oaxaca, pero desgraciadamente no asistieron” (Néstor Ruiz Hernández, 13 de noviembre de 2015)

Carlos Ramos Aragón, diputado local por el distrito XI de Pinotepa Nacional, Oaxaca, tomó la palabra, expresó que si bien los estados de Oaxaca y Guerrero ya cuentan con un reconocimiento constitucional aún hacen falta leyes secundarias. Solicitó la colaboración directa con el titular de la Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca

“[...] para que las políticas públicas y los presupuestos que lleguen a Oaxaca se aterricen, en atención a más escuelas, proyectos para el desarrollo de las comunidades, pero es una realidad que a nivel país falta el reconocimiento

²⁴⁴ En alusión a la presencia de militantes del Partido Revolucionario Institucional.

constitucional. [...] hace falta cabildear en ambas cámaras para que el reconocimiento se logre en beneficio de Oaxaca, de Guerrero, y de todos los afromexicanos que vivimos en diversas partes del país” (Carlos Ramos Aragón, 13 de noviembre de 2015)

De acuerdo con Néstor Ruiz, esta iniciativa de reforma constitucional fue elaborada a partir de la discusión de las tres organizaciones que conforman la Red Afromexicana por el Reconocimiento Constitucional Federal. Emanada de las organizaciones ya mencionadas, tuvo como fin “evitar la negociación política partidista, para que no se estén peleando los diputados del PRI, PAN, PRD. Se trata de un ejercicio en diálogo con las comunidades”, asimismo Ruiz recalcó que se trataba de una propuesta ciudadana, no una iniciativa formal de reforma.

Es un ejercicio desde pláticas sostenidas con las comunidades, es nuestro sentir. Sabemos que esta propuesta no es una iniciativa, es sólo una propuesta, habrá de sumársele más cosas, invitamos a los ciudadanos, a las organizaciones, a todos, a hacer lo más que podamos para que haya un reconocimiento constitucional federal (Néstor Ruiz, 13 de noviembre de 2015)

Finalmente, Sergio Peñaloza concluye respecto a estas reuniones:

Tenemos la intención de crecer a nivel nacional. Establecer alianzas sólidas en Veracruz y Coahuila. En el DF, en Oaxaca y en Chilpancingo hemos estado picando piedra, queremos comités en esos lugares, que el trabajo de México Negro A.C. crezca, trabajar con una estructura más amplia, ese es nuestro plan (Sergio Peñaloza, 19 de noviembre de 2015)

“Uno hacía lo que podía”, recuerda el sacerdote Glyn Jemmott respecto a las primeras ediciones del Encuentro de Pueblos Negros. En retrospectiva, Jemmott afirma que contaba con un único recurso para la realización de dichos eventos: la confianza de las y los habitantes de El Ciruelo en su persona. “El padre es uno de nosotros”, era el eco sentido por

el pueblo. Al mismo tiempo, la mencionada “confianza” era el “capital” para la realización del foro, el “recurso popular para convocar y analizar nuestra situación” (Glyn Jemmott, 1 de febrero de 2016).

Los logros de la organización México Negro A.C. en las celebraciones anuales de los Encuentros de Pueblos Negros son, en primera instancia, la participación y reflexión de las personas de las comunidades en las mesas de trabajo efectuadas en este espacio. Al respecto, Sergio Peñaloza afirma:

La movilidad de los Encuentros de Pueblos Negros en los estados de Oaxaca y de Guerrero ha sido precisamente involucrar más a la población en este proceso de lucha, y los encuentros siempre han sido concurridos, a excepción de tres o cuatro. Cada vez vemos más que la gente participa en las mesas de trabajo que es la parte medular en el proceso de reflexión. Para nosotros el proceso de involucrar más a la población sí está presente, un mayor porcentaje de la población afro y un mayor involucramiento en el proceso de reflexión. Ese ha sido un verdadero logro (Sergio Peñaloza, 20 de noviembre de 2015)

Otros logros, según el presidente de México Negro A.C., han sido: el afianzamiento de la identidad afromexicana, la exposición de las prácticas discriminatorias y racistas contra las personas, pueblos y comunidades afromexicanas, así como la orientación en la defensa de los casos de discriminación contra este grupo, la manifestación pública de las condiciones de vida de las personas y comunidades de herencia africana y las posibles soluciones para su desarrollo económico, social y cultural, la gestión para el financiamiento de proyectos productivos en la zona, entre ellos el establecimiento de las cajas populares de ahorro²⁴⁵, y por último, vincular la lucha por el reconocimiento constitucional a través del arte y el trabajo cultural. Sobre este último punto, Sergio Peñaloza resalta:

²⁴⁵ Como ya señalé, actualmente sólo el municipio de Santo Domingo Armenta, Oaxaca, todavía la mantiene en funcionamiento, en otros casos -una vez retirado el padre Glyn Jemmott de la organización-, no se les dio seguimiento a estos proyectos.

Uno de los logros ha sido vincular esta lucha a través del arte, a través de la cultura, para ello se implementaron talleres de artes plásticas, producto de ello era [fue] el nacimiento del Taller El Cimarrón, este taller tuvo su esplendor, fue un brazo de México Negro para llegar a las comunidades a través de los talleres itinerantes, de las exposiciones y concursos. Hicimos concursos de pintura para poder ubicar y seleccionar talento y promoverlo, algunos muchachos fueron a estudiar a escuelas de artes plásticas a Oaxaca, y algunos se siguieron en dicho trabajo, [pero] ya no están trabajando con México Negro (Sergio Peñaloza, 20 de noviembre de 2015)

En suma, y de manera condensada, podemos argumentar que los Encuentros de Pueblos Negros han sido y son espacios para la participación y reflexión comunitaria en torno a sus problemáticas, con énfasis en la necesidad del reconocimiento constitucional federal. Pese a ello, no han estado exentos de críticas como la de la investigadora estadounidense Laura A. Lewis (2012), quien considera que, aunque las reuniones fueron imaginadas como acontecimientos para reunir a las comunidades locales, son los “intelectuales nacionales y extranjeros” (incluyendo a afroestadounidenses) quienes han “dominado” estos encuentros. O como lo señala un periodista de la zona: “es un movimiento que no involucra a las comunidades negras de la región”.

3.4. Papel de la Iglesia católica en la visibilización de los pueblos afros y en la movilización por el reconocimiento constitucional

“Los afros vivimos la fe de manera muy profunda”:

Sacerdote Flaviano Cisneros Liborio

“Los negros somos como una iglesia dentro de la Iglesia católica”:

Sacerdote Glyn Jemmott Nelson

Varios trabajos históricos y antropológicos han señalado el papel de la Iglesia católica en la conquista y colonización de América, y su involucramiento en el sistema esclavista. Según González y Melgar (2008) el tema de la esclavitud y la “trata de negros” quizás sea “la

piedra de escándalo más ostensible de la presencia de la Iglesia en el sistema colonial” (González y Melgar, 2008: 91). Por otra parte, investigaciones como la de Odile Hoffmann (2002) han referido el perentorio papel de la *pastoral negra* en la organización, defensa y reivindicación de los territorios “negros”, en el caso que esta antropóloga analiza, ante el inminente despojo por parte de empresas madereras y mineras en el departamento de Chocó, en el Pacífico colombiano.

En el caso mexicano, el sacerdote Glyn Jemmott Nelson ha sido una figura central en el proceso de reivindicación de las comunidades afromexicanas y sus demandas ante el Estado, y es considerado como “el iniciador o el motivador” de la movilización por el reconocimiento constitucional federal, dado que fue el fundador de la organización México Negro A.C. y el impulsor de la realización de los Encuentros de Pueblos Negros a mediados de la década de los noventa. Por su investidura de sacerdote, Jemmott contó con el numeroso apoyo de profesionistas, comerciantes, servidores públicos, académicos extranjeros, y habitantes de las comunidades de la zona, que coadyuvaban en la organización y el financiamiento de los encuentros. Al respecto, Jemmott evoca:

Hacíamos lo que podíamos, con el entusiasmo y generosidad de casi mil personas reunidas en el primer encuentro. Recuerdo que Doña Ernestina, que tenía como ochenta años [en 1997], venía con su *chuchupaste* de Callejón de Rómulo [localidad perteneciente al municipio de Santo Domingo Armenta, Oax.]. El *chuchupaste* es esta madera medio curvada para hilar, es como un telar manual, ella venía con eso que era de su abuelita, y con su poco de algodón en una jícara, para mostrarnos muy contenta cómo se tejía al estilo de la costa, como parte de las tradiciones negras (Glyn Jemmott, 01 de febrero 2016)

Hoy en día, Jemmott considera que se debe trabajar “seriamente” la cuestión religiosa en la movilización por el reconocimiento constitucional, debido a que

En cualquier diáspora, la religión se vuelve la última línea de defensa. La gente como que cede en su indumentaria, en su lenguaje, en su comida, pero siempre hay un recoveco donde regresan para asegurarse –a su manera, claro–, con elementos prestados de la religión del lugar, en este caso del catolicismo (1 de febrero de 2016)

Asimismo, el párroco profundiza que en las hermandades religiosas de la Costa Chica se pueden encontrar aliados medulares para la movilización. Así, Jemmott afirma que dichas hermandades proliferan en algunas comunidades costachiquenses, estas al celebrar sus fiestas anualmente permiten el desarrollo de importantes liderazgos comunitarios como, por ejemplo, en el municipio de San José Estancia Grande o en la localidad de El Ciruelo, ello debido a que “la iglesia, sin querer, permite un liderazgo más fácil entre gente de tu color” (Glyn Jemmott, 1 de febrero de 2016).

Actualmente los esfuerzos del sacerdote Flaviano Cisneros Liborio y la monja Ruperta Palacios Silva²⁴⁶, son importantes para la “toma de conciencia del reconocimiento” de la población de origen africano en la zona, y quienes a través de la ejecución de un programa de *pastoral afro* favorecen la recuperación de la memoria histórica regional y la sensibilización de las y los feligreses católicos en la trascendencia del reconocimiento jurídico de las comunidades afroamericanas, y por supuesto, en la “evangelización en México con la perspectiva afro” (Flaviano Cisneros, 27 de mayo de 2016).

3.4.1. Pastoral afro: retiro espiritual juvenil

Flaviano Cisneros, desde el año 2013, ha sido el principal asesor de la *pastoral afro* en la diócesis de Puerto Escondido, y puntualmente en la iglesia de San José del Progreso, localidad del municipio de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxaca. La *pastoral afro* es un trabajo de inculturación del evangelio, “de acuerdo a la realidad donde se trabaja,

²⁴⁶ Flaviano Cisneros también destaca el trabajo de la “hermana Reyna” en la *pastoral afro*, así como recientemente el de la novicia Juana Heidy N., quienes, como Cisneros y Palacios, se autoidentifican como personas negras.

en este caso estamos trabajando con los pueblos afromexicanos en la sensibilización o radicalización del evangelio” (Flaviano Cisneros Liborio, 27 de mayo de 2016).

Desde la década de los años ochenta, los Encuentros de Pastoral Afroamericana y Caribeña (EPA)²⁴⁷ se han constituido en un espacio privilegiado que estimula la labor de los agentes de pastoral que trabajan con poblaciones afrolatinoamericanas. En México, el trabajo de evangelización de la pastoral afro es muy reciente, además sólo es realizado en la zona costera de Oaxaca. El objetivo principal de la pastoral afro es que los pueblos negros “se identifiquen dentro de la Sagrada Escritura”:

En este trabajo, la madre Ruperta transmite los saberes sobre el pueblo hebreo que estuvo esclavizado en Egipto y personajes bíblicos como el profeta Miqueas, es importante porque el negro tiene que ir identificándose con su pasado africano. Por ejemplo, si estamos hablando de que el pueblo negro de Dios estuvo esclavizado y que el pueblo de Dios puede liberarse, pues también que el negro actualmente tiene que liberarse, en el sentido amplio (Flaviano Cisneros, 27 de mayo de 2016)

Por tercer año consecutivo, a finales del mes de mayo de 2016, se efectuó una velada juvenil en la parroquia de San José del Progreso. De fondo se escuchaba música de rock y pop religiosa, las canciones referían la amistad de Jesucristo con los pueblos del mundo. Poco después de las 20 horas comenzaron las actividades. La monja Ruperta Palacios Silva, quien organizó y dirigió el retiro espiritual, dio la bienvenida y presentó a las tres religiosas integrantes de la Congregación de Carmelitas Misioneras de Santa Teresa y de la Congregación Discípulas de Jesús Buen Pastor, así como a la novicia Heidy, joven afromexicana oriunda de El Ciruelo, Pinotepa Nacional, quienes colaboraron en el desarrollo de las actividades.

A continuación, las personas asistentes se presentaron una por una al frente, donde se encontraba el proyector de vídeo y las bocinas, la mayoría de ellas y ellos eran

²⁴⁷ Cfr. <http://clar.org/clar/index.php?module=Contenido&func=viewpub&tid=2&pid=548>

adolescentes, cuyas edades oscilaban entre los 11 y 17 años, y que eran procedentes de las comunidades de San Marquitos, San José Manialtepec, Collantes, Río Viejo, de la Colonia San Vicente, Col. Reforma, del municipio de Jamiltepec, y de San José del Progreso. También participaron algunas personas adultas, en total se contó con la asistencia de 42 personas. La religiosa Ruperta Palacios tomó la palabra y refirió la importancia de las y los jóvenes para la Iglesia católica. Posteriormente, se llevó a cabo una dinámica para integrar a los y las participantes quienes no se conocían entre sí, una vez constituidos en equipos de 10 personas se les solicitó dar un nombre y presentar creativamente a sus equipos. En la elección de los nombres se mencionaron algunos como “los morenazos”, “los desconocidos”, aludiendo claramente a aspectos identitarios e históricos de la población “afro”, aunque finalmente eligieron otros nombres para los equipos. Se apreciaba el buen ánimo de los y las participantes por las bromas, a la vez que escuchaban con atención las explicaciones de los grupos.

Al finalizar esta dinámica, se procedió a la lectura de un fragmento del Evangelio de Lucas, la *hermana* Heidy preguntó si se había entendido el mensaje, las y los jóvenes primero permanecieron en silencio, después hicieron bromas, por lo que la novicia explicó resumidamente en qué consistía la información. Después se realizó una oración breve. A un costado, el sacerdote Flaviano Cisneros conversaba con algunas personas adultas. La *hermana* Ruperta tomó nuevamente la palabra para presentar el vídeo “El circo de las mariposas”. En síntesis, la moraleja de la película era “mientras mayor es la lucha, mayor es la gloria”. Inmediatamente se discutió acerca de los sentimientos que “removió” la cinta y se reflexionó momentáneamente sobre las expectativas y anhelos de las y los ahí presentes. Esto sirvió para que la monja (Ruperta Palacios) expusiera analíticamente algunas problemáticas que aquejan a la población infantil y joven de la zona: educación deficiente y deserción escolar, violencia y adicciones, pobreza; así como los diversos obstáculos y desafíos que enfrentan las familias indígenas, mestizas y afromexicanas, con ello comenzó a hablar de África, continente con similares dificultades a las observadas en la Costa Chica.

Ruperta Palacios refirió las preocupantes noticias que esporádicamente llegan desde el continente africano a México. Detalló la importancia del mineral “coltán” para la fabricación de numerosos dispositivos tecnológicos, como los teléfonos celulares y las computadoras. Este mineral es extraído mayoritariamente de la República Democrática del Congo, país en el que por décadas se ha vivido guerrillas y pobreza, y en el cual la violencia se disparó a partir del *boom tecnológico* de los teléfonos móviles y otros aparatos que demandan esta materia prima. Rogerio, oriundo de Jamiltepec, ofreció un perspicaz mensaje relacionado con los perjuicios del uso excesivo de la tecnología, discurso que fue muy aplaudido. Mientras tanto, la *hermana* Ruperta solicitó a las y los participantes llegados de Collantes que se retiraran de la actividad para preparar su presentación. La monja dialogó acerca del valor del cuidado del cuerpo, cerró la actividad con una meditación sobre las bondades del mismo y con una oración. Las y los asistentes acarrearón sus sillas para disfrutar de la presentación del grupo de danza y percusiones africanas Obatalá.

Casi a las 11 de la noche, Anahí, una de las integrantes originales de Obatalá, presentó al grupo, conformado por cuatro músicos varones y seis mujeres danzantes. Simultáneamente se sirvió la cena: pozole de cerdo y tamales de pollo con café de olla. Después de ejecutar cuatro números coreográficos, la *hermana* Ruperta señaló la génesis de Obatalá en el año 2012, a propósito de la ordenación sacerdotal del párroco de San José del Progreso, Flaviano Cisneros, para que en dicha ceremonia se integrara la “particularidad afro” en el ofertorio. Obatalá concluyó su participación con la danza “El mapalé”. Mientras las y los adolescentes cenaban, otros jugaban. La hermana Ruperta propuso una actividad de baile, los varones se mostraron tímidos y prefirieron acercarse con los músicos para aprender a tocar las percusiones, sólo tres mujeres jóvenes se animaron a bailar con las danzantes. Después, la música juvenil religiosa retornó a las bocinas. Se dio unos minutos de descanso que las religiosas aprovecharon para bailar a ritmo de country “No rompas más mi pobre corazón”, esto animó nuevamente a los y las participantes de la velada, posteriormente regresaron con sus sillas al patio donde se encontraba el proyector de vídeo para ver la película “Raíces”.

La película narraba alternadamente la vida en un pueblo africano, puntualmente a través del rito de paso de niño a hombre de Kuntakinte, joven mandinga; por otra parte, el filme recreaba los preparativos de los comerciantes europeos de esclavos. Inicialmente las y los espectadores se mostraron interesados, sin embargo, privó la distracción. A pesar de los méritos de la película (que evidencia el discurso de la superioridad racial –la creencia del canibalismo y paganismo vs civilización y cristianismo–, el proceso de esclavización: captura, secuestro, marcaje, traslado forzado, y su “justificación” en voz de los comerciantes europeos; la diversidad lingüística y cultural de los pueblos africanos: serere, fulani, wólof, mandinga, entre otros) habían situaciones de la misma que precisaban explicaciones, tales como las operaciones rituales de circuncisión, o términos como “fornicación”, ello ocasionaba la desatención (por ejemplo, las y los jóvenes preferían mirar sus celulares, ir al baño o pararse a comer mangos) y el chacoteo, al mismo tiempo algunos participantes trivializaban los hechos del sometimiento y cautiverio esclavista comparándolos con películas contemporáneas de superhéroes como *Thor*. Sólo las personas adultas eran empáticas con el horror mostrado en la escenificación de la esclavización. Ante el evidente desinterés, la *hermana* Ruperta preguntó quiénes deseaban continuar con las actividades, una vez concluida la película, sólo 16 levantaron la mano. En ese momento, casi una decena de participantes se retiró a sus hogares. No obstante, quienes decidieron permanecer solicitaron que se proyectaran más películas. Se concedió un receso para “despabilarse”, nuevamente se ofreció pozole, tamales, pan, café y mangos. También se repartieron pelotas para quienes quisieran jugar fútbol o básquetbol. A las dos de la madrugada, música de salsa colombiana sonaba en las bocinas, algunas canciones referían a Juan José Nieto, presidente afrocolombiano del siglo XIX, o a “hombres negros ilustres” (Luther King, Fanon, Burillo). Lamentablemente, se deja de lado el análisis o la exposición de comentarios sobre la película.

Las actividades continuaron con el llamado de la *hermana* Ruperta. Esta parte de la pastoral fue denominada “de espiritualidad”. En ella se brindaron consejos de prevención de embarazos adolescentes y de consumo de drogas y alcohol. También se abordaron tópicos sobre proyectos de vida, y la manera de alcanzar las metas que se lleguen a plantear las y los jóvenes afromexicanos. Al poco rato, se les invitó a participar en otra actividad en el

interior de la capilla. Alrededor de las cuatro de la madrugada se acordó ir a dormir. En la mañana, las actividades continuaron con la celebración de la *misa afro*²⁴⁸ (Diario de campo, 29 de mayo de 2016).

El trabajo de la pastoral juvenil afro, según Ruperta Palacios Silva, contribuye inconmensurablemente a la “toma de conciencia” de la población afromexicana de la Costa Chica en el “descubrimiento de su historia y riqueza cultural y espiritual”.

En colaboración con el padre Flaviano, hemos venido trabajando en la región, principalmente con mujeres y jóvenes, desde decirles quién es Yanga²⁴⁹, la resistencia de otros cimarrones en el continente, el valor de nosotros los negros como personas, qué piensa la Iglesia católica sobre los negros, les hemos dosificado las cosas pero no es un acompañamiento permanente, aunque anualmente buscamos el trabajo de reflexión con jóvenes de Collantes, Pinotepa Nacional; a partir de este año con otras comunidades como la Boquilla de Chicometepec [Huazolotitlán] y Río Viejo [Jamiltepec] (Ruperta Palacios, 29 de mayo de 2016)

En ese sentido, desde el año 2014, la parroquia de San José del Progreso ha llevado a cabo la pastoral juvenil afro, que como ya se advirtió, concluye con la celebración de una misa afro, basada en la “misa de los 500 años”²⁵⁰, la cual tiene un fuerte “contenido social y eclesial de liberación” (Ruperta Palacios, 29 de mayo de 2016).

²⁴⁸ El canto de entrada, acompañado de tambores, en la segunda parte dice: “Son iguales las razas y los pueblos ante ti Señor, indios, blancos, morenos y mestizos. Las culturas tú quieres abrazar, como lo hace un padre justo y bueno con todos sus hijos. Tú no quieres las oscuras nubes que vienen del norte, relaciones injustas de opresión, sino días brillantes de justicia cuando llegue a nuestra Patria Grande la liberación” (Diario de campo, 29 de mayo de 2016).

²⁴⁹ Naveda refiere que en las haciendas de Córdoba, los levantamientos y “cimarronadas” comenzaron muy temprano. El primer levantamiento fue el de Yanga, un esclavo que huyó de su amo en 1570. Junto con otros esclavos formó un palenque en las montañas de Omealca, bajo el nombre de San Lorenzo de los Negros (hoy llamado Yanga), en el estado de Veracruz (Naveda, 1987). Véase también Reynoso (2010).

²⁵⁰ Misa creada en 1992, con la finalidad de evidenciar las “relaciones injustas de opresión” que históricamente han recaído sobre las poblaciones indígenas y de origen africano. Por ejemplo, el segundo canto de la misa titulado “Señor, ten piedad” dice: “Señor, ten piedad por aquellos que esclavizaron negros. Señor, ten piedad por aquellos que exterminaron indios. Señor, ten piedad por los que irrespetaron las culturas. Señor, ten piedad por los misioneros que callaron. Cristo, ten piedad, Cristo, ten piedad, por las

La pastoral afro también contribuye en la lucha por el reconocimiento constitucional federal. La participación de los sacerdotes y monjas en esta lucha es asumida como un “trabajo social y político”, dado que son o han sido miembros de la organización México Negro A.C. De acuerdo con la monja Ruperta Palacios:

En primera, la pastoral afro no es fácil de ser asumida en la diócesis [de Puerto Escondido]. Por otro lado, el hecho de esta parte social, hablando de los Encuentros de Pueblos Negros, tratamos de hacer presencia y caminar junto con la organización de México Negro. Para nosotros, los Encuentros de Pueblos Negros es un espacio importante porque ahí se reúnen no sólo las comunidades sino los gestores políticos en la lucha por la visibilización y reivindicación de los pueblos negros, esto mismo forma parte de nuestro programa en la diócesis. Pero es en los encuentros que nosotras deberíamos aterrizar más nuestro trabajo, como podamos influir y apoyar lo vamos a hacer. En la congregación consideramos que Dios tiene un proyecto de paz, de justicia y de bienestar para los pueblos afros, para vivir en armonía y dignidad. Nosotros y nosotras formamos parte de este proyecto. No somos poca cosa, en medio del sufrimiento que el pueblo negro ha pasado, Dios sigue estando del lado de esos pueblos sufridos y vulnerables (Ruperta Palacios, 29 de mayo de 2016).

3.5. Participación de las instituciones gubernamentales en la visibilización de la población afrodescendiente y en la movilización por el reconocimiento constitucional

El papel que desempeñan las instancias gubernamentales en el reconocimiento jurídico de las comunidades afromexicanas es fundamental ya que coadyuvan en las acciones “para mostrar a la sociedad mexicana y a sus instituciones que las personas afrodescendientes son parte de nuestra nación y que habitan el territorio nacional desde antes del establecimiento

faltas de ayer que hoy repetimos. Señor, ten piedad por no ser solidarios como hermanos. Señor, ten piedad por no hacer la unidad de fe y de vida. Señor, ten piedad”

del Estado mexicano como país libre e independiente hasta la actualidad” (Conapred, 2011: 7)²⁵¹. Al respecto, un líder de una organización social guerrerense apunta que principalmente el Conapred ha jugado un papel muy importante en la lucha por el reconocimiento constitucional, institución que considera la voz de las organizaciones del tercer sector. Asimismo, considera que “el gobierno estatal [de Guerrero] ya nos reconoce”, y afirma:

La Secretaría de Asuntos Indígenas, la SAI, ya nos reconoce al cambiar de denominación a Secretaria de Asuntos Indígenas y Comunidades Afromexicanas. La directora de la CDI, Nuvia Mayorga, ha dado instrucciones al delegado Julio Licona para que empiecen a tratar el tema afro, para que nosotros empecemos a tener un beneficio en las políticas públicas. Los consejeros afromexicanos han logrado compaginar con los más de 150 consejeros indígenas [...] y han llegado a acuerdos y creo que por ahí vamos caminando bien para este reconocimiento” (Silvio Jiménez, 20 de noviembre de 2015)

A través de diversas iniciativas, principalmente de documentos de difusión y análisis y eventos públicos, instituciones administrativas federales, estatales y de la Ciudad de México esta tarea comienza a ser visibilizada. A continuación, ilustro algunas acciones emprendidas por los gobiernos, en sentido cronológico.

²⁵¹ Si bien una parte importante de la población afromexicana o de la Costa Chica desconoce el trabajo de las organizaciones civiles o dependencias de gobierno en favor del reconocimiento constitucional, consideran que las instituciones gubernamentales emprenden acciones para el “beneficio de la comunidad”. Por ejemplo, la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), en conjunto con la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), desde hace varios años ha trabajado en materia de protección, recuperación y manejo de las poblaciones de las tortugas marinas en su hábitat de anidación, a fin de evitar la pérdida de nidos y huevos, para que esta especie continúe su proceso de incubación y eclosión. Este hecho es referido comúnmente por pescadores de comunidades como Santiago Tapextla, Oaxaca, quienes reconocen que las tortugas están amenazadas o en peligro de extinción, pero también consideran que las vedas parciales afectan a su economía. Aunque también esta situación es apreciada como una línea de acción gubernamental que beneficia a las poblaciones negras en la preservación de su patrimonio natural. O bien, otras actividades emprendidas por los gobiernos estatales o federal como las fumigaciones para erradicar a los principales vectores del dengue son evaluadas como “atenciones del gobierno para nuestra seguridad” (Diario de campo, julio de 2016).

En el año 2014, el Instituto Nacional Electoral incluyó en su página de internet una ficha temática que contiene información específica sobre la población afrodescendiente, clasificando a esta como un “grupo en situación de vulnerabilidad”. El material, desarrollado por el Centro para el Desarrollo Democrático y la Unidad Técnica de Igualdad de Género y No discriminación de este organismo, expone información relativa a la identificación de las personas y pueblos afrodescendientes, la invisibilidad y discriminación que enfrentan cotidianamente. También refiere la “omisión constitucional” de este grupo en la Carta Magna, como una tarea pendiente del Estado. Dicha información se orienta a la reflexión que “requiere la construcción de un México más solidario y consciente de su diversidad cultural”²⁵²

Una de las acciones estimuladas por las instituciones gubernamentales de la Ciudad de México, en consonancia con el *Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes*²⁵³, fue la llevada a cabo por el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (Copred CDMX), instancia que designó como tema central del mes de *Octubre, mes del trato igualitario CDMX* del año 2015: “la presencia afro en la CDMX”. Asimismo, se nombró a la República de Sudáfrica como país invitado²⁵⁴. El programa de actividades²⁵⁵ del Copred CDMX²⁵⁶ incluyó más de 500 acciones dirigidas a sensibilizar a la población en general sobre el compromiso institucional de eliminar la discriminación y consolidar una cultura de derechos, igualdad y respeto a la diversidad en la Ciudad de México, así como promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de las personas

²⁵² Cfr. <http://genero.ife.org.mx/fichas-diversidad/presentacion.html>; <http://genero.ife.org.mx/fichas-diversidad/pdf/FICHA-INE-B-3-Afrodescendientes.pdf>

²⁵³ Cfr. http://www.un.org/es/events/africandecade/pdf/plan_action_spanish.pdf

²⁵⁴ Vale resaltar que el Excmo. Señor Sandile Nogxina, Embajador de la República de Sudáfrica en México, ha sido un “aliado” importante en la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afromexicanas. Nogxina ha estado presente en diversos eventos (p.e., en el Foro Los Pueblos Afromexicanos, la lucha actual por su reconocimiento, celebrado en la UAM-Iztapalapa en mayo de 2013, o en el *XVI Encuentro de Pueblos Negros* en El Azufre, Tututepec, Oax., en noviembre de 2015), en ellos ha emitido un mensaje diplomático en solidaridad con la urgencia del reconocimiento por parte del Estado mexicano, así como contra la discriminación racial y las desigualdades imperantes que aquejan a estas poblaciones.

²⁵⁵ Cfr. <http://copred.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2015/10/CALENDARIO-OCTUBRE-MES-DEL-TRATO-IGUALITARIO-CDMX-2015.pdf>

²⁵⁶ En colaboración con un importante grupo de instancias públicas, organizaciones de la sociedad civil y la participación del sector empresarial de la capital del país.

afrodescendientes, tal y como se reconoce en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Previamente, este mismo organismo del gobierno de la Ciudad de México, en el marco del Día Internacional de Nelson Mandela (en el mes de julio), realizó el evento “Ciudad incluyente con la comunidad afrodescendiente”, que contó actividades artísticas-culturales y un conversatorio sobre racismo y discriminación hacia las personas afrodescendientes en la Ciudad de México, buscando ofrecer un espacio dialógico entre instituciones gubernamentales, organizaciones del tercer sector, academia y ciudadanía sobre este tema.

En el mes de agosto del año 2015, se realizó el Encuentro Nacional “Debates sobre Avances y Retos de la Inclusión de los Pueblos Afromexicanos y Personas Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo”, importante espacio para la reflexión sobre las problemáticas de las comunidades costachiquenses y afromexicanas de los estados de Veracruz y Coahuila, y las iniciativas emprendidas por las organizaciones sociales para el reconocimiento constitucional federal. Este evento convocado por el Conapred, Inah, y el Movimiento Nacional por la Diversidad Cultural de México, realizado en el Museo Memoria y Tolerancia reunió a integrantes de las organizaciones civiles y funcionariado público, además contó con la participación de especialistas en la materia de países extranjeros. En él se llevaron a cabo intensos debates que evidenciaron y profundizaron la fragmentación de las organizaciones afromexicanas, y el antagonismo entre algunas de estas, académicas y servidores públicos.

A partir del año 2015, Conapred a través de su programa de educación a distancia “Conéctate”²⁵⁷, ofrece cursos sobre derecho a la igualdad y la no discriminación. Cuyo objetivo principal es sensibilizar a personal de la administración pública y sociedad en general en la materia para propiciar el cambio cultural a favor del respeto de los derechos humanos y libertades fundamentales. Entre estos se encuentra el curso “El derecho a la igualdad y no discriminación de la población afromexicana”.

²⁵⁷ Véase: <http://conectate.conapred.org.mx/>

Por otra parte, una de las actividades impulsadas por diversas organizaciones sociales²⁵⁸, y el Instituto de la Mujer Oaxaqueña (IMO)²⁵⁹ ha sido la *Caravana de Cine Árabe Iberoamericano de Mujeres*²⁶⁰ que, en su tercera edición en la ciudad de Oaxaca, efectuada del 30 de marzo al 3 de abril de 2016, incluyó entre sus actividades un “taller de videominuto”. Este último surgió como una propuesta dirigida a mujeres sin experiencia dentro del ámbito audiovisual, encaminada a la creación de cortometrajes de un minuto de duración sobre un tema en el que mujeres indígenas y “afroamericanas” de Oaxaca se constituyeran como las propias relatoras de sus historias, instaurando el diálogo entre estas y el resto de la población oaxaqueña.

En ese mismo año (2016), Copred CDMX, en el marco del programa “Octubre, mes del trato igualitario”, efectuó actividades de difusión, a través de las redes sociales y sitios de movilidad (como el Sistema de Transporte Metrobús), “acerca de personas afrodescendientes”. De igual manera, a través de la “Línea de la No Discriminación” del Centro de Contacto Locatel, se promovió la recepción de denuncias de actos discriminatorios conducentes hacia personas afrodescendientes. Dentro de las “actividades cerradas”, la Secretaría de la Ciencia, Tecnología e Innovación de la Ciudad de México (Seciti) ofreció el curso en línea –organizado por Conapred– “El derecho a la igualdad y la no discriminación de la población afroamericana”. También se distribuyó un tríptico sobre el racismo hacia poblaciones indígenas y afrodescendientes en reclusorios de la Ciudad de México, en colaboración con la Subsecretaría de Sistema Penitenciario de la Ciudad de México. Dentro de las actividades deportivas del programa se organizaron “rodas de capoeira por la no discriminación” orientadas a la población infantil. En estas se difundió “este arte de resistencia creado por esclavos africanos en Brasil acompañado por una explicación de sus componentes y la violencia racial que los afrodescendientes han sufrido históricamente en Brasil y México”. Por último, se instaló la exposición “Artes Visuales:

²⁵⁸ Entre ellas: Ojo de Agua Comunicación, la Fundación Alfredo Harp Helú, La Jícara.

²⁵⁹ Actualmente Secretaría de la Mujer Oaxaqueña.

²⁶⁰ Véase: <http://ojodeaguacomunicacion.org/caravana-de-cine-arabe-iberoamericano-realizado-por-mujeres-oaxaca-2016/>

Encara el Racismo”, muestra fotográfica “con la temática de personas afrodescendientes e indígenas”²⁶¹.

3.6. El papel de la academia en la visibilización de las poblaciones afrodescendientes y en el movimiento por el reconocimiento constitucional federal

Numerosas investigaciones científico-sociales han contribuido a destacar la importancia de las personas africanas y afrodescendientes en la formación económica, social y cultural de México. Sobre todo a partir de las obras pioneras de Aguirre Beltrán (*La población negra de México* y *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*) hemos podido entender desde la etnohistoria y la antropología social la trascendencia de las personas negras/afrodescendientes en la conformación del mosaico cultural mexicano. Sin embargo, dichas obras tuvieron poca resonancia en aquellos años, y hasta los años noventa del siglo pasado tuvieron un despunte excepcional por parte de especialistas de México, mientras que el interés por el estudio de las poblaciones de ascendencia africana por parte de estudiosos extranjeros comenzó en la década de los '70, tal y como se señaló en el capítulo 1 de este trabajo.

Para Velázquez e Iturralde (2016), existen por lo menos tres enfoques que parecen caracterizar a los estudios sobre afrodescendientes en México. El primero de ellos es el que se distingue por “interpretaciones esencialistas que privilegian en sus investigaciones el descubrimiento de las ‘huellas de africanías’ resaltando en los estudios aspectos que pudieron provenir de las culturas africanas, considerando en muchos casos los procesos históricos estáticos y sin intercambios” (Velázquez e Iturralde, 2016: 234).

El segundo enfoque es aquel en cuyas investigaciones se asumen que los “procesos y las dinámicas de mestizaje se caracterizaron por relaciones e intercambios de sincretismo en los que se disolvieron o integraron aquellos elementos de origen africano, tanto físico como culturales”. Por último, hay una corriente de interpretación que busca entender los diversos

²⁶¹ Cfr. <http://copred.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2016/10/DEL-1-AL-8.pdf>;
<http://copred.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2016/10/DEL-9-AL-16.pdf>

y complejos procesos que caracterizaron la convivencia, el intercambio, la recreación y creación de nuevas pautas culturales, haciendo hincapié en la diferencia y la diversidad de las poblaciones de herencia africana en México. “Esta corriente considera que los procesos históricos y temporales son cruciales para comprender las características contemporáneas de las comunidades afrodescendientes en México; parte de la premisa de que los colectivos afrodescendientes fueron y son heterogéneos, porque han vivido procesos económicos, sociales y culturales distintos” (*Ibid.*, p. 235).

De tal suerte, sostienen las autoras, la investigación científica ha desempeñado un papel importante en la visibilización de las poblaciones afromexicanas, aportando datos que no sólo consienten la comprensión y explicación de estas colectividades, sino que las mismas investigaciones han dado cuenta de la condición de vulnerabilidad en la que se encuentran dichas poblaciones,

y en ciertas ocasiones las y los investigadores se tornan en intermediarios de estas comunidades en la ciudad y frente a las instituciones públicas. Este rol de intermediación en ocasiones ha facilitado el flujo de recursos materiales por vía de proyectos de promoción cultural o de investigación social aplicada del sector público y de asociaciones civiles, fundaciones y otras instituciones (*Ídem*).

También, las investigadoras afirman que los debates académicos han incidido en las discusiones políticas de las organizaciones sociales, directamente en sus líderes y en las acciones emprendidas por estos. De esta forma, señalan que la academia ha trabajado junto con las organizaciones sociales desde su inicio²⁶² y ha existido un acompañamiento mutuo

²⁶² No obstante, las y los integrantes de los organismos civiles regionales refieren que el “arribo” de los y las académicas mexicanas (o extranjeras/os que trabajan en México) al estudio y acompañamiento en el proceso de lucha por el reconocimiento constitucional se dio a partir del año 2007, una década después de la primera edición de los Encuentros de Pueblos Negros. Antes del año 2007, sólo investigadores estadounidenses se mostraron interesados y dieron “acompañamiento presencial” a las organizaciones de la sociedad civil, con excepción de una investigadora de la Universidad Autónoma de Guerrero y otra más de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, quienes realizaban en ese entonces sus investigaciones doctorales.

para entender procesos y dinámicas políticas, aunque también existen diferencias de acuerdo con los enfoques y perspectivas que estos actores tienen sobre la forma que deben conducirse las reivindicaciones y los procesos de visibilización de las personas afrodescendientes. Una de estas diferencias es la sostenida desde hace varios años con respecto a las denominaciones. Tema que será reseñado en el siguiente subapartado.

3.6.1. El debate entre los sectores académicos y las organizaciones respecto a la autodenominación: afrodescendientes vs negros

Las controversias sobre las denominaciones ya han sido tratadas en los dos capítulos anteriores, no obstante, es pertinente asentar que se trata de un tema altamente significativo para las y los integrantes de las organizaciones civiles en la Costa Chica oaxaqueña y guerrerense, y para las y los académicos.

Según Citlali Quecha (2015), en el ámbito político y académico son dos los conceptos que se utilizan con mayor frecuencia para designar a los sujetos a los que nos referimos en este estudio: afrodescendientes y negros. Al respecto, esta antropóloga apunta lo siguiente:

Quienes utilizan afrodescendiente se basan en que es una manera de evitar el uso de una categoría racial, amén de la aceptación del término por organismos internacionales (ONU, Unesco) y el reconocimiento como sujeto de derecho que le confiere a la población de herencia africana en diferentes países de América Latina, además, porque “representa la voluntad de desarrollar lazos diaspóricos con miembros de la diáspora africana global a través de las Américas y en otras partes del mundo” (Lao-Montes cit. en Quecha, 2015: 159).

Por otro lado, Quecha refiere que existe otro sector de académicos/as y representantes de la sociedad civil que apelan al reconocimiento en tanto “negros”.

El argumento es que se trata de dar un carácter positivo a la palabra que ha supuesto una serie de estigmas y desventajas. Otra de las justificaciones obedece a la autodenominación, ya que se asegura que la población de la Costa Chica se reconoce como negra. De acuerdo con esta posición, con esta resignificación semántica se puede articular un reconocimiento en el ámbito político que permita a estas poblaciones mejorar su calidad de vida en tanto pueblos, tomando en cuenta la manera en la cual ellos mismos se autodefinen (*Ibid.*, pp. 158-159).

Empero, esta autora, sugiere analizar críticamente el término “negro”²⁶³ y afirma que “las propias organizaciones movilizadas principalmente en la Costa Chica del país adoptaron una posición consensada para autonombrarse como afromexicanos en el contexto de su lucha por el reconocimiento” (*Ibid.*, p. 161).

Pese a la aceptación del término “afromexicano”, un nutrido sector de las organizaciones civiles costachiquenses crítica vigorosamente la adopción de la autodenominación “afrodescendiente”. Para las y los miembros de las asociaciones civiles dicha denominación está en relación con una política de reconocimiento paternalista: “sólo si el Estado nos reconoce como *grupo afrodescendiente*, entonces tendremos nuestra acta de nacimiento y papá gobierno puede jugar a que nos tiene que dar los beneficios que les da a nuestros otros hermanos” (Diario de campo, julio de 2016). Así, con esta denominación, de acuerdo con esta postura, se recurre al poder del Estado, ya que con la adopción estratégica del término *afrodescendiente* se favorece la inclusión de este grupo en la estructura estatal, y puede ser beneficiado con políticas públicas. Ello tiene sentido debido a la precariedad de las comunidades: desempleo y pobreza, violencia social extendida, altos flujos migratorios, entre otros.

²⁶³ Como anécdota, un integrante de las organizaciones sociales me comentó su malestar respecto al mencionado artículo de Citlali Quecha (2015). Este refirió que no entendía por qué la investigadora entrecomillaba el vocablo *negro*, y expresó lo siguiente: “si nosotros entrecomilláramos el título de doctora de Citlali Quecha pondríamos en tela de juicio el título que ostenta. Al entrecomillar la forma en la que nos nombramos cotidianamente, ella desacredita nuestra propia denominación y asienta que esta es una manera incorrecta de denominarnos” (Diario de campo, febrero de 2016)

Por otra parte, es crucial reflexionar sobre las valoraciones y visiones positivas del término negro, negra y sus formas plurales, con las que histórica y coloquialmente se han denominado estos sujetos. Es decir, es fundamental transformar las referencias negativas a sus significados de contenido, dotarles de un sentido más vivo que los que les dan las y los académicos, así como dejar de lado los “intereses egoístas de la misma clase académica” (Diario de campo, mayo de 2016).

Es sabido que, en muchos casos, los y las académicas más allá de dar acompañamiento a la movilización o asumirse como estudiosas o investigadores “comprometidos o militantes”, buscan imponer categorías “sociales” (so pretexto de tratarse de categorías académicas o políticas) para designar a este grupo, con ello contribuyen a la reproducción y perpetuación de la *colonialidad del poder y del saber*²⁶⁴, no reconociendo a los sujetos movilizados como interlocutores, o como *primus inter pares*. Por ello, es importante exponer que quienes buscan atribuir valoraciones negativas a los términos de referencia (por ejemplo, al vocablo negro/a) pueden incurrir en una irresponsabilidad ética. Los argumentos promovidos por este sector de la academia refieren que en las formas de nombrar o no, hay racismo; o bien, cuando solamente buscan entender el surgimiento de las categorías definidas como políticas y la apropiación de los sujetos aludidos. De este modo, intentan salir del escollo que implica denominar como “negros” a los sujetos de estudio, y zanján el cuestionamiento empleando “afrodescendientes”, como si este término explicara per se la heterogeneidad de las personas, comunidades y pueblos de herencia africana en el contexto nacional, así como los procesos de autoidentificación. En este sentido, “afrodescendiente(s)” es un término homogeneizador, al igual que “negro/negra (s)”, que diluyen las distintas experiencias como personas y grupo diferenciado. Apelar a la “pluralidad de afrodescendencias” tampoco parece responder lo anterior. Al respecto, conviene revisar el interesante artículo de Castillo Figueroa (2016) el cual da cuenta de la “multiplicidad de registros identitarios

²⁶⁴ En términos de Bourdieu (1990), puede nombrarse como “racismo de la inteligencia”. “El racismo de la inteligencia es la forma de sociodicea característica de una clase dominante cuyo poder reposa en parte sobre la posesión de títulos que, como los títulos académicos, son supuestas garantías de inteligencia y que, en muchas sociedades, han sustituido en el acceso a las posiciones de poder económico a los títulos antiguos, como los de propiedad o los de nobleza” (*Ibid.*, pp. 277-278). Con esta expresión Bourdieu refiere las formas de censura o eufemización que adopta el racismo (por ejemplo, con , que también se hacen patentes en el estudio sobre las poblaciones de origen africano en México.

en el curso de la vida diaria de los actores en cuestión lo cual exigiría, en últimas, trabajos etnográficos sostenidos y comparativos que no sólo permitan ampliar el campo de los ‘estudios afromexicanos’ sino, sobre todo, entender las incertidumbres y complejidades de sus procesos identitarios” (*Ibid.*, pp. 41-42).

3.6.2. La mirada de las y los dirigentes sociales respecto al papel de la academia en la movilización por el reconocimiento constitucional federal

Los esfuerzos de la comunidad académica han sido significativos para visibilizar a las poblaciones afrodescendientes, colocando en las agendas académicas e institucionales – nacionales e internacionales– la problemática del reconocimiento constitucional, al mismo tiempo, que este sector (el académico) “acompaña” la movilización. Asimismo, los y las académicas han introducido importantes herramientas conceptuales para la comprensión de las prácticas culturales, económicas y sociales de las personas, comunidades y pueblos de origen africano en la Costa Chica. Un colaborador lo señala de la siguiente manera:

Las investigaciones académicas son importantes, porque de ellas podemos rescatar y sentir lo que somos, nuestras raíces, y porque nos permiten comprobar que los pueblos afros son importantes, permiten tener el eco en los tres sistemas de gobierno, llámese municipal, estatal o nacional, y de manera internacional, ya que en foros nacionales e internacionales se expone lo que somos nosotros, es un espacio para la puesta en evidencia de nuestra identidad (Silvio Jiménez, 20 de noviembre de 2015)

Sin embargo, algunos actores de la movilización consideran que la presencia e intervención de académicos/as ha embrollado los debates en favor del reconocimiento constitucional. En ese sentido, la labor de la academia no sólo es documentar y registrar las realidades de las poblaciones de estudio, sino también acompañar en los procesos de movilización por el reconocimiento constitucional. Por ejemplo, Glyn Jemmott afirma que “sin menospreciar a las y los académicos, este sector ha ocasionado una dependencia por parte de las organizaciones” (Glyn Jemmott, 1 de febrero de 2016). Jemmott asegura que al hablar de la

vinculación de las organizaciones civiles con otros sectores –él denomina a esta vinculación como “afiliaciones políticas”– debe cuestionarse la “tendencia” de los líderes de la movilización en la alianza con antropólogos, historiadores, y todo científico/a social, así como a los partidos políticos. Según lo manifiesta:

Eso es un problema. Debe cuestionarse esta tendencia, parece que no podemos hacer nada sin el diputado x o sin los académicos. El camino también tiene que abrir espacios para ellos [académicos y políticos] ¿pero a qué voy? Es más importante este tipo de alianza horizontal, en el lugar [la Costa Chica], porque eso es lo que va a masificar, eso es lo que va a atraer [a] la gente ahora indiferente. Dentro del movimiento ha habido esta desestimación de la importancia de este tipo de vínculo, que no se justifica por otro tipo de vínculos fuera de la región, porque es donde está el poder (Glyn Jemmott, 1 de febrero de 2016).

En relación a lo anterior, Itza Varela (2013) coincide con Jemmott respecto a que el discurso y la actividad de las organizaciones están más relacionados con el mundo académico que con la población de la región, y asienta que “en el reclamo de visibilidad y reconocimiento de los pueblos negros hay diversos intereses de académicos mexicanos, estadounidenses y latinoamericanos así como de políticos locales” (*Ibid.*, p. 403). En ese sentido, para el “iniciador del movimiento” (Jemmott) los líderes de las organizaciones sociales deben, en primera instancia, establecer alianzas con las autoridades locales, cívicas, agrarias y religiosas, y en un segundo momento con académicos y políticos. Así, Jemmott arguye que la nula articulación de los grupos u organizaciones sociales con las autoridades municipales –principalmente de las agencias municipales y los comisariados de bienes ejidales y comunales– ha sido una falta de estrategia que podría impulsar el involucramiento del pueblo (sus habitantes) en la demanda de reconocimiento constitucional. También califica las estrategias de las organizaciones como “desorientadas”.

Las organizaciones desestimaron la vinculación con las instituciones tanto religiosas, cívicas, agrarias, que representan los pueblos negros, o sea, un

comisario ejidal, un presidente municipal. Un comisario ejidal es un representante natural de su pueblo negro. Pero las organizaciones, quizá sin darse cuenta, asumieron estrategias que más corresponden a zonas urbanas. Es muy diferente una organización X en Acapulco que una organización X en Collantes, es muy diferente la vinculación, la relación con la gente, la manera que te llevan el discurso (Glyn Jemmott, 1 de febrero de 2016).

Si bien Jemmott observa que los líderes de las organizaciones precisan un mayor involucramiento con las autoridades locales, también concluye que las organizaciones sociales que pugnan por el reconocimiento “necesitan” del apoyo de la comunidad académica: “los líderes de allá [de la Costa Chica] necesitan de este apoyo [de las y los académicos] porque no hay ninguna instancia local con ‘carácter negro’ que ha asumido este quehacer del movimiento” (Glyn Jemmott, 1 de febrero de 2016).

Israel Reyes Larrea, dirigente de África A.C., por otra parte, considera que la comunidad académica no “transfiere” los conocimientos producidos por esta a las comunidades y personas quienes son sus “objetos de estudio” y califica a la academia como una “cúpula elitista que ostenta la historia de los verdaderos herederos [las comunidades]” (Israel Reyes, 18 de noviembre de 2015).

La función de la academia, a decir de Reyes Larrea, es reflexionar, aleccionar y transformar las realidades estudiadas, como es el caso de la historia de las personas y comunidades afroamericanas, y su lucha por el reconocimiento, así como un “acompañamiento responsable” en la movilización:

La historia [del arribo de las personas de origen africano a la Costa Chica] nomás la conocen los académicos, los estudiosos, y quienes en sus foros, en sus simposiums, en sus congresos, abren esas historias pero las vuelven a cerrar, entonces ¿qué necesitamos? Necesitamos académicos responsables que permitan hacer llegar esa historia. Yo creo que la función de la academia es estudiar, reflexionar, orientar las realidades que estudian. Por lo tanto, la

consecuencia de eso tiene que ser la transformación de esa realidad. Si la academia no transforma esa realidad que estudia seguirá siendo el pueblo negro objeto de estudios, seguirá siendo el pueblo negro conejillo de indias, seguirá siendo el pueblo negro esos monstruos o esos alebrijes que están en los circos y a los que hay que ir a ver, a los que hay que ir a retratar. Requerimos de un acompañamiento responsable de la academia, ¿cómo va a ser ese acompañamiento? Bueno, en charlas, en pláticas, en organización, en decir que ellos como posibilitadores, tocar las puertas ante los que pueden hacer que esa historia esté ahí en los libros de texto, eso requerimos (Israel Reyes Larrea, 18 de noviembre de 2015)

De igual modo, Reyes cuestiona que investigadores y estudiosas se aproximen al estudio de los pueblos negros o a los eventos convocados por las organizaciones sociales sólo por “turismo antropológico”, así como la “interferencia” de un sector de la academia que no reconoce que las organizaciones, personas y pueblos afroamericanos tienen la capacidad para “autoafirmarse”:

Lo que queremos hacer es evitar esta parte de una academia turística, cultural, de pachangueo, y donde se va a ver qué onda. Yo digo que los encuentros sirven para dos cosas: para reencontrarnos con la raza, con la gente, hacer contactos. Yo creo que, hoy en día, seguimos adoleciendo en que nuestra gente sigue siendo espectadora y donde quienes llevan el control son gente de afuera, y eso lamentablemente no permite caminar. En el caso nuestro, sí tenemos muy presente lo que queremos que es el reconocimiento y estamos en total lucha frontal en contra de ese academicismo que no permite reconocer que el pueblo negro tiene ya la edad para pensar, como para poder autoafirmarse, y yo no digo, autoafirmarse, sino más bien, mostrar esa afirmación, ese deseo de querer cambiar (Israel Reyes Larrea, 18 de noviembre de 2015).

Son pocas las personas integrantes de las organizaciones sociales quienes consideran que las y los académicos abonan “positivamente” a la lucha por el reconocimiento

constitucional. En ese sentido, académicas e investigadores no han logrado establecer alianzas colaborativas sostenidas con la movilización. Es evidente que el antagonismo de la mayoría de las organizaciones sociales con el sector académico²⁶⁵, la falta de convergencia e intereses, la inconstancia del diálogo entre algunas organizaciones y estudiosos/as de la temática negra-afrodescendiente en México se traduce en la falta de iniciativas comunes, así pues, el sector académico “camina por un lado”, y la mayoría de las organizaciones, por otro. Según numerosos miembros de las organizaciones, la comunidad académica ha contribuido a la fragmentación de las organizaciones sociales, inhibiendo las estrategias políticas de las mismas, ya sea como actores o interlocutores con los gobiernos-Estado, o bien invisibilizando o minizando los logros de la acción colectiva, consolidando los discursos de poder detentados por la comunidad académica, tal y como lo señala un miembro de una organización social: “los antropólogos son los que dicen la última palabra” (Diario de campo, 15 de septiembre de 2015).

3.6.3. Otros esfuerzos académicos

No obstante lo anterior, es importante destacar que actualmente hay varios esfuerzos de diversas instituciones académicas por visibilizar las problemáticas que aquejan a las comunidades negras/afrodescendientes en México y en América Latina.

Desde el año 1992 se han efectuado diversos foros académicos, tales como *Nuestra Tercera Raíz, la presencia en los pueblos de América* (Unam) o el Coloquio Internacional

²⁶⁵ Este antagonismo se ha manifestado no sólo en discusiones frontales en los diversos espacios de encuentro, sino incluso es perceptible en las “amenazas” entre académicas y académicos de distintas corrientes explicativas e interpretativas del fenómeno aquí abordado –y en otras alusivas a las poblaciones de origen africano–, principalmente en perfiles de Facebook . También es palpable en la desacreditación entre miembros de las organizaciones del tercer sector y académicas, en cartas dirigidas a autoridades académicas para señalar la denostación y la arbitrariedad de algunas (os) especialistas en la materia respecto al trabajo de las organizaciones civiles. Incluso, en mi propia experiencia, tuve que sortear la desconfianza de algunos miembros de las organizaciones por ser “integrante de un grupo de trabajo”, así, en varias ocasiones tuve que remarcar que mis intereses indagativos no tenían relación con mi filiación institucional o con la cercanía a algunas asociaciones civiles y académicos.

100 Años de Estudios Afroamericanos (Pumc-Unam, 2005)²⁶⁶, estos representan un parteaguas en la reflexión académica sobre las poblaciones de herencia africana en México.

El *Coloquio Internacional Afroamérica*, coordinado por Jesús Serna Moreno, investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (Cialc-Unam) se ha efectuado en ocho ediciones. Este coloquio representa un espacio en el que converge la academia, organizaciones sociales, y grupos artísticos que muestran las expresiones culturales musicales y dancísticas de México, el Caribe, Centro y Sudamérica, así como de algunos países del continente africano. Los ejes temáticos abordados son varios: reconocimiento jurídico-constitucional de las comunidades afrodescendientes de “Nuestra América”, epistemología y metodología para el estudio de procesos socio-políticos, culturales y económicos de la población afrolatinoamericana, estudios de género, educación intercultural, salud y políticas públicas, relaciones interétnicas entre indígenas y afrodescendientes, con énfasis en procesos de movilización, expresiones artístico-culturales “afroindígenas”, el estudio del territorio en “Afroindoamérica”, estudios sobre África, entre otros.²⁶⁷

Anualmente, el Coloquio reúne alrededor de 60 ponentes de México, Guatemala, Honduras, Colombia, Venezuela, Perú, Argentina, Cuba, Haití, Puerto Rico, España, Estados Unidos, entre otros países; mayoritariamente a estudiantes de licenciatura y posgrado de universidades públicas y privadas, provenientes de diversas disciplinas como la antropología, historia, sociología, ciencias políticas, literatura, ciencias de la educación, pedagogía, y otras; así como a servidoras y servidores públicos de los estados de Oaxaca, Guerrero, Tabasco, por citar a algunos; y por supuesto, a dirigentes e integrantes de los organismos civiles costachiquenses. Asimismo, se presentan ponencias magistrales con reconocidos/as especialistas en el estudio de las poblaciones de herencia africana en América Latina. Generalmente el Coloquio se efectúa en un lapso de cuatro a cinco días, durante la primera semana del mes de diciembre. Además, este evento se transmite por

²⁶⁶ Este foro académico fue realizado con el auspicio del *Programa Universitario México Nación Multicultural*, hoy en día “Programa Universitario Diversidad Cultural e Interculturalidad. http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Afroamerica/afro_act_del_pro_foros.html

²⁶⁷ En el año 2017 se proyecta que este coloquio se efectuará del 5 al 8 de diciembre en el Cialc-Unam.

streaming, es decir, mediante una señal en tiempo real, sin límites geográficos. De esta manera, las ponencias y otras presentaciones pueden ser apreciadas en diversas latitudes.

A partir del año 2015, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), a través de la Coordinación Nacional de Antropología, el Programa Nacional de Investigación “Afrodescendientes y Diversidad Cultural”, y la Red Integra²⁶⁸, llevan a cabo el *Coloquio Internacional Estudiar el Racismo*. La primera edición de este evento se realizó en la ciudad de Oaxaca los días 29 y 30 de diciembre de 2015. El tema principal del mismo fue “Afrodescendientes en México”, cuyo propósito fue reflexionar sobre el racismo y las particularidades que adquiere hacia las poblaciones afrodescendientes en México, principalmente desde los enfoques histórico y de la antropología social y física. Esta reunión contó con la presencia de 20 ponentes, en su mayoría nacionales, así como la realización de un conversatorio con miembros de las organizaciones sociales de la Costa Chica, un funcionario y un estudiante de posgrado colombianos. La segunda edición de este coloquio se efectuó en la ciudad de Mérida (Yucatán) a fines del mes de noviembre de 2016, teniendo por tema “Racismo: reflexiones y debates en México y países de América Latina y el Caribe”. En esta reunión contó con la participación de ponentes internacionales como Yolanda Moses, Eduardo Restrepo, y Ricardo Chica Geliz.

Desde el año 2004, el Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Inah celebra anualmente el *Coloquio Africanías*. Este evento se lleva a cabo en el marco de la Feria del Libro de Antropología e Historia²⁶⁹. En el año 2015 tuvo por tema central “Los retos del Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes 2015-2024”, y contó con la Colombia y a Chiapas como país y estado invitado, motivo por el que se desarrollaron mesas ad hoc sobre las poblaciones afrocolombianas y afrochiapanecas. Mientras que, en el año 2016, el coloquio definió como tópico fundamental la conmemoración de los 70 años de la aparición de la obra seminal *La población negra de México* de Gonzalo Aguirre Beltrán.

²⁶⁸ Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades Racismo y Xenofobia en América Latina.

²⁶⁹ La programación anual de la feria se realiza durante la última semana del mes de septiembre. En el año 2015 el Coloquio se desarrolló el día 25 de septiembre, mientras que en el año 2016 se realizó el día 30 de septiembre.

En junio de 2008, durante la celebración del Congreso Internacional *Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica*, convocado por la Coordinación Nacional de Antropología, se planteó la necesidad de impulsar una “Ley sobre los derechos de los pueblos afroamericanos”. Aunado al reconocimiento jurídico, se propuso la inclusión en la historia oficial mexicana de estas poblaciones, así como la reflexión histórica sobre sus condiciones de vida, con especial énfasis en el racismo y la discriminación racial. Asimismo, se hizo hincapié en las instancias gubernamentales que deben aportar para el reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos de los pueblos afroamericanos (CDI, Conapred, Cndh). Un incidente que perturbó la organización de este evento académico fue la recepción de una carta intimidatoria para una investigadora, en la que se le exigía no “introducir a México a más malditos negros”. La carta continuaba exponiendo que México es un país de mexicanos, con una “cultura establecida”. “Esta cultura la componen: indígenas, mestizos y criollos. La comunidad negra es nula. Se puede decir que en México no hay negros, ¡qué bendición! Lo negros, como ustedes saben, son de lo más vulgar que pueda ser un ser humano, son sucios, mentirosos, tramposos, rateros, traidores, problemáticos. México tiene ya muchos problemas internos, no necesita más”²⁷⁰. Lo que desvela no sólo la negación de la diversidad cultural y étnica del país, sino también la intolerancia, el rechazo, la discriminación racial, y la exclusión de la que históricamente ha sido sujetos las y los afroamericanos.

El Inah, a través del mencionado Programa de Afrodescendientes y Diversidad Cultural, llevó a cabo un ciclo de conferencias denominado “Afrodescendientes en Brasil y México” durante el mes de febrero de 2017 en el Museo Nacional de las Culturas en la Ciudad de México, que incluyó una exposición fotográfica de Januário Garcia, la presentación del Decenio Internacional de las Poblaciones Afrodescendientes 2015-2024, las conferencias “Afrodescendientes en Brasil” y “El proceso de reconocimiento constitucional de los afrodescendientes o afroamericanos en la Ciudad de México”. Además, este Programa ha impulsado el reconocimiento como “sitios de memoria” al Centro Histórico de la Ciudad

²⁷⁰ Consultado en:

http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=1272&id_opcion=400&op=448

de México, en agosto de 2016, y en marzo de 2017 a Cuajinicuilapa, Guerrero. En ambos casos, las placas conmemorativas remarcan que la historia de la Ciudad de México y Cuajinicuilapa no pueden entenderse sin la participación de las personas afrodescendientes y africanas, quienes a través de sus diversas herencias culturales y sus trabajos cotidianos fueron decisivas para la conformación de la sociedad mexicana. Por último, también ha realizado cursos anuales²⁷¹ sobre “Africanos y afrodescendientes en México”, a partir del año 2015, así como diversas presentaciones de la colección Africanías en distintos recintos del país, tales como la Feria Internacional del Libro Universitario en Xalapa, Veracruz, y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

La Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina, es una red conformada por estudiosas e investigadores que trabajan temas de racismo, provenientes principalmente de universidades públicas, así como por estudiantes, de 10 estados de la república mexicana. Esta Red tiene por misión evidenciar y combatir el racismo y la xenofobia que provocan diversos grados de discriminación, marginación, inferiorización y exclusión en las vidas de varios y diversos grupos humanos. Mediante la investigación académica, esta conjunción de especialistas pretende generar nuevos conocimientos en la materia, así como la formación de recursos humanos y la colaboración horizontal con organizaciones de la sociedad civil, líderes comunitarios e instituciones públicas, sociales y privadas, para poder “incidir así en los liderazgos civiles, institucionales y políticos; la organización comunitaria; las relaciones sociales; las políticas públicas y la legislación, con el propósito de cerrar las brechas de desigualdad y fomentar

²⁷¹ Estos cursos han sido impartidos en la Coordinación Nacional de Antropología del Inah, poseen valor curricular y consta de 40 horas de estudio sobre la presencia africana y sus descendientes en el México colonial y contemporáneo. De igual manera, en conjunción con las organizaciones México Negro A.C., Época A.C. y Ecosta Yutucui A.C., efectuaron un curso sobre *Liderazgo en comunidades afroamericanas*, para población abierta y estudiantil en Cuajinicuilapa, Guerrero, durante el segundo trimestre del año 2016. Es importante destacar que quienes integran el Programa escriben artículos de opinión con cierta regularidad en el blog *The Mexican Times*. Véase <http://themexicantimes.mx>. Por último, a propósito de la conmemoración de los 20 años de creación del Seminario de Estudios Afroamericanos del Inah, el Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural ha lanzado la convocatoria al *Congreso Internacional Estudios Afroamericanos: reflexiones, debates y retos*, con la finalidad de conocer y difundir los resultados de las investigaciones recientes sobre las poblaciones afrodescendientes de México, con énfasis en regiones, temáticas, metodologías y periodos poco explorados. Dicho congreso planea efectuarse a principios de septiembre del presente año en la ciudad de Oaxaca.

no solamente una cultura y prácticas de respeto a la diversidad, sino una cultura y prácticas anti-racistas y anti-xenófobas”²⁷²

El Programa Universitario Diversidad Cultural e Interculturalidad de la Universidad Autónoma Nacional de México (Puic-Unam) ha emprendido importantes esfuerzos por visibilizar y comprender las contribuciones de los pueblos negros/comunidades afroamericanas/poblaciones afrodescendientes en México, a través de diversos proyectos de investigación. Entre ellos: “La colonización silenciosa. Megaproyectos de desarrollo en territorios indígenas y afrodescendientes en América Latina”, “Modelo de diagnóstico socioambiental de la Costa Chica de Oaxaca”, y “Visibilidad y reconocimiento constitucional de la población negra de México”. Este comprendió dos aspectos: la publicación del *Estudio sobre los derechos de los pueblos negros de México* (Avendaño, 2011), el cual presenta argumentos que justifican y proponen mecanismos jurídicos para el reconocimiento constitucional de los pueblos negros, y el desarrollo de la *Encuesta sociodemográfica de la población negra de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero* (Rodríguez Mitchell, 2012), cuyo objetivo fue generar instrumentos para el registro sociodemográfico de dicho grupo, identificar categorías para la autoadscripción, y que los resultados de la encuesta sirvan para aplicaciones futuras de programas para tomadores/as de decisiones e investigadoras/es de las personas y pueblos negros en la zona, entre otros.

Una de las convocatorias más recientes del Puic-Unam fue el *Coloquio Nacional ¿Cómo queremos llamarnos? Horizonte Censo Inegi 2020*. El objetivo de esta reunión, efectuada los días 17 y 18 de abril de 2017, fue discutir sobre las políticas identitarias de los pueblos, comunidades y personas negras a partir del reconocimiento de las distintas formas de autodenominación en las regiones de México, con la finalidad de conformar un catálogo de autodenominaciones que se incluyan en el próximo censo nacional, dado que pese a la inclusión, por vez primera, de la pregunta sobre la “adscripción afrodescendiente” en el Intercenso de 2015 realizado por el Inegi, se considera que el Intercenso fue discriminatorio, en tanto que no se tomaron en cuenta las distintas formas regionales de autoidentificación.

²⁷² Cfr. <http://redintegra.org/index.php>

El Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-Unam) ha contribuido al análisis de las problemáticas de las poblaciones afrolatinoamericanas, a través del Coloquio Internacional *Estudios sobre poblaciones de la diáspora africana en América*, el curso *Los cimarrones y sus descendientes en las Américas* (ambos efectuados en octubre de 2015), y más recientemente, el Coloquio *Acción colectiva y formas de organización política: afrodescendientes e indígenas*, en mayo de 2017.

También el *Seminario Nación y Alteridad* de la UAM-Cuajimalpa y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Unam, ha abonado en la comprensión de las manifestaciones de la discriminación racial, el racismo, y de numerosos asuntos relacionados con las poblaciones afrolatinoamericanas. El Instituto de Estudios Críticos, “17”, a través de sus seminarios en línea también concurre en el discernimiento de las realidades de la población de origen africano en México y en la región, especialmente desde los estudios críticos de género. Por nombrar algunos: “Teologías políticas feministas”, “Feminismos negros, pensamientos vivos”, “Género y naturaleza. Una perspectiva crítica para repensar la desigualdad”.

El Programa de Asuntos de Género de la Universidad Iberoamericana (sede Ciudad de México) incipientemente ha contribuido a la visibilización de este grupo. En la *Segunda Semana de Género, Arte y Diversidad*, como parte del foro artístico “Las problemáticas que nos están doliendo como país”, se incluyó una exposición de la pintora afro-oaxaqueña Yuyé Hernández y una presentación de danza de mujeres afromexicanas. Empero, la inclusión de las afromexicanas en este foro fue criticada por diversas integrantes de organismos de la sociedad civil de la Costa Chica, debido a la ausencia de un espacio formal para dar a conocer “las verdaderas problemáticas de las comunidades afromexicanas de viva voz, y no sólo la información vertida en el boletín de la coordinadora del Programa de Asuntos de Género, Elvia González, quien desconoce

nuestras realidades” (Diario de campo, marzo 2017). Asimismo, Ambulante²⁷³ y la Fundación Kellog’s han lanzado una convocatoria a cineastas y estudiantes de cine de México y el extranjero para la realización de documentales enfocados a la población y cultura negra en México en el presente año 2017.

Por último, el apuntalamiento de los estudios “afromexicanistas” ha favorecido la producción de más tesis universitarias e investigaciones profesionales en la Universidad Veracruzana, las autónomas de Guerrero, Querétaro y Guanajuato, entre otras, incluyendo recientemente la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. No obstante que nos encontramos ante una novedosa proliferación de los espacios académicos, hay iniciativas académicas/institucionales que “deslustran” los avances en la visibilización de las poblaciones afromexicanas. Lo siguiente es un extracto de mi diario de campo que ejemplifica la afirmación anterior:

Durante mi primera estancia de campo en la Costa Chica, días previos a la celebración del Grito de Independencia, fui testigo del encuentro entre un equipo de investigación de la Universidad Autónoma Metropolitana con autoridades del municipio de Villa de Tututepec, Oax. El equipo estaba conformado por cuatro comunicólogos (dos varones y dos mujeres), una psicóloga social –todos ellos trabajadores y trabajadoras de Rectoría General de la UAM–, y el responsable del proyecto, politólogo de formación, docente del Departamento

²⁷³ Ambulante Más Allá (AMA) es un proyecto de capacitación en producción documental que tiene como objetivo formar nuevos realizadores provenientes de México y Centroamérica. “Por medio de talleres modulares, AMA fomenta la realización cinematográfica independiente para lograr que estas historias sean contadas desde una perspectiva cultural y estética propia, que no surja de la imposición de parámetros cinematográficos convencionales”. De este modo, “el área de formación de Ambulante permite a las comunidades recuperar y fortalecer su identidad, reivindicar sus derechos, así como romper estereotipos y transformar los imaginarios sociales negativos. Además de fortalecer la organización y participación comunitaria por medio de la realización de documentales independientes, trabajamos en la difusión de los trabajos para aprovechar al máximo su potencial como herramienta de transformación social. Creemos que es necesario seguir luchando por la democratización de los medios y la autorepresentación de los grupos excluidos.” Véase: <http://www.ambulante.org/iniciativas/ambulante-mas-alla/>

de Sociología de la Unidad Iztapalapa. En esta reunión el responsable de la investigación expuso los objetivos de la indagación que pretendía realizarse, y nombró al proyecto en ciernes como *El rescate de la cultura afromexicana de la Costa Chica*. En su intervención, Eva Gasga, encargada del Departamento de Enlace Afromexicano del municipio, solicitó realizar un glosario de las “formas del habla” de las y los afromexicanos. El académico aceptó que esta sugerencia podía tener como resultado que “la recopilación de estas formas de expresión sirva para la construcción de identidad, para la comunicación horizontal [sic]”. Conforme transcurría la reunión, el académico explicaba el procedimiento de la investigación: establecer itinerarios, organizar un conjunto de contactos para llevar a cabo entrevistas, hacer una recopilación “viva” [sic] de las presentaciones [de danzas tradicionales], y comentó: “este trabajo será testimonial y de producción, es decir, es una idea de lo que uno quiere armar de algo como la cultura [sic]. Nosotros hacemos una concepción y producimos un documental”. El representante de la UAM pidió a la funcionaria municipal efectuar un trabajo conjunto con el Ayuntamiento, establecer las actividades puntuales, rutas, y fechas. Refirió que el documental busca dar a conocer material reciente: “es una labor sistemática, no de turista, sino que trata de construir toda una relación con el espacio, la territorialidad y toda forma de cultura [sic]” (Diario de campo, 13 de septiembre de 2015)

En este relato podemos observar que persiste la visión colonialista de las y los académicos cuando se mira al “otro”. Al hablar de un “rescate” implícitamente se supone que se “descubre” o promueve el “reavivamiento étnico” de las comunidades afromexicanas” al “rescatar su cultura”; en segundo lugar, estas miradas continúan reproduciendo prejuicios característicos de la academia positivista, al no tener en consideración que se trata de un grupo con una identidad particular. En este caso, la propuesta de realización de un documental monográfico sugiere estar plagada de visiones estereotipadas, uniformes y rígidas, que no abonan precisamente al reconocimiento, la justicia y el desarrollo de las y los afromexicanos.

3.7. El periodismo y los sitios de noticias y entretenimiento en las redes sociales que coadyuvan en la visibilización de las poblaciones afromexicanas

Los medios de comunicación, información y entretenimiento también son actores sociales y políticos. Se constituyen como uno de los principales proveedores de discursos públicos, y como tales reproducen modelos sociales y culturales sobre los distintos grupos. Simultáneamente pueden reproducir estereotipos y estigmas, o inscribir nuevas formas de representación e inclusión de la diversidad cultural.

En México, la labor periodística, impresa y en línea²⁷⁴, ha abonado palpablemente a la visibilización del reclamo de reconocimiento oficial de los derechos de las y los afromexicanos. Algunos de estos medios han expuesto a través de notas periodísticas, artículos de opinión, reportajes especiales y entrevistas, las situaciones de discriminación racial, la carencia de servicios e infraestructura básica de las poblaciones afromexicanas, sus demandas de políticas gubernamentales y sociales, la materialización del reconocimiento constitucional para el logro de la igualdad ante la ley respecto del resto de la población nacional, las alianzas con las organizaciones indígenas, y la ignominia de las autoridades y del *sector mestizo*.

También, en los últimos tres años, diversas páginas web de noticias y entretenimiento se han sumado a la tarea de representar públicamente a la población afromexicana. Entre ellas, *PlayGround* y *Cultura Colectiva*, estas crean breves vídeos en los que muestran apuntes sobre historia, expresiones culturales y artísticas, e información acerca del reconocimiento social, estadístico y jurídico de las personas, comunidades y pueblos de origen africano en México. Empero, a pesar de las “buenas intenciones”, en numerosas ocasiones presentan

²⁷⁴ Entre muchas otras publicaciones, consúltense: <http://www.proceso.com.mx/480201/afromexicanos-la-discriminacion-visible>; <http://www.proceso.com.mx/424309/cndh-clama-por-politicas-incluyentes-para-afromexicanos>; <http://www.jornada.unam.mx/2017/03/28/estados/031n1est>; <http://www.jornada.unam.mx/2017/04/07/politica/006n1pol>; <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/12/09/habitan-1-4-millones-de-afromexicanos-en-el-pais-inegi-7219.html>; <http://www.animalpolitico.com/blogueros-codices-geek/2014/03/28/hasta-cuando-se-va-reconocer-los-afromexicanos/>; <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2015/11/03/impulsan-reforma-reconocer-afromexicanos>; <http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/afromexicanos-la-otra-cara-de-la-discriminacion>; aunado a cuantiosas notas periodísticas de diarios de circulación local, estatal y nacional.

datos erróneos, perpetuando estereotipos y estigmas sobre este grupo, e inciden en la reproducción de este conocimiento (prejuiciado) en quienes leen y comparten dichos videos. Por ejemplo, uno de los más visitados, comentados y compartidos fue el de *Cultura Colectiva*, de fecha 17 de diciembre de 2016, que contó con más de 2.7 millones de visitas, se compartió más de 61 mil ocasiones, y tuvo por título “Los mexicanos también son negros ¿lo sabías?”.

El referido video muestra un profundo desconocimiento en la materia, tanto por parte de quienes realizaron el video, como de quienes lo comentaron. Las opiniones más comunes giraron en torno a eliminar las "diferencias y asumirnos como mexicanos". Afirmaciones como la anterior, contribuyen a diluir las condiciones de desventaja histórica a las que se han enfrentado estas personas, comunidades y pueblos de ascendencia africana en México, a través de los siglos. En el video se muestran varias imprecisiones: la primera de ellas es la aseveración que los africanos fueron "traídos" desde el norte de África. Las investigaciones históricas nos han mostrado que las personas africanas, mayoritariamente, fueron secuestradas, trasladadas en contra de su voluntad, y esclavizadas en el entonces llamado "Nuevo Mundo", no sólo desde el norte del continente africano, sino desde otras zonas como África oriental, regiones de Senegambia, Guinea y Mozambique, pero especialmente de África central. La segunda imprecisión es la afirmación "sus descendientes se han acostumbrados a ser diferentes". Así, en vez de exponer una problemática de invisibilización, exclusión, y marginación histórica, jurídica, social, económica, política y cultural, se legitima la misma. Por lo que es importante tener en cuenta que la diferencia somática²⁷⁵ ha sido y es una de las fuentes de la desigualdad que han imperado en estas poblaciones. No se trata de "victimizar", sino de exponer y problematizar estas condiciones y situaciones generalizadas de rezago, entre muchas otras.

La tercera imprecisión es la aseveración que no hay censos de población que contabilice a la población de origen africano en México. Por ello se torna imperativo consultar la Encuesta Intercensal 2015, estudio realizado por el Inegi en marzo de 2015, en el que por primera vez se plantea la pregunta por la "autoadscripción afrodescendiente". La cuarta

²⁷⁵ Hablar de “fenotipos” entraña una mayor complejidad, que aún está en debate.

imprecisión es "a pesar de tener cultura, tradición, identidad y genética propias". Es sabido que los grupos humanos poseen expresiones (repertorio) culturales propias/específicas/particulares. Asimismo, hablar de "identidad" es mucho más complicado/delicado, especialmente en el contexto de las ciencias sociales. Asimismo, la expresión "genética propia" es racista, per se. Dado que se ha comprobado científicamente que la "raza" humana es una sola. La variación genética en todos los grupos sociales alrededor del mundo es si acaso 0.01%. Tal y como lo han expresado diversos científicos: "los rasgos físicos externos corresponden a sólo el 0.01%"²⁷⁶. Por tal motivo, la expresión "raza negra" es imprecisa dado que el color de la piel responde a diversos factores ambientales, entre otros²⁷⁷.

La quinta imprecisión vertida en este popular vídeo es asegurar que se trata de una "minoría". Como se ha demostrado a lo largo de este documento el término "minoría" no necesariamente alude a las diferencias cuantitativas en el número de los miembros del grupo. También, he señalado que se debe optar por el empleo y uso del término "minorizado" para hablar de las diferencias cualitativas en la posición dominante o sometida dentro de la sociedad nacional mexicana. Sexta imprecisión: Afromexicanos de la "Costa Sur". "Costa sur" es un término empleado en el periodo colonial que hacía referencia a los mares del sur de la Nueva España. Desde hace varios años a esta zona se le conoce como Costa Chica.

Racismo en las redes sociales

²⁷⁶ Si bien esta afirmación procede de un artículo periodístico en el ámbito académico y científico se ha difundido ampliamente la existencia de una sola raza en la humanidad. Véase: http://elpais.com/diario/2000/09/13/futuro/968796001_850215.html

²⁷⁷ Ya se ha asentado que si bien no existen las "razas humanas" sí existe el racismo como ideología y medios de dominación que buscan situar a las personas como "superiores" o "inferiores" a partir de criterios como la apariencia o características físicas o las culturas de origen. Las y los científicos han sostenido desde hace tiempo que las categorías raciales reconocidas por la sociedad no se reflejan en el plano genético.

Es preciso destacar que en México hay ausencia de trabajos de investigación académica que documenten las violencias y discriminación racial en las redes sociales, así como en otros espacios virtuales. Sin embargo, la obra colectiva *Violencia en las redes sociales* (2013) nos advierte sobre el fenómeno aludido, cuya presencia “apenas inicia”. Así, es importante el desarrollo de trabajos de investigación que puntualicen sobre la “ampliación de la ciudadanía” en las redes que, al mismo tiempo, derivan en la vulneración a la violencia ejercida en las mismas, y que adquiere formas más veloces y atroces de odio, intolerancia, exclusión y negación de la diversidad (Chaverry, 2013).

Por otro lado, Sørensen (2005) ha sostenido que los medios de comunicación son a la par partidarios y antagonistas de la labor de difusión de la igualdad racial y social, así como de la lucha contra el racismo y la xenofobia. El autor argumenta que, tal y como se reconoce en a Declaración de Durban,

Los medios de comunicación brindan a los lectores, espectadores y oyentes - hombres y mujeres- una percepción y conocimientos sobre los orígenes, culturas y religiones de los grupos minoritarios. Cuando los problemas y los logros de los inmigrantes y de las minorías étnicas se exponen con ecuanimidad, esta información ayuda sobremanera a matizar las opiniones sobre inmigrantes y salvar la brecha que separa a las minorías de la mayoría (Ibid., p. 187)

Sin embargo, el especialista argumenta que los medios también pueden ser semillero del miedo y los prejuicios, creando así, consciente o inconscientemente, “un terreno fértil para el cultivo de ideas harto negativas, o incluso para avivar el racismo y la xenofobia” (*Idem*).

En el contexto mexicano, algunas ideas y creencias prejuiciadas y *negadoras* de las poblaciones afromexicanas son comúnmente referidas en internet y redes sociales. Por ejemplo, cuando las y los usuarios de las redes sociales y participantes en foros de discusión asientan que “en México no existe el término ‘Afro-Mexicano’ para denotar a las personas de raza negra nacidas en México; son mexicanos y punto, así como tampoco

vamos señalando a una raza de ‘Anglo-Mexicano’ para las personas de tes [sic] blanca, barba y cabellos rubios...”, “Si esa palabra [afromexicano/Afro-Mexicano] la usa es por ignorancia supina. Por copiar a los gringos. yo sería mixtecomexicano” [sic] (Diario de campo, diciembre de 2016).

Al mismo tiempo, estos comentarios niegan la existencia del racismo, suprimiendo sus expresiones y sustituyendo las mismas por cuestiones clasistas: “el clasismo, ese sí es un problema en México”. O bien, tergiversando las denominaciones con las que este grupo busca ser reconocido sociojurídicamente: “el término Afro-Mexicano existe para señalar una asociación de orígenes en conjunto, ‘instituto Afro-Mexicano’; ‘colegio anglo-mexicano’, etcétera” [sic].

“Hahaha cierto en México el racismo es inexistente, por otro lado, el clasismo es otra cosa, pero si trabajas y usas el cerebro ser pobre tiene cura. Por otro lado La raza no cambia así que De todos los males, el clasismo es uno de los más pedorros” [sic]. (Diario de campo, diciembre de 2016).

En ese tenor, la reiteración de la separación de los grupos culturales con características somáticas específicas en “razas” –resultado de dogmas e ideologías racistas–, cuya reproducción constante propicia que claramente se confunda el mestizaje, la identidad étnica y la clasificación de los grupos –acto éticamente cuestionable que no encuentra justificación biológica o social, como lo han sostenido diversas/os especialistas–, a pesar de la observación sobre la pertenencia a un grupo que “no nos hace mejores o peores”, como en el caso de la siguiente opinión:

“Claro que existen [las razas] y por eso existe el mestizaje. Y los Mexicanos somos Mestizos. Nuestra identidad étnica propia es llevar sangre de nativos y de europeos. Ahora bien ellos son de tez más oscura y no son 100% africanos. Son Sambos o mulatos. Y claro que pertenezca uno a un determinado grupo étnico no nos hace mejores o peores” (Diario de campo, diciembre de 2016).

Cuando la discusión apunta hacia derroteros de visibilización de las problemáticas históricas y vigentes de las poblaciones afro en México, aparecen respuestas como “¿en dónde consideras que existe la degradación o de los derechos de las personas entonces ‘afro-mexicanas’ [sic] o bien, la mención de algún síntoma que apunte hacia su clara distinción del resto de los mexicanos?” También, la insistencia en negar las diferencias “étnico-raciales” es un vehículo que intenta deslegitimar la demanda de reconocimiento de la alteridad cultural: “están inadvertidamente tratando de establecer separaciones como hace en USA [sic]. Aquí te ponen en Blah blah-Americano y nunca eres completamente aceptado. Nuestros países Latinos somos de más inclusión y sin tanta atención a piel, credo, o de origen étnico [sic]”;

“Tampoco debería existir el término ‘indígena’, ya que esto significa ‘habitante nativo del país’, y si nos ponemos a pensar tantito nos daremos cuenta que todos somos nativos de México. Así seamos blancos, amarillo, café, negro, alto, bajo, lacio, rizado, etc.”, “Esos grupos son ya mexicanos y reconocidos por nuestro país no necesitan que les den un papel para ser mexicanos” [sic] (Diario de campo, diciembre de 2016).

En suma, la multiplicación y transmisión de esta información difundida en internet, constituye el cúmulo de “saberes”, desconocimiento e inexactitudes sobre las personas y poblaciones de ascendencia africana en México. La transformación de estos “saberes” es una cuestión imperiosa para el reconocimiento y valoración positiva de las contribuciones, participación y presencia afro en nuestro país. Para ello debemos proyectar estrategias que remedien las injustas calificaciones y apreciaciones sobre las personas negras/afrodescendientes, a través de la propagación de obras científico sociales, diagnósticos cabales que den cuenta de sus condiciones históricas, económicas, socioculturales, y políticas, así como a partir de la elaboración y formulación de planes, programas, estrategias y líneas de acción de política pública que tanto en el corto, mediano y largo plazo promuevan el cambio social en/de/para las poblaciones afromexicanas, así como la urgente sensibilización de estos temas en las redes sociales y en todos los espacios virtuales. Tarea que, a propósito, han emprendido las organizaciones sociales costachiquenses en aras de una representación de grupo más justa.

Para finalizar este capítulo, es conveniente recuperar algunos aspectos del teórico político Parekh (2005). Según este autor, en las últimas cuatro décadas del siglo XX –debemos agregar también la década y media acontecida en el transcurso del siglo XXI– asistimos al surgimiento de un gran conglomerado de movimientos sociales, políticos e intelectuales, liderados por grupos tan distintos como pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, “minorías nacionales”, “naciones etnoculturales”, inmigrantes antiguos y recientes, feministas, de la diversidad sexual y de género, ambientalistas, entre otros. Estos movimientos representan prácticas, puntos de vista y modos de vida que difieren de los de la cultura dominante de una sociedad más amplia que desincentiva en diversos grados su aceptación o niega rotundamente su presencia. Aunque dichos movimientos sean diferentes entre sí como para poder compartir una agenda filosófica o política común, Parekh sostiene que todos ellos se sienten unidos en la medida en que se resisten a aceptar la homogeneización y asimilación en sociedades más amplias basadas en la creencia de que sólo existe una única forma correcta o normal de entender y estructurar los ámbitos relevantes de la vida. Tal y como puede ser aplicado en el caso que nos convoca, el movimiento por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones negras/afrodescendientes lucha por la sociedad y el Estado mexicano reconozca lo legítimo de sus "diferencias". Estas, como expresa el autor, "no son triviales o incidentales, sino que surgen de sus identidades y las conforman" (*Ibid.*, p. 13).

Capítulo 4. Mujeres afromexicanas en la movilización

“Lo que fue ya no es; se viven nuevos tiempos”:

Elena Ruiz Salinas (2016)

Aun cuando el presente capítulo²⁷⁸ no puede hacer justicia a la riqueza, diversidad y complejidad de la organización de mujeres afromexicanas en la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros en México, y puntualmente por la visibilización de su participación y consecución de derechos específicos como mujeres afrodescendientes o negras, tomo algunos ejemplos de distintos momentos y acontecimientos de su presencia, contribución y accionar político-social en el movimiento que pugna por el reclamo de sus derechos como pueblo afromexicano. Por tanto, en este capítulo, documento lacónicamente algunos puntos referentes a las condiciones de género de las mujeres afromexicanas, su participación, actividades y contribuciones a este movimiento, desde la perspectiva de género.

La perspectiva de género es una herramienta conceptual que permite visualizar las desigualdades de género²⁷⁹, a la vez que da cuenta de los cambios sociales de las relaciones entre mujeres y hombres, a lo largo de la historia de la humanidad. Para Aurelia Martín la perspectiva de género “constituye una herramienta esencial para comprender aspectos fundamentales relativos a la construcción cultural de la identidad personal, así como para entender cómo se generan y reproducen determinadas jerarquías de dominación y desigualdades sociales” (Martín, 2006: 10). Así, la perspectiva de género es una herramienta útil para revelar las situaciones de discriminación, violencia y desigualdad

²⁷⁸ Este capítulo es la versión ampliada de las ponencias presentadas en noviembre y diciembre de 2016. La primera de ellas titulada “Mejores prácticas para erradicar la violencia contra las mujeres afromexicanas de la costa oaxaqueña”, presentada en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Unam el 25 de noviembre; y la segunda, de título “La participación femenina en el movimiento por el reconocimiento constitucional de los pueblos de origen africano en la Costa Chica”, expuesta en el marco del *VIII Coloquio Internacional Afroamérica*, efectuado en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Unam, el 6 de diciembre de 2016.

²⁷⁹ De acuerdo con el *Glosario de Género* del Instituto Nacional de las Mujeres (2007) la desigualdad de género es la “distancia y/o asimetría social entre mujeres y hombres. Históricamente, las mujeres han estado relegadas a la esfera privada y los hombres, a la esfera pública. Esta situación ha derivado en que las mujeres tengan un acceso limitado a la riqueza, a los cargos de toma de decisión, a un empleo remunerado en igualdad a los hombres, y que sean tratadas en forma discriminatoria” (Inmujeres, 2007: 51).

entre mujeres y hombres²⁸⁰, como, por ejemplo, en el análisis de la participación de las mujeres en los movimientos sociales.

Gran parte de los movimientos sociales²⁸¹ han invisibilizado la variable de género²⁸² como eje estructurante o fundamental de sus luchas y conquistas sociales. O bien, en dicha variable ha existido cierta permeabilidad, porosidad, del movimiento a las demandas de las mujeres (Palacios Sepúlveda, 2012)²⁸³. De acuerdo con Palacios Sepúlveda, en América Latina, principalmente entre la década de los '70 y '80 del siglo pasado, se produjo una gran cantidad de estudios e investigaciones empíricas sobre la participación de las mujeres en organizaciones de base y movimientos populares referidos a la extensión de derechos sociales, y en caso de dictaduras, de reivindicación de derechos políticos. Si bien la producción en esta línea tendió a decaer en los años siguientes, a finales de la década de los noventa nuevamente volvieron a adquirir cierto protagonismo. En esta nueva oleada, sobre todo en los últimos años, ha existido un especial interés por estudiar la participación de las mujeres en los movimientos sociales (Palacios Sepúlveda, 2012).

En ese sentido, en los últimos cinco años, en la Costa Chica guerrerense, pero especialmente en la oaxaqueña, podemos observar la emergencia de organizaciones sociales exclusivamente de mujeres, cuyas acciones y pronunciamientos –sin precedentes– en favor del reconocimiento constitucional, y por mejores condiciones de vida para sus

²⁸⁰ Según el mismo documento (Glosario de Género, Inmujeres, 2007), la perspectiva de género es una “herramienta conceptual que busca mostrar que las diferencias entre mujeres y hombres se dan no sólo por su determinación biológica, sino también por las diferencias culturales asignadas a los seres humanos” (*ibid.*, p. 104).

²⁸¹ Entre ellos, la movilización de las organizaciones sociales y comunidades de ascendencia africana por el reconocimiento constitucional federal en México.

²⁸² Entendemos por “género” la construcción cultural y sociohistórica que los seres humanos hacen tomando como referencia la diferencia sexual (cromosómica, gonadal, fisiológica, física). Esta diferencia, en numerosas situaciones se traduce como desigualdad para unas, y en privilegio para otros. Para una revisión más precisa de este concepto, véase Lamas, 2007.

²⁸³ Palacios Sepúlveda (2012) sostiene que al igual que muchos de los llamados “nuevos movimientos sociales” surgidos en América Latina durante las décadas de los setenta y ochenta bajo regímenes autoritarios o excluyentes (aunque formalmente democráticos), el feminismo latinoamericano, ahora, puede caracterizarse como un “campo de acción expansivo, policéntrico y heterogéneo, pues abarca una amplia gama de terrenos culturales, sociales y políticos, gracias a la capacidad proactiva de los feminismos, que ha extendido mucho su influencia cultural y política” (Palacios Sepúlveda, 2012: 65).

comunidades apenas comienzan a ser abordados en el estudio de las poblaciones de herencia africana en México²⁸⁴.

4.1. Mujeres negras: africanas y afrodescendientes en la Costa Chica. Un breve recuento

Velázquez e Iturralde (2012) sostienen que, en muchas sociedades del continente africano, las mujeres contaron con una posición de privilegio por ser responsables de la procreación; en particular, en África Occidental y el Congo, de donde provenían muchas de las esclavas²⁸⁵ que llegaron a México. Por ejemplo, en las sociedades bantúes, las mujeres eran centrales en la transmisión de la vida y de la permanencia y reproducción del grupo, por lo que daban sentido al pasado, presente y futuro de este (Velázquez e Iturralde, 2012: 54). Sin embargo, el prominente papel de las mujeres africanas no sólo se sustentaba en la reproducción, “su valor, en gran medida, estaba centrado en que las mujeres eran las transmisoras del conocimiento y la cultura. Es decir, organizaban la vida social a partir de la transmisión de los conocimientos y los saberes” (Iturralde, 2016).

Según Velázquez (2005), las mujeres africanas arribaron a México entre los siglos XVI y XVIII, y sumaron un tercio de la población africana masculina trasladada a la Nueva España, en calidad de esclavizadas.

Acompañando a las primeras familias de colonizadores e introducidas, en principio con el objetivo de fijar y estabilizar a los africanos en centros mineros, haciendas azucareras y obrajes, las mujeres africanas y más tarde sus descendientes, tanto esclavos como libres, desempeñaron variadas actividades en áreas rurales y en las principales ciudades del territorio (*Ibid.*, pp. 123-124).

²⁸⁴ Véase, por ejemplo, Miranda Reyes (2012).

²⁸⁵ Ya se señaló anteriormente que el término más preciso para describir esta condición es “esclavizada/o”. Sin embargo, retomo los términos proporcionados por historiadores/as en sus estudios sobre la institución y dinámicas esclavistas en México, y la respectiva denominación atribuida a estas personas que carecían de libertad y derechos propios, por lo que eran sometidas a los designios de sus “dueños”, quienes podían comprarlas o venderlas como mercancías.

Algunas de estas actividades, referidas por Velázquez, fueron la servidumbre doméstica (por ejemplo, como nodrizas, cocineras o sirvientas en instituciones civiles y eclesiásticas), pero también se desempeñaron como comerciantes, artesanas, auxiliares en oficios gremiales o como trabajadoras (esclavas o libertas) en haciendas y obrajes. De esta manera,

Las africanas intervinieron de modo activo en el desarrollo económico del virreinato y fueron sujetos clave en las relaciones interétnicas del periodo, mediante su convivencia y unión, no sólo con africanos y mulatos, sino también con indígenas, mestizos y algunas veces con criollos o españoles
(*Ídem*)

Un dato relevante, fundamental de ser remarcado, es el que proporciona Aguirre Beltrán respecto a la diferenciación de la población al momento de nacer. Este autor refiere que la esclavitud era heredada por el vientre materno. De este modo, las hijas e hijos de madres esclavas eran registrados como esclavos/as. En los casos de mujeres indígenas, españolas, criollas, o negras libres, sus hijos e hijas se registraban, por tanto, como personas libres (Aguirre Beltrán, 1972; 1976).

María Elisa Velázquez en *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* (2006) enfatiza la importancia demográfica, social, cultural y económica de las mujeres africanas y afrodescendientes en la ciudad de México en los siglos mencionados, lo que contrasta con las mayoritarias representaciones sobre los varones (y lo masculino) en la sociedad y economías coloniales, o bien, los estudios que diluyen la presencia de las mujeres y sus contribuciones en la conformación de la sociedad de aquella época.

Durante el periodo colonial, siguiendo a la misma autora, las africanas y sus descendientes fueron descritas como “esclavas de donaire”, como “genios arrogantes y audaces”, aunque, señala la autora, “a veces deseadas y otras despreciadas, denunciadas en los juicios de la Inquisición por bígamas, blasfemas, hechiceras, endemoniadas o renegadas, no obstante, también, en algunos casos, fueron respetadas por la sociedad de su tiempo”. Velázquez

destaca que las negras y mulatas de la Nueva España desempeñaron un papel significativo en la conformación económica, social y cultural de entonces, tal y como lo atestiguan fuentes documentales y pictóricas de la época. A pesar de que muchas de ellas sufrieron malos tratos, sometimiento y abuso sexual o moral, otras lograron luchar por sus derechos y crear alianzas familiares o sociales que les permitieron, entre otras cosas, conseguir mejores condiciones de vida para ellas y sus descendientes²⁸⁶ (*Ibid.*, p. 14). La investigación referida muestra que las africanas y las afrodescendientes, esclavas y libres, tuvieron una destacada función mediante su trabajo cotidiano en los distintos espacios sociales y contribuyeron a la diversa configuración de la sociedad novohispana de los siglos XVII y XVIII.²⁸⁷

En el siglo XIX, la abolición de la esclavitud y la supresión de las “calidades”²⁸⁸ fueron las consignas más importantes del movimiento insurgente de 1810 (Velázquez, 2011a). No obstante, la desaparición de las calidades no terminó con los prejuicios y el racismo que se desarrollaron durante el siglo XIX. Velázquez indica que

La necesidad de consolidar una nación tan diversa y compleja, frente a los intereses de las potencias europeas y de Estados Unidos, así como las continuas

²⁸⁶ Por ejemplo, Aguirre Beltrán refiere “las negras seguían en sus amancebamientos otro camino; [...] con el español, había esperanzas de mejoramiento. Aunque el solo matrimonio según hemos visto, no era suficiente para liberarlas de la esclavitud, siempre había la posibilidad de que fueran redimidas por compra. Los padres de hijos habidos con negras, por otra parte, tenían preferencia en el rescate cuando los *productos* eran vendidos. El concubinato de la esclava con el amo no daba a ésta la libertad, pero sí en cambio la acarrea un cierto mejoramiento dentro de ese estado de esclavitud” (Aguirre Beltrán, 1972: 257). También, una obra de reciente aparición que coadyuva a la comprensión de la situación de las mujeres negras, mulatas, pardas y morenas en la época colonial en América Latina y en África es *Mujeres africanas y afrodescendientes: Experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX, coordinado por Velázquez y González (2016)*.

²⁸⁷ En otro estudio, la misma autora (Velázquez, 2011b), explora las características particulares de la esclavitud femenina de africanas, afrodescendientes e indígenas. Velázquez concluye que la esclavitud, la servidumbre, el servicio o el cautiverio vividas por estas mujeres durante el periodo colonial revelan, entre otras cosas, que la convivencia entre mujeres de distintos grupos en torno a la esclavitud fue común: compartieron espacios de trabajo, situaciones de compra y venta similares, y utilizaron estrategias para conseguir la libertad o mejores condiciones de vida a través de la huida, la negociación, los litigios o la solidaridad (2011: 263).

²⁸⁸ Pilar Gonzalbo, en numerosas obras, entre ellas, *Familia y orden colonial* (1998) refiere que la “calidad” fue un criterio diferenciador de la sociedad novohispana. La “calidad” estaría en dependencia no sólo de los caracteres biológicos, sino también de la situación familiar (“casa poblada”), del nivel económico, del reconocimiento social, de la categoría asignada a la profesión y del prestigio personal durante la época colonial (Gonzalbo, 1998).

amenazas de intervención extranjera condujeron a un proyecto político de la nación mexicana que enarboló la homogeneidad, la educación y el progreso menospreciando la diversidad indígena y negando la presencia y participación africana en México (*Ibid.*, p. 17).

De este modo, con la anulación de las “diferencias”, las poblaciones, comunidades, hombres, niños, niñas, y mujeres de ascendencia africana quedaron invisibilizadas. Aunque la ausencia de su registro en los censos no explica el hecho mismo de la “desaparición” de las mujeres afrodescendientes en el mosaico cultural, económico y social de México, y puntualmente del discurso político. Así, no contamos con información de las dinámicas y aportaciones de las mujeres afrodescendientes durante un gran periodo, que comprende prácticamente un siglo, desde fines del XIX hasta la mitad del siglo XX.

La obra *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1989 [1958]) de Aguirre Beltrán, si bien no parte de la inclusión de la “variable de género”²⁸⁹, documenta la configuración social local: las familias, la institución del *queridato*, el casamiento de monte, la procreación y la crianza de niños y niñas, los trabajos de las mujeres ante los rituales mortuorios, por mencionar algunos aspectos de los que participan las mujeres de origen africano de la región de la Costa Chica, muchos de ellos vigentes hasta la actualidad. A fines del siglo XX, Cristina Díaz Pérez (1995) realizó un importante trabajo etnográfico que da cuenta de las relaciones de parentesco en San Nicolás, Cuajinicuilapa, y Huehuetán, comunidades de herencia africana del estado de Guerrero. En esta investigación, se constata la figura femenina como un bien simbólico en el intercambio matrimonial, como un “elemento” central en los rituales de conformación de nuevas familias. Algunos aspectos señalados por esta autora respecto a las costumbres exigidas a las mujeres el día de la celebración de la alianza matrimonial son, por ejemplo:

²⁸⁹ Con ello me refiero a la dilución de la relación entre hombres y mujeres, ya que Aguirre Beltrán sólo refiere a los hombres como “medida” del grupo de los “afromestizos”, salvo en casos puntuales que menciona a las mujeres.

Si el día de la boda la novia no resulta ser virgen no se escuchará el tronido de cámaras²⁹⁰, evidencia que hará saber a su familiar que debe devolver el importe de los gastos previos –como el ajuar de la novia y los efectuados en el festejo–; a no ser que el novio la acepte en estas condiciones, de lo contrario ella regresará a la casa de sus padres. [...] anteriormente cuando se daba la situación arriba descrita, la muchacha además de ser devuelta al hogar de sus padres, era paseada en un burro al que le colgaban trastos viejos, rotos y despostillados, avergonzándola ante la comunidad entera (Díaz, 1995: 5)

Respecto a la *huida* –denominada por Aguirre Beltrán como *casamiento de monte*–, cuando esta se desarrolla en un aguaje, se presenta una teatralización en la que participa la joven, las mujeres que van por agua, el varón interesado y algunos de sus amigos a caballo; se da un forcejeo entre las mujeres adultas que defienden a la muchacha y los hombres jóvenes que tratan de arrebatarla. “Con frecuencia las mujeres forman una resistencia, casi simbólica, tratando de impedir el robo; y los hombres, por su parte, tiene que ayudar a que se realice” (*Ibid.*, p. 6). En referencia al *rapto*, esta se diferencia de la *huida*, porque la mujer ignora que será roba, por quién y cuándo. El rapto es un acto violento, a pesar de ello, está regulado y es consentido por la colectividad. Por supuesto, los ejemplos que refieren la organización social/familiar entre mujeres y hombres son abundantes en ambas obras.

Investigaciones más recientes abordan aspectos relacionados con el género (Arana, 2009; Díaz, 2003; Quecha, 2011; Correa, 2013; Masferrer, 2014; Jiménez, 2016). Por ejemplo, en la ya referida investigación de Citlali Quecha (2011), la autora advierte sobre la migración de las mujeres hacia Estados Unidos a partir de la primera década del siglo XXI. También expone los motivos de la migración de las mujeres –casadas, separadas y “madres solteras”– y las críticas familiares y comunitarias que supone dicha “salida”²⁹¹, así como la solidaridad femenina para el logro de la migración femenina. Quecha también refiere la

²⁹⁰ Díaz (1995) anota que las cámaras son estructuras tubulares cerradas en uno de sus extremos, se llenan de pólvora a presión y su detonación es muy fuerte (*Ibid.*, p. 3).

²⁹¹ “Madres solteras” y “salida” son palabras de la investigadora. En este escrito, en el primer caso, se opta por la denominación “madres independientes”, dado que “madres solteras” es una expresión estigmatizante.

incorporación de las “morenas” al mercado de trabajo en las industrias o en el sector de servicios en Estados Unidos, y los cambios significativos respecto a los roles y jerarquías entre las mujeres migrantes y las no migrantes en la localidad de Corralero, Pinotepa Nacional. Asimismo, la antropóloga documenta la configuración de la familia extensa con jefatura femenina, la cual tiene una presencia significativa en la región de la Costa Chica, como también puede observarse en los trabajos de Díaz (2003), Arana (2009) y Angulo (2014).

Carlos Correa en su investigación *Procesos de socialización familiar y relaciones raciales en El Ciruelo* (2013) documenta a partir de la historia local los trabajos de las mujeres adultas, por ejemplo el de ir a lavar ropa y sacar agua para beber, (cuando aún la comunidad no contaba con agua semientubada), o la leyenda de la “mujer mítica” que vive en “Casa de la cueva”²⁹². Este investigador se aboca fundamentalmente a analizar la socialización en el contexto familiar (por ejemplo, a través de la “agresión y el maltrato”, y las instrucciones para la ejecución de tareas domésticas o del campo), en diálogo directo con aspectos morales, roles de género y aspiraciones que deben tener los hijos e hijas, de acuerdo con las orientaciones que reciben principalmente de sus madres, con especial énfasis en las hijas que deben aprender a “ser mujer”. Asimismo, Correa también apunta algunos aspectos de la racialización y sexualización de las mujeres, tales como la “preferencia racial” por mujeres “blancas” en las relaciones de noviazgo, y los estereotipos que naturalizan la diferencia de género en el marco de las representaciones raciales de lo femenino, las dinámicas de exclusión familiar y social sostenidas en la pobreza y en el “ser negra”²⁹³.

En *Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro* (2014), Cristina Masferrer refiere la importancia del papel del género en las relaciones entre pares de niños y niñas, relaciones descritas en varias ocasiones como conflictivas. Por ejemplo, Masferrer señala que, en la interacción cotidiana, los niños “molestan” a las niñas, pero este comportamiento también es atribuido a las niñas.

²⁹² A las orillas del mar de El Ciruelo, lugar al que indígenas mixtecos y fromexicanos anteriormente iban a rezar para “pedir lluvias”.

²⁹³ Entrecomillado en el original.

Asimismo, esta investigadora describe algunas de las funciones centrales de las mujeres (en su rol materno) que incluyen no sólo la crianza y educación de sus hijas e hijos, sino en los casos de enfermedad, en los que niños y niñas son curadas por mujeres expertas en medicina tradicional o por sus propias madres: “el hecho que sean mujeres quienes se encargan de curar a los niños se asocia también al hecho de que este género se asocia el cuidado de los hijos” (Masferrer, 2014: 156). La etnohistoriadora también relata las actividades diferenciadas de las niñas y los niños en las tareas domésticas (los mandados) o en las fiestas populares.

Díaz (2003) en su interesantísima investigación amplía las particularidades en torno a las familias afromexicanas, el queridato, la matrifocalidad, la crianza, las actas de convenio para la realización de la ceremonia de las bodas –en caso de raptó o “quedamento” (arreglos) –, el pago de la virginidad, entre otros aspectos relevantes del parentesco entre las y los “morenos/afromestizos” de la Costa Chica.

Por otra parte, el trabajo de la antropóloga estadounidense Laura Lewis abona en la comprensión de las relaciones de género en la Costa Chica. En *Chocolate and Flour. History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico* (2012), la autora destaca, a partir de un extenso trabajo de campo –según Lewis iniciado en 1992–, las características de las relaciones de género que permean casi todos los aspectos sociales, familiares y rituales de la vida de los y las pobladoras de San Nicolás, Cuajinicuilapa, Guerrero. Lewis afirma que la tensión entre “indios” y “morenos”²⁹⁴ se extiende más allá de los términos raciales (lingüísticos), sino que abarca la organización espacial, dicha tensión se ve minimizada a partir de los intercambios matrimoniales entre los grupos. Especialmente, Lewis dedica un capítulo a discutir sobre el papel del género en el comportamiento público y privado de la población sannicoladense. Los ejemplos son diversos: crianza de los hijos e hijas, los “niveles de libertad” de acuerdo al género de pertenencia, las relaciones de noviazgo entre adolescentes, la institución del queridato, la organización del género en el espacio doméstico, en la iglesia y “en la calle”.

²⁹⁴ Entrecorillados en el original.

Lewis sostiene que “San Nicolás es el hogar de una serie de personas que no se ajustan a los roles sexuales tradicionales, a pesar de la centralidad de la diferenciación de género relativamente fuerte” (Lewis, 2012: 226). La autora señala que el aspecto más importante del género de una persona en esta localidad es el comportamiento, más que la anatomía. Por lo tanto, no importa la biología o la orientación sexual de una persona, él o ella se ajustará a las normas de género que mejor se ajusten con su identidad. Lewis se aventura a suponer la existencia de un “tercer género” (*volteos* y *marimachos*, homosexuales y lesbianas), y afirma que los hombres homosexuales (incluyendo a los travestidos) son aceptados en la comunidad²⁹⁵.

Finalmente, Nuria Jiménez (2016) describe etnográficamente a las mujeres “solas” de una población afromexicana del estado de Oaxaca. Por “solas”, la investigadora refiere a las mujeres solteras, “fracasadas” y “queridas”. Es decir, mujeres que “salen de la norma”, en tanto no responden al “modelo ideal” de mujer casada, con esposo e hijos, sino que “por unas circunstancias u otras son cabeza de familia y hacen su lucha para mantenerse a sí mismas y a sus familias”, convirtiéndose en agentes de autonomía económica y “gestionan” sus propios cuerpos, al margen del control de los hombres.

En síntesis, algunos temas recurrentes en las investigaciones ya reseñadas sobre la población de herencia africana son la conceptualización de las familias y el lugar que ocupan las mujeres en estas, la representación de las mujeres como fuente de la socialización familiar y como preservadoras de las prácticas culturales, y el predominio de la práctica del queridato como particularidades del sistema de parentesco de las y los afromexicanos de la Costa Chica. Aunque también refieren algunos aspectos de la sexualidad, principalmente de la masculina.

²⁹⁵ Ello fue visible en la realización del trabajo de campo. A lo largo de la Costa Chica es posible identificar que las personas travestidas y homosexuales no son excluidas de la vida comunitaria, incluso se refiere jocosamente de modo comparativo y de contienda, que el lugar “donde hay más gays es Huaxpala [San Andrés Huaxpaltepec, Oaxaca]”. Empero, hacen falta trabajos científico-sociales que documenten las condiciones puntuales de este grupo que es susceptible de vivir múltiples formas de discriminación: por género, orientación sexual, racialización, pobreza, entre otros factores.

4.2. Condición de las mujeres negras/afrodescendientes de la Costa Chica²⁹⁶

Según los resultados de la Encuesta Intercensal 2015 del Inegi, 1, 381, 853 personas se autoidentifican como afrodescendientes, lo que equivale al 1.2% de la población total mexicana²⁹⁷. De esta cifra, 704, 929 son mujeres²⁹⁸, habitantes de los estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz, principalmente, quienes viven en un entorno de exclusión, marginación y discriminación, y sin presencia explícita en ámbitos de las políticas públicas y la legislación.

Es sabido que la sociedad mexicana ha estado marcada históricamente por la desigualdad social, económica y cultural que inhibe el desarrollo humano²⁹⁹. Al referirnos a las

²⁹⁶ Es pertinente esclarecer la distinción entre “condición” y “situación” de las mujeres. La antropóloga Marcela Lagarde afirma que la *condición de la mujer* es una “creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico”. La *situación de las mujeres*, según esta misma autora, refiere el “conjunto de características que tienen las mujeres a partir de su condición genérica. La situación expresa la existencia concreta de las mujeres particulares, a partir de sus condiciones reales de vida” (Lagarde, 2003 [1990]: 77-79). De este modo, lo que más adelante se expone, refiere a las condiciones de las mujeres negras/afrodescendientes, es decir, que a lo largo de la historia, las mujeres de ascendencia africana han vivido condiciones de pobreza, racismo, y violencia.

²⁹⁷ No obstante, algunos líderes de la movilización consideran que esta cifra es inexacta y puede aumentar copiosamente, ya que el conteo de población del año 2015 no logró reflejar fielmente la situación demográfica y socioeconómica de la población mexicana, con especial énfasis en las comunidades fromexicanas, debido a que la técnica empleada por el Inegi fue la aplicación de encuestas aleatorias a ciertas viviendas, lo que se traduce en una “estimación demográfica” que documenta parcialmente el número de personas en las localidades, así como las condiciones de vida de la población y las características de sus viviendas.

²⁹⁸ Los datos desagregados por sexo, puntualmente las estadísticas con enfoque de género son significativas como herramienta que “señalen las diferencias y evidencien los retos que la sociedad mexicana debe enfrentar para avanzar en el camino hacia la igualdad entre mujeres y hombres. Las estadísticas de género han sido reconocidas como una herramienta imprescindible para tener una visión de la situación de las mujeres en las distintas actividades económicas” (Inegi, 2015).

²⁹⁹ Siguiendo la definición de desarrollo humano brindada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Pnud) el desarrollo humano es un “paradigma de desarrollo que va mucho más allá del aumento

mujeres, los datos registrados para la población afrodescendiente muestran que en materia de salud y educación la cobertura total de estos derechos fundamentales no ha alcanzado el acceso universal (Inegi, 2015). En este sentido, los derechos de las mujeres negras/afrodescendientes tienen como primer marco de vulnerabilidad la condición de desventaja generalizada de sus pueblos y comunidades, que se refiere no sólo a la exclusión y falta de acceso a las oportunidades, sino a los distintos campos que miden los índices de desarrollo humano, entre ellos, el índice de desigualdad de género (IDG). Este último refleja la desventaja que pueden experimentar las mujeres respecto de los hombres en tres dimensiones: salud reproductiva, empoderamiento y mercado laboral³⁰⁰ (Pnud, 2014).

De acuerdo con el estudio *Indicadores de Desarrollo Humano y Género en México: nueva metodología*, elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en México (Pnud- México), en perspectiva internacional, en el año 2012, el índice de desigualdad de género del estado de Guerrero fue de 0.448. “Esta desigualdad registrada entre mujeres y hombres es similar a la de países como Brasil y Marruecos [pero] inferiores a las de África Subsahariana (0.577)” (Pnud, 2014: 97). Así, la desigualdad entre hombres y mujeres en el estado de Guerrero es mayor al promedio nacional (0.393), lo que ubica al estado en la posición 30 del ordenamiento nacional. Según este estudio, la “dimensión de salud reproductiva en Guerrero tiene condiciones inferiores a las del país; la medida de empoderamiento³⁰¹ se encuentra por debajo del promedio nacional; únicamente

o la disminución de los ingresos de un país. Comprende la creación de un entorno en el que las personas puedan desarrollar su máximo potencial y llevar adelante una vida productiva y creativa de acuerdo con sus necesidades e intereses. Las capacidades más esenciales para el desarrollo humano son disfrutar de una vida larga y saludable, haber sido educado, acceder a los recursos necesarios para lograr un nivel de vida digno y poder participar en la vida de la comunidad. Sin estas capacidades, se limita considerablemente la variedad de opciones disponibles y muchas oportunidades en la vida permanecen inaccesibles. Disponible en: <http://desarrollohumano.org.gt/desarrollo-humano/concepto/>

³⁰⁰ El índice de desigualdad de género (IDG) muestra la pérdida en desarrollo humano debido a la desigualdad entre los logros de mujeres y hombres en dichas dimensiones. El IDG “posee un valor cercano a cero cuando el panorama de desarrollo es igualitario, y se aproxima a uno cuando las desventajas de las mujeres frente a los hombres son amplias” (Pnud, 2014). Cfr. <http://www.mx.undp.org/content/dam/mexico/docs/Publicaciones/PublicacionesReduccionPobreza/InformesDesarrolloHumano/DHyG%20baja%20res.pdf>

³⁰¹ Por *empoderamiento*, el Pnud refiere e interpreta el índice de desarrollo humano (idh), este sintetiza “aspectos sociales y económicos básicos para el desarrollo mediante indicadores de esperanza de vida, logros educacionales e ingresos” (Pnud, 2014).

la participación en el mercado laboral es mayor al logro alcanzado en México” (*Ídem*). Esto último debido a la pobreza prevaeciente en el estado, situación que obliga a las mujeres a incorporarse al mercado de trabajo, de manera más visible, ante las múltiples precarizaciones de la vida.

Para el estado de Oaxaca, el mismo informe sitúa a esta entidad con un nivel de desarrollo comparable con el de países como Bolivia y Paraguay en el año 2010. Asimismo, destaca que las condiciones de desarrollo entre mujeres y hombres también presentan disparidades, y presenta los mismos resultados que el estado de Guerrero: condiciones inferiores a la media nacional en la dimensión de la salud de las mujeres, la medida de empoderamiento femenino se encuentra por debajo del promedio nacional, y la participación en el mercado laboral es superior en la escala nacional. No obstante, la desigualdad entre mujeres y hombres es de 0.410, es decir, las condiciones de desigualdad de género en la entidad son inferiores al promedio registrado para América Latina y el Caribe (0.419).

Con este desempeño, Oaxaca se encuentra por encima del promedio nacional y en la posición 23 del ordenamiento. Entre 2008 y 2012, el valor del *idg* pasó de 0.461 a 0.410. Esta disminución de 11.2% en el valor del indicador, señala un avance en el logro de un desarrollo humano más igualitario entre mujeres y hombres en la entidad (*Ídem*)

Estos datos revelan no sólo las cuestiones económicas y sociales de los estados de Guerrero y Oaxaca –donde se asientan las comunidades más visibles de personas negras/afrodescendientes– sino, también, representan implícitamente los aspectos culturales que embrollan el desarrollo de las mujeres en los ámbitos de la salud, educación y trabajo.

Sesia *et al.* (2011) sostienen que las mujeres negras/afrodescendientes de la Costa Chica, tienden a vivir en contextos marcados por su triple condición³⁰² de género, “raza”³⁰³ y

³⁰² Por “triple condición”, Marcela Lagarde apunta que la situación de las mujeres indígenas [y afroamericanas] está definida por la conjugación de varios núcleos de relaciones opresivas. Así, las mujeres indígenas y afroamericanas “están sometidas a una triple opresión que se genera en tres formas de

clase, que las coloca en una situación de mayor vulnerabilidad, tanto en lo local (en sus familias y comunidades), como en lo regional (en las relaciones intercomunitarias y en sus interacciones con los servicios del Estado, por ejemplo). Estas autoras consideran imperativo dirigir la mirada hacia las problemáticas y necesidades de las mujeres afroamericanas de la zona, partiendo de sus propias definiciones y percepciones.

De esta manera, en las siguientes líneas se exponen algunas de las necesidades e intereses de las mujeres afroamericanas respecto a sus problemáticas, tales como la pobreza, la carencia de trabajos remunerados, y la violencia contra el colectivo de las mujeres, a partir de información recopilada a través de conversaciones –formales e informales– con interlocutoras de la Costa Chica, desde Santa María Huatulco (Oaxaca) hasta Cruz Grande, Florencio Villarreal (Guerrero).

El examen de la condición de las mujeres afroamericanas, en el marco de la demanda por el reconocimiento constitucional federal, es sintetizado por una joven afroamericana de la localidad José María Morelos, Huazolotitlán, Oaxaca:

Mucha gente dice que somos iguales ante la ley, que las mujeres no tenemos que estar diciendo más cosas: “¿para qué quieres reconocimiento si ya eres mexicana? No tienes que estar pidiendo más, con lo que tienes es suficiente”. Pero si tú vives en las comunidades y sufres las carencias, el trato tan desigual fuera de ellas, el que se vea coartada tu libertad de tránsito, el que siempre te estén viendo como extranjero, el hostigamiento sexual, las ofensas racistas en la calle, que no te den el servicio de salud adecuado, la falta de oportunidades para acceder a empleos formales, creo que hasta entonces lo entiendes (Juliana Acevedo, 11 de mayo de 2016)

adscripción sociales y culturales, cada una de las cuales es opresiva; se trata de la opresión genérica, la opresión clasista y la opresión étnica: i) es genérica porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten esta opresión con todas las mujeres. ii) es clasista porque las indígenas [y afrodescendientes] pertenecen en su mayoría a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados. iii) Es étnica, y a ella están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el sólo hecho de ser parte de las minorías étnicas” (Lagarde, 2003 (1990): 107-108).

³⁰³ El entrecorillado es mío.

Este testimonio resume sistemáticamente las múltiples, agravadas y concomitantes condiciones de desventaja histórica a las que han estado sujetos los y las afromexicanas, así como las violaciones a sus derechos humanos. Si bien las violaciones a los derechos humanos afectan tanto a hombres como a mujeres, por ejemplo, debido a su aspecto físico o pertenencia cultural/identitaria, su impacto varía de acuerdo con el sexo de quienes experimentan las violencias. Así, los factores de riesgo o vulnerabilidad aumentan y se refuerzan por el sólo hecho de ser mujer. Además, las mujeres afromexicanas se enfrentan a complejas modalidades de discriminación debido a su misma especificidad cultural y apariencia física, entre otros factores, que se añaden a su condición femenina.

Adriana Ruiz López, integrante de Rema A.C., arguye que la promoción y defensa de los derechos humanos, específicamente los de las mujeres, en la Costa Chica, es un tema desatendido y menospreciado debido a la persistencia del machismo³⁰⁴ en el plano institucional y cultural, así como al desconocimiento de las mismas mujeres de sus derechos:

El tema de los derechos humanos es un tema pisoteado, así como abandonado en la región. Relacionado con la mujer todo tipo de derecho es violado, sobre todo en las comunidades aledañas a Pinotepa Nacional³⁰⁵. Por ejemplo, una mujer no puede actuar como quiere, vestirse, maquillarse, comportarse como quiere. El machismo es lo que hace que estemos así. Hay muchas mujeres maltratadas física y moralmente. Mi punto de vista es que la poca información que tenemos las mujeres, aparte el poco interés de las autoridades para presentar propuestas en este tema es lo que hace que el machismo persista. Toda la región está pasando por una crisis, sobre todo económica, que básicamente está dándole en la torre a todas las mujeres³⁰⁶. Las condiciones

³⁰⁴ El machismo es considerado como el “brazo armado” del sexismo. De acuerdo con Pinelo y Simón Rodríguez (2008), el sexismo (machismo), la misoginia y el androcentrismo, son rasgos que definen la desigualdad de género. Estas autoras los nombran como “vicios patriarcales” (Pinelo y Simón, 2008).

³⁰⁵ Ruiz López refiere el municipio de Pinotepa Nacional y sus comunidades, por ser el área en el que Rema A.C. desarrolla sus actividades.

³⁰⁶ Expresión que alude a la afectación, daño o castigo al colectivo de las mujeres.

verdaderamente son infrahumanas (Adriana Ruiz López, 13 de octubre de 2015)

Así, los organismos civiles de mujeres afromexicanas plantean la necesidad de analizar el tema de los derechos humanos y de las diversas violencias³⁰⁷, desde diferentes perspectivas de trabajo que ofrezcan posibilidades de cambios culturales a la condición de las mujeres negras-afromexicanas/afrodescendientes; perspectivas que cuestionen las relaciones de género marcadas por la violencia y la desigualdad, y que conlleven el respeto a los derechos humanos de las mujeres.

4.2.1. La pobreza y las mujeres afromexicanas

“En la Costa Chica se vive de milagro”, “uno la va pasando, para lujos no alcanza”, “tenemos para lo indispensable y hasta ahí”, “la pobreza es una constante, y ahora súmala la ola de violencia”, son algunas expresiones que pude escuchar en las distintas estancias de trabajo de campo realizadas en la zona, de septiembre de 2015 a julio de 2016.

Es importante resaltar que se ha referido ampliamente en diversos estudios las condiciones económicas y sociales de pobreza en las que se encuentran subsumidas las comunidades afromexicanas de la Costa Chica (CDI, 2012; Conapred, 2011, Velázquez e Iturralde, 2012). También, en las últimas décadas se ha incrementado la documentación sobre la

³⁰⁷ Sesia *et al.* (2011) sostienen que hay pocos datos etnográficos sobre “temas sensibles y delicados” que afectan a las mujeres afrodescendientes. Entre muchas otras problemáticas que se viven en las comunidades costeñas están la violencia contra las mujeres en las unidades domésticas, el alcoholismo y la prostitución o trabajo sexual. Sobre este último, hacen falta estudios que documenten la situación de las mujeres negras/afrodescendientes en este régimen. El único trabajo conocido en la materia es la investigación de Teodora Hurtado Saa (2009) sobre las mujeres afrocolombianas, inmigrantes en España e Italia, en calidad de trabajadoras sexuales. En el contexto mexicano, este fenómeno, por cuestiones morales, se silencia. Por ejemplo, en Cruz Grande (municipio de Florencio Villarreal, Guerrero) así como en diversas localidades de la costa oaxaqueña, muchas mujeres adolescentes afros al egresar de las escuelas secundarias “desaparecen” de sus comunidades, dedicándose al ejercicio del trabajo sexual en otras partes del país, e incluso de Estados Unidos. Tal y como lo refiere una interlocutora: “regresan completamente transformadas, algunas con carros, algunas con enfermedades. Se sabe en las comunidades que se dedican a la prostitución, pero hay mucho tabú al hablar de este tema, es complicado, pero es un tema real” (Diario de campo, julio de 2016).

*feminización de la pobreza*³⁰⁸, con especial acentuación en las mujeres integrantes de la diversidad cultural de las sociedades nacionales³⁰⁹. Es decir, la existencia de una mayor pobreza femenina en los países en desarrollo, entre ellos México, según refieren algunos estudios. Por ejemplo, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (Ocde) indica que la pobreza femenina es generalmente más severa que la pobreza masculina porque

las mujeres y las niñas en los hogares pobres consumen menos y sufren más violencia que los hombres. Además, las mujeres sufren de escases de tiempo, dado que destinan una gran cantidad del mismo a realizar tareas no remuneradas de reproducción del hogar, lo que les resta la posibilidad de participar en actividades económicas, sociales y políticas³¹⁰ (Ocde, 2001: 40)

Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) la noción de pobreza expresa situaciones de carencia de recursos económicos o de condiciones de vida que la sociedad considera básicos de acuerdo con normas sociales de referencia que reflejan derechos sociales mínimos y objetivos públicos (Cepal, 2000: 83). Uno de los testimonios que alude la condición de pobreza generalizada en la región costachiquense es la de Salomé Prudente, mujer afromexicana, oriunda de Pinotepa Nacional, avecindada en Santa María Huatulco desde hace 20 años:

Mi infancia la recuerdo muy triste, tuve una infancia muy pobre, y la recuerdo y me da tristeza, porque me la pasé trabajando desde muy chiquita, como que no tuve una niñez así de infancia, sino como de adulto, porque desde muy chiquita

³⁰⁸ De acuerdo con *el Glosario de los Derechos de las Niñas y Mujeres* del Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México (Inmujeres CDMX), la feminización de la pobreza habitualmente tiene dos significados: “1) en un sentido estricto se refiere al aumento de la proporción de mujeres que se mantienen a sí mismas o a sus familias en los grupos de mayor pobreza; 2) o a las que serían pobres si tuvieran que mantenerse a sí mismas. En este caso se quiere subrayar que la pobreza es una amenaza para la mayoría de las mujeres”. Disponible en línea en: <http://www.inmujeres.cdmx.gob.mx/ddhh-de-las-ninas-y-las-mujeres/glosario/f/#F6>

³⁰⁹ Es decir, las mujeres que no pertenecen al grupo mayoritario nacional. Por ejemplo, en el caso mexicano, nos referimos a las mujeres “no mestizas”: indígenas de los 68 grupos étnicos que coexisten en el territorio nacional, y las mujeres afromexicanas de Guerrero, Veracruz, Coahuila, Oaxaca, entre otros estados.

³¹⁰ En relación a la poca posibilidad de las mujeres para participar en actividades sociales y políticas, más adelante se retoma este punto de manera más precisa.

empecé a trabajar en el campo. Me iba a la pizca con mi papá, cosechábamos el maíz, el café, chiles, y luego en las tardes me iba a vender. Cuando era la cosecha de chiles pues los íbamos a recoger, todo el chile que ya estaba para recogerlo, para venderlo, y pues nos dedicábamos a eso. Entonces desde muy chiquita que yo me acuerdo desde los nueve años empecé a trabajar, ir a la escuela y volver a trabajar, porque no teníamos nada, cama, televisión, nada. En total somos ocho hermanos, de estos ocho, seis hombres y dos mujeres, y todos trabajábamos y estudiábamos, entonces le dedicábamos poco tiempo a la escuela y más al trabajo para que saliera para comer (Salomé Prudente, 7 de mayo de 2016)

La pobreza, como fenómeno multidimensional (Boltvinik, 2010), también se expresa en la incapacidad de las familias afroamericanas de satisfacer la canasta básica de subsistencia. Para Rodríguez y Caloca (2008) “el hambre es una condición que incita a los observadores a indicar que esta es una condición de pobreza sin siquiera elaborar un análisis detallado de las condiciones de vida de los sujetos que están insertos en ella” (Rodríguez y Caloca, 2008). Por tanto, la situación de pobreza alimentaria (padecer hambre), refiere la privación absoluta de condiciones de bienestar de los individuos. Un testimonio que pone de relieve esta expresión de la pobreza entre las y los habitantes afroamericanos costachiquenses, es el compartido por Eva Gasga:

No es tan fácil como mujer llevar un hogar y llevar una vida de pobre. Cuando mis siete hermanos y yo le pedíamos a mi papá y a mi mamá algo, y pues, a veces el hambre castañeaba³¹¹ a varios, nos decía mi madre “duérmense hijos, durmiéndose se quita el hambre”, y no sabes cuánto tengo marcado eso (Eva Gasga, 14 de septiembre de 2015)

Un estudio de la Organización de Estados Americanos (OEA, 2002) advierte que hay una clara relación entre los niveles educativos alcanzados, la pobreza y las oportunidades de desarrollo de las personas y los hogares. El estudio apunta que a nivel individual

³¹¹ La expresión “castañear” refiere el hecho que a una persona le suenen los dientes, le rechine la mandíbula, en este caso, por el hambre.

encontramos que en general la educación es la puerta para mejores oportunidades laborales y mayores salarios. A mayores niveles educativos se pueden esperar mayores niveles de ingreso. De este modo, la relación entre el nivel educativo y las oportunidades laborales se transmiten a los individuos y a los hogares, determinando en gran medida sus condiciones de pobreza (*Op. Cit.*). Ello se constata en la zona, según refiere Eva Gasga:

Los jóvenes ya que crecen, salen de sexto [grado de primaria], se van a pescar con su papá o se meten de mototaxistas, las mujeres igual, se van de sirvientas, se van a trabajar a restaurantes, en cantinas, ¿por qué? porque son pobres. En la familia si tienes cinco [hijos/as] mandas nomás a uno; si tienes tres, cuatro, pues ya los ponen a chambear, a sembrar tomate, jamaica, y por ahí no podemos trascender, porque todos se quedan ahí. Lo cierto es que, muchas veces, se beneficia más a los hombres, y ¿entonces qué alternativas tenemos las mujeres? (Eva Gasga, 14 de septiembre de 2015).

4.2.2. Trabajo

En voz de las mujeres afromexicanas las principales problemáticas presentadas en la zona son la pobreza y la falta de trabajo, las cuales merman no sólo la economía de las familias, sino la supervivencia total. Las mujeres afromexicanas refieren trabajar mucho, pero ser pobres, precisamente, “porque no hay trabajo”.

En los estudios realizados por Díaz (1995, 2003), Quecha (2011), Correa (2013) y Masferrer (2014) se aborda implícita o explícitamente la división generizada de las ocupaciones y actividades³¹² (trabajo) de las niñas y las mujeres. Por citar un ejemplo, Correa refiere la venta de comida como una actividad que genera recursos económicos para la economía familiar, actividad realizada casi exclusivamente por las mujeres. Con esta

³¹² Generalmente es nombrada como división sexual del trabajo. En este estudio se opta por hablar de división generizada o genérica del trabajo, siguiendo a Marta Lamas: “Hablar de una división genérica del trabajo es más pertinente. En la actualidad muy pocos trabajos se derivan de la diferencia sexual. La división sexual del trabajo que existe es mínima: sólo el trabajo de parto y el de nodriza son exclusivos de las mujeres. Todos los demás pueden ser realizados indistintamente por hombres y mujeres” (Lamas, 1989: 765).

actividad, las mujeres adquieren amplia movilidad y visibilidad comercial en la vida social de los pueblos (Correa, 2013: 47). Sin embargo, generalmente las mujeres sólo trabajan al interior de sus hogares.

En relación con el trabajo remunerado (asalariado), las mujeres afromexicanas lo realizan como una extensión del trabajo doméstico (en sus propias unidades domésticas), combinando así el trabajo productivo³¹³ y reproductivo³¹⁴, lo que implica una doble jornada laboral³¹⁵, empleándose como trabajadoras del hogar, sobre todo en las cabeceras municipales de la zona.

El comercio informal es el medio más común para la obtención de ingresos económicos para la economía familiar. En muchos casos las mujeres afromexicanas son vendedoras de pescado, queso, de cosméticos y de calzado por catálogo. En El Ciruelo también se emplean como trabajadoras de la pequeña fábrica de queso local. Un pequeño sector de mujeres que han tenido acceso a la educación media superior y superior se emplean como secretarías, o realizan funciones administrativas y contables en empresas como Coppel y Elektra (en Pinotepa Nacional, por ejemplo) o en dependencias de los gobiernos municipales.

³¹³ La “jornada o el trabajo productivo” es aquel del que se obtiene una remuneración monetaria o en especie, un salario determinado o un ingreso difuso, comúnmente es nombrado como “empleo” o “trabajo”, desarrollándose tradicionalmente en el ámbito público. Otras formas de nombrar a este tipo de trabajo son: asalariado, extradoméstico o público, y puede ser formal e informal. Cualquiera de estas maneras confiere prestigio por la generación de ingresos económicos (Valdivieso Alonso, 2013: 82).

³¹⁴ Definimos como “jornada reproductiva” a la realización de las tareas o actividades domésticas (“el quehacer de la casa”), actividades que están relacionadas con las funciones de la maternidad y el ser esposa. Este tipo de trabajo no es remunerado y mucho menos es considerado como “trabajo”. Su esfera de acción es el ámbito privado (la casa), carece de valor social en tanto que es visto como una “obligación” femenina (de las mujeres). Teóricamente se le ha nombrado como trabajo reproductivo, trabajo doméstico, trabajo invisible, trabajo no remunerado, trabajo impago, trabajo privado, entre otros (*Íbid.*, p. 80).

³¹⁵ Por “doble jornada laboral” entendemos la carga de trabajo productivo (el que genera ingresos económicos) y la jornada de trabajo reproductivo (el trabajo impago realizado en el hogar, el cual no tiene remuneración). Se caracteriza por horarios prolongados que, incluso, incluyen trabajo nocturno y tiempo de fines de semana. Las mujeres con doble jornada disponen de diversas estrategias para atender el hogar, hijo/as y pareja (si la hay) y los trabajos en el espacio público. Por ejemplo, el Inegi reporta que el 42.5 de las mujeres de 14 años y más forman parte de la población económicamente activa (PEA), de las cuales, 96% combina sus actividades con quehaceres domésticos. Disponible en: <http://www.uanl.mx/noticias/academico/mujeres-trabajan-doble-jornada.html>

Elena Ruiz afirma que para las mujeres la posibilidad de realizar trabajos remunerados tiene un lento avance, al mismo tiempo que deben cumplir con las tareas dentro del hogar, ello implica una doble jornada laboral. La poca “viabilidad” de trabajar fuera de casa es razonada en función de la baja escolaridad y, tácitamente, en la inexistente experiencia en otras actividades que no sean las domésticas:

Algunas mujeres han deseado y logrado otro nivel de vida para ellas: tener una profesión, ejercerla, y aparte apoyar en el hogar, pero es un porcentaje mínimo. La mayoría de las mujeres sigue trabajando en la casa porque poseen baja escolaridad, y por supuesto, no hay remuneración (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016).

Para las mujeres negras/afrodescendientes lograr la conciliación entre familia, trabajo (ya sea el ejercicio de una profesión o el desempeño de una ocupación), y la participación en los colectivos sociales movilizados, supone una tarea de gran complejidad. Por un lado, buscan que sus aspiraciones de superación, y la movilidad socioeconómica que pueda brindar el ejercicio de una profesión u ocupación extradoméstica, no resulten incompatibles con sus quehaceres al interior de las unidades domésticas o relaciones familiares; y por otro, que sus actividades no sean invisibilizadas, sino al contrario, que sean reconocidas y gocen de igual prestigio que las realizadas por los varones.

4.2.3. Educación

Observar la realidad de la educación³¹⁶ de las niñas y mujeres en comunidades afroamericanas arroja información relevante respecto a cómo se articulan las desigualdades de género con la pobreza y el acceso a la educación. Así, se patentan la falta de oportunidades de las niñas y mujeres para poder acceder a los beneficios concedidos por la

³¹⁶ Para una revisión crítica del sistema educativo en el estado de Oaxaca, respecto a temas como la cobertura, eficiencia, reprobación y deserción, aprovechamiento escolar, niveles educativos, formación docente, escuelas, financiamiento, movimiento magisterial oaxaqueño, entre otros temas, consúltese la obra de Víctor Raúl Martínez Vásquez (2004).

educación formal, el desarrollo y su aprovechamiento. Tal y como lo sintetiza Juliana Acevedo:

La pobreza, el sexismo, la falta de infraestructura educativa en los pueblos, [y debemos sumar la violencia social generalizada], todo eso se conjuga y es un obstáculo para que las mujeres puedan avanzar (Juliana Acevedo, 11 de mayo de 2016)

Los principales obstáculos para el ingreso y la permanencia de las niñas a la educación formal, en los niveles de primaria y secundaria, se deben a las condiciones de pobreza de las familias, cuyo origen es la falta de empleos y de ingresos para la economía doméstica. Ello conduce a que los padres y madres de familia no envíen a sus hijas e hijos a las escuelas. Asimismo, las niñas que muestran poco interés en la instrucción escolar o “pocas habilidades para el aprendizaje” son retiradas de las escuelas. Si bien existe la consideración que la educación es importante para la movilidad económica y social, las familias afroamericanas, en algunos casos, consideran que la educación de las niñas y las mujeres no es obligatoria, en vista que sus funciones ulteriores (amas de casa) no requieren del aprendizaje de contenidos curriculares que otorga la educación escolarizada.

En Guerrero, sobre todo en las comunidades, las niñas no tienen acceso a la educación porque dicen los papás “pues te vas a casar, no vas a ir a la escuela. De todas maneras vas a tener un esposo que te mantenga”. Son cuestiones que han sido invisibilizadas, porque al igual que en los pueblos indígenas, en los afros se dan esas situaciones. En las etnias indígenas y entre los afros también las niñas se casan a los 13, 14 [años], por eso los papás dicen “¿sabes qué? Nomás la primaria, porque si vas a la secundaria te vas a casar ¿de qué va a servir la inversión, tanto dinero?” O sea, y se nos niega el derecho a la educación por el simple hecho de ser mujer (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

De acuerdo con la nota periodística *Pueblos afrodescendientes de Oaxaca, con gran índice de analfabetismo*³¹⁷, de Octavio Vélez, de un total de 100 municipios que registran población afromexicana en la república mexicana, 69 de estos pertenecientes al estado de Oaxaca, presentan “los más altos índices de analfabetismo, así como los menores índices de asistencia a las escuelas y promedio de escolaridad”. Vélez refiere que en los municipios de Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, San Juan Bautista Lo de Soto y Santa María Cortijo, el analfabetismo es mayor entre la población afrodescendiente “porque casi se triplica en comparación con el total nacional, tanto en hombres como en mujeres. En dichos municipios, el porcentaje de mujeres que no saben leer ni escribir supera por más de cinco puntos el porcentaje de hombres”. También, el periodista señala que el porcentaje de inasistencia escolar en dichos municipios es superior al 35%, siendo las mujeres las principales afectadas, principalmente en el grupo etario de 18 a 24 años, que alcanza hasta el 81.4%. Asimismo, siguiendo los resultados de la Encuesta Intercensal 2015, el grado promedio de escolaridad en los 100 municipios considerados afromexicanos, las personas que habitan en estos únicamente alcanzan el nivel de secundaria, “pero abandonan los estudios alrededor del primer año”, para el caso de los hombres, mientras que las mujeres no concluyen ni siquiera el primer año de este nivel.

Para el nivel medio superior y superior el acceso de las mujeres jóvenes no sólo se debe a las precarias condiciones familiares, sino también a las distancias que deben recorrerse para recibir la instrucción formal.

Por las cuestiones económicas que prevalecen dentro el seno familiar es difícil que una mujer negra acceda a la educación superior. Si nada más para estudiar la preparatoria aquí dentro de la comunidad [José María Morelos, Huazolotitlán], aunque es una preparatoria por cooperación, hay que pagar la colegiatura mensualmente. Las percepciones que tienen las familias que van a trabajar al campo la papaya es muy precaria, 200 pesos para todo el día que se

³¹⁷ Cfr. <http://www.nvnoticias.com/nota/56899/pueblos-afrodescendientes-de-oaxaca-con-gran-indice-de-analfabetismo>

van a trabajar. Si la familia es numerosa se dificulta todavía más porque la canasta básica es muy cara, y para estar aquí comiendo papayas todo el día – porque es el monocultivo que impera–, pues está difícil ¿no? Entonces, es muy difícil por la cuestión económica y por las distancias también (Juliana Acevedo, 11 de mayo de 2016)

Actualmente debido a la inseguridad que prima en la zona las familias no consienten que las mujeres estudien fuera de sus localidades. Por ejemplo, uno de los argumentos, de quienes viven en José María Morelos y sus hijas quieren estudiar en Pinotepa Nacional, es: “Pinotepa está hecha un caos, qué tal y te puede pasar algo, mejor no vas” (Diario de campo, 11 de mayo de 2016).

En ese sentido, Eva Gasga refiere la necesidad del reconocimiento constitucional federal para la creación de políticas gubernamentales que atiendan temas que afectan a las comunidades afromexicanas, entre ellos la educación. A partir de la creación de programas de becas para la permanencia, egreso exitoso y la promoción al siguiente nivel escolar sería posible brindar oportunidades educativas a las niñas, niños, jóvenes y mujeres negras/afrodescendientes, lo que puede traducirse en la mejoría de su calidad de vida:

Vas a las instituciones para que te den beca, no te las dan, no te dan las oportunidades, por eso queremos el reconocimiento, para que se les dé oportunidades de vida digna a las mujeres, a las niñas, a los niños, para que puedan estudiar una carrera (Eva Gasga, 14 de septiembre de 2015)

4.2.4. Salud

Sesia *et al.* (2011) apuntan que la salud es uno de los aspectos básicos del desarrollo humano, ya que representa una necesidad esencial por su relación con la enfermedad y la muerte; al mismo tiempo, el cumplimiento del derecho al goce pleno de la salud está relacionado con el acceso universal a servicios de atención de calidad. El derecho a la salud de los individuos y los pueblos debe estar fundamentado sobre la ética del bienestar, y en su cumplimiento debe

garantizarse la igualdad de género y el respeto a la interculturalidad (*Ibid.*, p. 50). En la Costa Chica, la salud de las mujeres afromexicanas es un tema pendiente y eludido de la atención social y por las instituciones gubernamentales.

Es difícil ser mujer, sobre todo de un grupo étnico diferente, para el que dicen que no hay medicamentos por su condición étnica y genética, porque dicen que en la raza negra la hipertensión es de difícil control. Así me dijo el doctor: “los medicamentos son otros y no los tenemos dentro de los servicios de salud. Tendrá que usted comprarlos allá afuera”. Son medicamentos muy caros, y son enfermedades –algunas– muy específicas de las mujeres y no tienes ni la solvencia económica, ni el servicio de salud adecuado, entonces ¿qué puedes hacer? El Estado no está garantizando tu derecho a la salud ni por cuestión de género y menos por cuestión étnica (Juliana Acevedo, 11 de mayo de 2016)

Ya se ha señalado que los resultados de la Encuesta Intercensal, efectuada por el Inegi en el año 2015, refieren que sólo el 17.7% de la población que se autoadscribe como afrodescendiente en México no cuenta con afiliación a los servicios de salud. Contrastando estos datos con mi experiencia de trabajo de campo podemos apreciar que se trata de datos imprecisos. Al respecto, Asucena López Ventura, integrante del colectivo “Mujeres Guerreras”, señala:

El sector salud está olvidado por parte de las dependencias gubernamentales. No hay atención de calidad para la población afro, porque se cree que hay gente que está afiliada a un seguro, o si está no se atiende como debiera de ser. Yo pienso que hay un 50% que está afiliada, no como menciona la Encuesta Intercensal, y de ese 50%, quizás un 20% tienen acceso al servicio de salud. A la población afromexicana, y sobre todo a las mujeres, se les hace muchísima burocracia para acceder al servicio, no te atienden inmediatamente, hacen largas filas, se les piden muchos requisitos para su atención (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

Según refirieron varias interlocutoras, en los centros de salud es frecuente el maltrato institucional por parte del personal de enfermería y médico hacia las mujeres afromexicanas, especialmente el ejercido contra las mujeres embarazadas. Los “regaños” pueden ser desde llegar tarde a una cita médica programada hasta en el momento del parto (Diario de campo, octubre de 2015-febrero de 2016). Dicho maltrato también es evidente en la negación de la atención de la salud, como lo expresa una profesora afromexicana de la zona:

Los pueblos afromexicanos, y sobre todo las mujeres negras-afromexicanas, estamos viviendo violencia en la cuestión de la salud. No somos atendidas como debiésemos ser atendidas, no hay un servicio de calidad al que podamos ir, no tenemos acceso al derecho a la salud. Suponen que nosotros [as] las negras si tenemos calentura pues la soportamos porque tenemos esa fortaleza, así podemos pasar fiebres, dolor de cabeza, entre otras enfermedades, y si asistimos a los servicios de salud nos dicen “espérese o vayan a un particular”. Insisto, en los hospitales, centros médicos de los cascos urbanos o los comunitarios no te atienden. Si llegas a las ocho de la noche ya no te atienden. Y eso pasa en comunidades indígenas y afromexicanas de Oaxaca y Guerrero (Minerva Sánchez, 12 de mayo de 2016)

Generalmente la atención a la salud la brinda un médico o médica pasante de servicio social, quien sólo labora de lunes a jueves, o bien, de martes a jueves. Los días viernes se retiran del servicio porque asisten a reuniones, o entregan documentación en las unidades epidemiológicas a las que están adscritas/os, o “se van a sus casas”. Para muchas personas (indígenas, mestizas o afromexicanas) al no ser derechohabientes de los servicios médicos del Instituto Mexicano de Seguridad Social (Imss), Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (Issste) o del servicio abierto Seguro Popular (y del programa federal Prospera³¹⁸), el acceso a la atención de la salud se demora o es nulo. La siguiente narración es una experiencia de una interlocutora de la agencia Cruz Grande, municipio de Florencio Villarreal, Guerrero.

³¹⁸ Cfr. <http://www.gob.mx/prospera/documentos/que-es-prospera>

Acudí a la clínica por un dolor de muelas que ya no aguantaba, me preguntaron “¿trae su carnet?”, “no, es que yo no tengo Prospera”, le dije. “Ah, entonces no la puedo atender”, me dijo. “Pues cómo ¿no me va a atender mi dolor si no tengo Prospera?”, “sí, aquí nada más atendemos a los que ya están inscritos en Prospera”. Yo me pregunto ¿hasta dónde está la ética? Imagínate si estuviera embarazada... prefieren dejar morir a los pacientes en la sala, es real (Diario de campo, 9 de mayo de 2016)

Como ya se mencionó anteriormente, la diabetes mellitus y la hipertensión son algunas de las enfermedades más comunes entre mujeres y varones afromexicanos. Entre los múltiples factores que la ocasionan se encuentran la dieta alimentaria, el sobrepeso y la obesidad, y el alcoholismo crónico. Ambas –la diabetes y la hipertensión– constituyen el primer grupo de enfermedades de los varones en edad reproductiva y adultos mayores en la zona, aunque también se presentan numerosos casos en mujeres negras-afromexicanas.

Aunque la diabetes es una enfermedad muy conocida desde hace muchos años, en los últimos diez es una de las enfermedades de mayor relevancia en el pueblo afro. Dentro de las muertes, los infartos ocasionados por la hipertensión son muy comunes. No hay información sobre la prevención o detección de estas enfermedades para el pueblo afromexicano. Por eso las mujeres afromexicanas demandamos que los tres niveles de gobierno se preocupen por implementar en las comunidades la atención a la salud con pertinencia étnica (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

Desde el año 2002, el Estado mexicano se adjudicó como política pública prioritaria la atención al fallecimiento de las mujeres por causas asociadas a la maternidad. La prevención de la morbi-mortalidad materna es un compromiso oficial debido a que la mortalidad materna constituye una de las expresiones más dramáticas de injusticia social y de desigualdad de género (Valdivieso Alonso, 2013: 50), tal como lo refiere Asucena López:

La atención a la salud de las mujeres embarazadas es un tema muy alarmante. Si vas embarazada a las clínicas ni siquiera te revisan, te dicen “váyase al hospital general que le corresponda”, y no saben si la señora viene bien, si la señora tiene pre-eclampsia, eclampsia, no les interesa. “Váyanse porque aquí no las podemos atender, no hay el equipo necesario, no está el anestesiólogo, no está el ginecólogo, no hay nada”. Si no tienes recursos económicos, el costo que se genera para la atención de una embarazada en riesgo es alto, incluso en el traslado, y se puede perder una vida, o dos, muere la mamá o muere el niño. De eso casi no se habla, es una cuestión muy descuidada tanto por las autoridades de salud y gubernamentales, como por quienes vienen a hacer sus investigaciones que no investigan estos hechos (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

En esta comunicación textual, se puede apreciar la demanda de documentación de temas apremiantes para las comunidades afromexicanas, específicamente de cuestiones sensibles que afectan a las mujeres, que merman su salud y condiciones de vida, cuestiones que no han sido abordadas por la comunidad académica, mucho menos por las mismas instituciones de salud o los tres niveles de gobierno.

4.2.5. Migración

Si bien la disciplina antropológica sociocultural ha estudiado el fenómeno de las migraciones internas e internacionales, situándolas en el contexto de la globalización, a partir de diversos factores, tales como la pobreza, la violencia política e inseguridad comunitaria, el “ideal aspiracional” de la migración como motor de generación de ingresos económicos que mitiguen las carencias de la vida cotidiana, el trabajo de las personas migrantes y su contribución al crecimiento y desarrollo de los lugares de destino, y los beneficios consecuentes de la misma en los lugares de origen a partir de las remesas –no sólo económicas, sino culturales– y de las competencias que las personas migrantes adquieren mientras se encuentran en otros destinos, tanto nacionales como del extranjero,

aún hace falta documentar con mayor amplitud los complejos desafíos que enfrentan los grupos minorizados en la migración con fines laborales-económicos, la migración por razón de formación académica, o los procesos de migración en términos de gobernanza, como en el caso de las personas afromexicanas en la capital de México, así como en los diversos estados de la Unión Americana (Estados Unidos). También hacen falta trabajos que ayuden a comprender la migración internacional de las mujeres afromexicanas. En lo que sigue se refiere someramente uno de los relatos de una mujer migrante retornada.

“La pobreza es la que la hace migrar a uno”, con esta afirmación Arabella, interlocutora nacida en la Ciudad de México, hija de madre y padre costeños, y actualmente residente en el municipio de Villa de Tututepec, Oaxaca, manifiesta los múltiples avatares de la migración por motivos económicos. Así, la migración es una estrategia de supervivencia ante las condiciones precarias de la vida, por lo que migrar hacia el norte, es uno de los modos más asistidos para abatir la pobreza (ya sea económica, alimentaria o material). Sin embargo, hay diversos obstáculos para poder ingresar a Estados Unidos y generar recursos, Arabella señala en extenso el “cruce”.

Me salió el novio y pues nos casamos. Pasaron dos años y como no hacíamos nada, o sea, nuestro trabajo no rendía, como estábamos con mi suegra, pues yo decía “yo quiero tener mi casa”, porque no es lo mismo tener tu casa que estar con la suegra, porque no eres libre, pues decíamos “¿qué vamos a hacer ahora?” Como él estuvo allá en el Norte, primero se fue él, ya después me mandó a traer. Pero para esto, yo veía en la tele cómo los bajaban los de la migra ahí en el muro, y yo decía “no, yo no me voy, qué me van a andar bajando ahí a mí”, y él dice “no, yo ya te tengo una coyota, la que te va a pasar”, “bueno –le dije– si es así, sí”. Y así me fui con mi cuñada, pero para esto, nos dijeron que no teníamos que llevar nada, que íbamos de *ilegales*, y que teníamos que cambiar de nombre, pero a mí no me pareció, dije “¿cómo voy a cambiar mi nombre?, no, yo como me llamo”. Además, él nunca me dijo que tenía que caminar para poder pasar, y yo no estaba acostumbrada a caminar, así que cuando llegamos a la frontera, nos dijo el coyote (porque ya ni

fue la coyota), no pues tenemos que caminar, para esto íbamos como unos 15, y ahí en el *ride* que te subes, pues se ve que está bien pesado, así que nos paró la policía y pa'bajo, así que nos regresamos. Ahí cuando me agarraron, yo sí di mi nombre, pero no llevaba nada que me identificara. Total que el coyote nos dijo que mañana lo volveríamos a intentar, para no hacerla tan larga una semana estuvimos así. Hasta que le dijimos “no, ya no vamos todos, porque si no cuándo vamos a pasar”. Primero los hombres, y después pasamos puras mujeres. [...] Eso fue en el '95, y le pagamos mil dólares al coyote, sólo éramos cinco personas de la costa, y ya de ahí eran de diferentes lugares de México. No los conoces, pero ahí te tienes que hacer de amigos, por ejemplo, si te cansas te ayudan a caminar, te dan la mano, y te dicen “órale, vamos”, y así es como avanzas. Ahí sí se conoce uno así es como es, tienes que ser solidario más que nada pues. Aquí las mujeres no andamos en el monte, por las culebras, pero allá íbamos caminando por el *free way*, y en esa ocasión nos dice el coyote “no, bájense, bájense, porque ahí viene un carro, y estaba un barranco, que las cinco mujeres nos dejamos caer, fuimos a dar hasta abajo que había unos matorrales de espinas, pero en ese momento no pensamos en ningún animal, lo único que decíamos era “la migra”. Eso sí, la migra nunca nos maltrató, al contrario, nos decían “¿por qué van así?, búsquense un americano y cásenle con uno, y así pasan bien”, y en una ocasión le dije a uno, “no, pues tú cástate conmigo”, y me dice “no, yo no puedo, porque a mí me dan cuello”.

Los trabajos desempeñados en Estados Unidos son variados, pero en el estado de California las mujeres afromexicanas, generalmente se dedican a actividades del sector de servicios, principalmente como cocineras o lavaplatos. Algunas personas oriundas de la zona de la Costa Chica que migran a la Ciudad de México, se dedican a la venta de pescados y mariscos. Esta misma ocupación es frecuentemente observada en la región de estudio. Previamente ya se habían señalado algunos aspectos de la migración de las mujeres en otros estados del país vecino.

4.2.6. *Violencia*

La violencia contra las mujeres ha sido una constante a través de la historia de la humanidad, constituyéndose en un grave problema de salud pública y de derechos humanos. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas (ONU-Mujeres), se estima que el 35% de las mujeres de todo el mundo ha sufrido violencia física y/o sexual por parte de su compañero sentimental o violencia por parte de una persona distinta a su compañero sentimental en algún momento de su vida³¹⁹. De acuerdo con la última Encuesta Nacional sobre las Dinámicas de Relaciones en los Hogares (Endireh-Inegi, 2011), cuatro de cada 10 mujeres en México (43.1%) han sido humilladas, menospreciadas, encerradas, vigiladas, amenazadas, las cuales representan algunas formas de violencia emocional.

Según diversas interlocutoras, la violencia contra las mujeres, de pareja y en el hogar, es frecuente en la región costachiquense, como lo apunta Roberto Castro: “las mujeres hablan con mucha necesidad de sus experiencias de violencia” (Castro, 2004: 23). Las afroamericanas encuentran el origen de la violencia contra las mujeres en la falta de comunicación en las relaciones sociales y familiares, así como en la herencia cultural que se transmite generacionalmente entre varones como un dispositivo de control y dominación de las mujeres, porque “así les enseñaron”. Las mujeres afroamericanas definen la violencia de género³²⁰ como “los golpes, las humillaciones, los insultos, la desconfianza”³²¹, presentes en las relaciones interpersonales (Diario de campo, febrero-julio de 2016).

La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (“Convención Belém do Pará”) asienta que la violencia contra la mujer debe entenderse como:

319

<http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#sthash.6Vdl00IV.dpuf>

³²⁰ En el presente trabajo se emplean como sinónimos “violencia de género” y “violencia contra las mujeres”, es decir, las manifestaciones de la violencia dirigidas hacia las mujeres, por el simple hecho de ser mujeres, esta es precisamente la especificidad de este tipo de violencia (Maqueda, 2006; Peris, 2009). Pero la violencia de género o contra las mujeres no sólo refiere a la que se produce en las relaciones de pareja o expareja, sino a las de noviazgo, entre adolescentes, al interior de los espacios domésticos y fuera de ellos. Para una revisión más profunda en la materia, véase Yugueros García (2014).

³²¹ Datos recogidos en el diario de campo.

Cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (SRE/Unifem/Pnud, 2008: 14)

Tanto mujeres jóvenes como adultas me refirieron en numerosas ocasiones que han vivido por lo menos un episodio de violencia física en sus vidas, así como múltiples situaciones de violencia verbal, psicológica y económica/patrimonial. Sin embargo, con un par de excepciones, no consintieron brindar sus testimonios de violencia, dado que podrían “despertar tristes recuerdos” (Diario de campo, septiembre de 2015). Peculiarmente, la violencia contra las mujeres no es entendida como una modalidad de la discriminación por razón de sexo/género. Sobre esta última, conviene aclarar su definición, la cual permitirá la comprensión de tópicos reseñados más adelante.

La discriminación contra las mujeres es definida por la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (Cedaw, por sus siglas en inglés) como:

[Toda aquella] distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por las mujeres, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad de los hombres y las mujeres, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera (SRE/Unifem/Pnud, 2008: 62)

La situación de las mujeres afromexicanas es particularmente crítica al ser sujetas de múltiples formas de discriminación: por el hecho de ser mujeres, por sus características somáticas y su adscripción étnica y cultural, y por ser pobres. Desde que nacen pueden enfrentarse a formas de discriminación, abuso y violencia. Por ejemplo, en las relaciones interétnicas de matrimonios mixtos entre una mujer afro y un varón “blanco”, tal y como lo señala una mujer afromexicana de Pinotepa Nacional:

Mi esposo me hacía menos, que yo no valía, o sea...él no es afro, él se considera blanco, y me hacía menos, yo a raíz de este conocimiento es que yo ya no me dejo que él me haga menos, o sea, él no vale más que yo, o sea, valemos iguales. De niña ya fui como que muy discriminada, pues me marcó mucho que se burlaran de mí “ahí viene la negrita chistosa, habla chistoso, no pronuncia la s”. A mi hija, a mis hijos, también así (Diario de campo, 9 de mayo de 2016)

Belausteguigoitia (2009) al cuestionarse “¿cómo se habla desde la piel?” afirma que vivimos en un país de “güeros” y “prietos”, de “güeras” y “prietas”³²², un país de la mezcla y el contacto, pero también segregado por clase, por color y por género, entre otras variables de *la diferencia*³²³. Más allá de dar una respuesta unívoca, la autora se plantea más interrogantes que precisan un análisis más minucioso, entre ellas: “¿Qué nuevo conocimiento nos ofrece indagar en las estructuras raciales y racistas en su vínculo con la categoría de género?, ¿qué peso tiene hoy y en qué medida determina nuestras posibilidades, el ser güera o prieta?, ¿existen hoy en día nuevas formas del racismo o la exclusión?” (*Ibid.*, p. 8). A modo de respuesta –rápida– podemos afirmar que las “prietas” continúan experimentando profusas maneras de violencia y discriminación racial desde hace cinco siglos. Estructuras de dominación e intimidación, como se verá a continuación.

Una de las expresiones de la violencia contra las mujeres en los espacios públicos –dentro y fuera de la Costa Chica– es el abuso sexual “callejero”³²⁴. Gaytán Sánchez señala que una frase ofensiva, una mirada lasciva o un toqueteo sexual, para muchas mujeres, son experiencias de todos los días cuando se trata de trasladarse a la escuela o al trabajo (debemos agregar que también en el interior de las unidades domésticas puede

³²² Por “prieta”, Belausteguigoitia y las autoras de esta compilación se refieren a las mujeres identificadas como “morenas”, indígenas, chicanas, e incluso migrantes, mas no a las afromexicanas.

³²³ Las cursivas son mías.

³²⁴ Generalmente se emplea como equivalente del “acoso sexual”, dado que ambos fenómenos/delitos se realizan sin el consentimiento de la parte afectada. Entre muchas otras cosas, el acoso sexual se presenta en el ámbito laboral, mientras que el abuso sexual puede ser realizado en el ámbito público y privado, e incluye tocamientos, rozamientos, y otros actos sin la necesidad de llegar a la cópula.

presentarse). Sin embargo, el abuso sexual en lugares públicos es un componente invisible (no para quienes se dirige) de las interacciones cotidianas, que afecta las vidas de muchas personas, principalmente de las mujeres. La brevedad de su duración, así como la forma velada en la que muchas veces se presenta, disfrazándose de halagos, susurrándose al oído o confundiendo en la multitud, lo hacen aparentemente intangible (Gaytán Sánchez, 2007: 5). Así, es frecuente que algunos hombres manifiesten o resalten algún atributo físico de las mujeres, considerando que un “piropo” es un tributo a la belleza, a la apariencia o edad de las mujeres, específicamente de las mujeres negras/afrodescendientes.

“Basta con ser mujer para que te digan piropos, a veces agradables, a veces ofensivos” (Diario de campo, 14 de octubre de 2015). El abuso sexual en lugares públicos dirigidos a las mujeres afromexicanas incluye no sólo expresiones verbales, sino también físicas y persecuciones, como lo ilustra la narración de Mayreli, joven estudiante de Pinotepa Nacional:

[En la costa] ni siquiera puedes salir con una blusa escotada, hay quienes se te avientan, toquetean. De hecho, tengo un vecino que antes mucho lo hacía, trabajaba en un camión de estos de transporte público, y tantito me veía se me aventaba encima como queriéndome tocar, hasta que un día mi papá le puso un alto, le dijo que ya lo dejara de hacer porque si no le iba a ir muy mal. Otros te dicen cosas muy feas, me dicen que ¡qué chichotas tengo! Una vez en la central [de abasto] de la ciudad de Oaxaca, me sigue y se me acerca un tipo, y me dice “¿cuánto cobras mamacita?”, y ahí sí me enojé mucho, le dije que se callara y que se largara, pero con muchas groserías, sí me dio mucho coraje. Aquí en la costa tantito te ven y ya te están chiflando, diciendo de cosas feas, no sólo a nosotras las afrodescendientes sino a cualquier mujer (Diario de campo, 14 de octubre de 2015)

Teresa, afromexicana de 45 años aproximadamente, refirió un hecho similar en la ciudad de México:

“Morena ¿cómo es que estás tan buena?”, me lo han dicho así en México, en el metro. En donde voy caminando me han dicho “morena, morenaza ¿eres así o te das grasa?” Fíjate, es un insulto ¿no?, no sientes un halago, un piropo bonito” (Diario de campo, 14 de septiembre de 2015)

Una de las representaciones estereotipadas de las mujeres negras es la hipersexualización, es decir, la creencia –basada en prejuicios y estereotipos “raciales”³²⁵– de la potencia sexual exacerbada de las mujeres de origen africano³²⁶. Juliana Acevedo al respecto refiere que “a las mujeres se les ve como si estuvieran dispuestas al sexo de tiempo completo” (Juliana Acevedo, 20 de julio de 2016). Alrededor de la mujer “negra”³²⁷ subsisten representaciones estereotipadas que generan un cierto tipo de *tratamiento racial diferenciado*³²⁸ con respecto a la sexualidad, como lo señala Correa Angulo. Con esto el investigador quiere 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”³²⁹ (Correa Angulo, 2013: 173).

De este modo, podemos concluir, parafraseando a Marie Chantal Kalisa, investigadora burundesa, que las principales problemáticas de las mujeres negras (africanas y afrodescendientes) son la falta de educación (escolarizada) y la violencia en sus múltiples manifestaciones y ámbitos de ocurrencia, las cuales retrasan su avance personal. Así, Kalisa sostiene que en muchos casos, “la mujer negra es representada como víctima perpetua” (Kalisa, 31 de julio de 2015).

³²⁵ Racializantes/racializadores.

³²⁶ Mientras que en los hombres negros/afrodescendientes de la zona es más frecuente la criminalización de sus cuerpos y subjetividades. Juliana Acevedo refiere: “La criminalización que se hace por color de piel es terrible. Si eres negro eres malo, eres drogadicto, eres ratero, eres asesino, sólo por cuestiones fenotípicas estás catalogado, en los hombres es una criminalización terrible. En las mujeres es la hipersexualización. Se les ve como si estuvieran dispuestas al sexo de tiempo completo” (Juliana Acevedo, 20 de julio de 2016). Al respecto, se sugiere revisar el excelente artículo de Karina Bidaseca “Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada”, disponible en: <http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>

³²⁷ Entrecorillado en el original.

³²⁸ Cursivas en el original.

³²⁹ Entrecorillado en el original.

Otra de las violencias cometidas contra las mujeres afromexicanas es la negación a la herencia de la tierra u otras propiedades familiares. Cristina Díaz (1995) afirma que hombres y mujeres “afromestizos” tienen igual posibilidad de tener derechos sobre los terrenos productivos. Para esta investigadora, la herencia de la tierra, está en función de la edad de quien la cede; del número, edad y estado civil de sus hijos y de la existencia de nietos y/o hijos de crianza. Asimismo, refiere que

en las parejas unidas por matrimonio si un hombre muere antes que su esposa, será ella quien conservará la parcela y el solar donde se ubica la casa. Cuando la tierra es heredada a los hijos las posibilidades son: dejarla al hijo que ayuda en el trabajo agrícola o ganadero desde tiempo atrás; otra, muy referida, pero que en la práctica se da poco, es asignarla al *chocoyote* o hijo menor; también puede dejarse a las hijas que no se casaron y cuya progenie no tendrá oportunidad de heredar el derecho sobre la tierra por vía paterna (Díaz, 1995: 35).

En mi experiencia de trabajo pude constatar dos hechos: el primero, las mujeres viudas son las beneficiarias de la parcela agrícola, sólo hasta que un hijo varón se ocupe de ella y la reclame como propia. En algunos casos, se presentan disputas familiares tanto por el terreno como por la vivienda, en los cuales los varones son los beneficiarios. El segundo, la herencia de la tierra a las hijas (quienes no se encuentran en una alianza matrimonial, pero que tienen progenie, según Díaz) no es un hecho común. La organización social de la gran mayoría de las comunidades afromexicanas se rige por la regla de herencia patripotestal. Es decir, la sucesión de bienes (entre ellos, los terrenos de cultivo, las casas u otras propiedades) se da a través de agentes masculinos: de padres a hijos varones. Esta situación se constituye en violencia patrimonial para las mujeres, según manifiesta una interlocutora de Cruz Grande, Guerrero:

Se hereda a los hombres, a las mujeres no se les hereda en el pueblo afro. No todos, pero hay una gran población afromexicana que no hereda a las mujeres, creen que los hombres, jefes de familia, sólo tienen derecho a heredar. Lo que

los hombres hacen es una forma de vivir la violencia como mujer, o sea, cuando yo tengo el mismo derecho de que si mi papá trabajó, bueno, que nos repartan en partes iguales pero que no se nos da, o que se le da al hijo mayor o a los puros hijos hombres, y a nosotras las mujeres nos dejan prácticamente desprotegidas, desamparadas, esto lo sostienen [en] que el hombre va a buscar su pareja y [él] va a ser el responsable de darle un patrimonio (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

También es frecuente que los varones, jefes de familia, mueran intestados. En estos casos, los hijos varones reclaman los bienes como propios, despojando a las mujeres del acceso a las propiedades. Este tema es relevante para pensar en los procesos de “empoderamiento” de las mujeres, es decir, en la relación entre bienes materiales, los usos y costumbres y la exclusión de las mujeres, entre derechos económicos y sociales y la necesidad del reconocimiento de la diferencia (Deere y León, 2001).

Dos temas pendientes de ser documentados, en relación con las mujeres afromexicanas, son las diversas manifestaciones de la violencia de género contra las mujeres y la violencia feminicida y los feminicidios. Según el *Informe ciudadano ¡JUSTICIA YA! Feminicidio y violencia contras las mujeres en Oaxaca a dos años del gobierno de la alternancia 2011-2012* (2013), la región de la costa oaxaqueña ocupa el segundo lugar a nivel estatal en asesinatos de mujeres. Por lo tanto, es imperativo realizar un estudio sobre la muerte violenta (asesinatos) de mujeres y niñas por razones de género, que desagregue datos respecto a la pertenencia étnico-cultural de las mujeres asesinadas, y conocer cómo afecta a los grupos étnicos racializados, entre ellos el de las mujeres afromexicanas³³⁰.

4.2.7. Empoderamiento de las mujeres

³³⁰ La investigación en curso de Marisol Alcocer Perulero (2016) documenta los asesinatos de mujeres por razones de sexo/género en tres comunidades afromexicanas de la Costa Chica guerrerense. Cfr. “Violación sexual, violencia física y feminicidio en comunidades afromexicanas: entre la contención y ejercicio por parte de los miembros y las autoridades con legitimidad comunitaria”, VIII Coloquio Internacional Afroamérica, 6 de diciembre de 2016.

El empoderamiento de las mujeres, siguiendo la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia³³¹ (2007), es un

proceso por medio del cual las mujeres transitan de cualquier situación de opresión, desigualdad, discriminación, explotación o exclusión a un estadio de conciencia, autodeterminación y autonomía, el cual se manifiesta en el ejercicio del poder democrático que emana del goce pleno de sus derechos y libertades (Cámara de Diputados, 2015)

Uno de los fines del trabajo de las organizaciones sociales exclusivas de mujeres en la zona es el empoderamiento de las mujeres. Este proceso implica cambios estructurales no sólo a nivel personal, sino en las interacciones con el resto de las personas y a nivel comunitario, dado que las mujeres que se encuentran en dicho proceso interpelan estructuras sustentadas en los usos y costumbres tradicionales. Angustia Torres Díaz, integrante de África A.C. y Las Morenas A.C., explica en extenso que la importancia del empoderamiento femenino en la región costachiquense es la igualdad sustantiva de derechos de las mujeres:

Es importante hablar de empoderamiento para que nosotras tengamos los mismos derechos y sean reconocidos, y tengamos el mismo privilegio de poder entrar donde entran los hombres, y demostrar nosotras las mujeres que el rol que lleva una mujer es igual de valioso que el de un hombre. Antes aquí [José María Morelos, Huazolotitlán] una mujer no podía ocupar un puesto público, pero ahora en el municipio ya son dos mujeres que ocupan la presidencia municipal. Ahora estamos luchando porque quede una mujer como agente municipal. Hablamos de equidad de género, hablamos de paridad. Es lo que estamos trabajando las mujeres, que podemos ocupar puestos públicos en la política, en los empleos, en la docencia, que la mujer tiene tanta capacidad como la tiene el hombre, nada más que nosotros [as] tenemos que trabajar esa parte sin descuidar la familia. Por ejemplo, el Día Internacional de la Mujer

³³¹ Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV_171215.pdf. Para un mayor entendimiento del término “empoderamiento”, consúltese: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100904.pdf

nosotras lo hacemos con pequeñas ponencias entre mujeres a nivel local, ¿por qué? Porque algunas mujeres siguen viviendo violencia y sumisión en la familia. Es importante darles las herramientas para que se empoderen (Angustia Torres Díaz, 18 de noviembre de 2015).

El trabajo colaborativo entre mujeres las lleva a avanzar en el empoderamiento individual y colectivo, puesto que, según refieren las integrantes de los organismos civiles, los procesos de formación y la participación activa en proyectos productivos propician el adelanto y fortalecimiento de sus identidades como mujeres y, puntualmente, como negras-afromexicanas. Asimismo, hay que subrayar que en estos grupos de mujeres no sólo las profesionistas sino también las mujeres jóvenes, estudiantes, amas de casa, campesinas, artesanas, comerciantes, van adquiriendo herramientas que les facilitan un mayor desarrollo. Así, a través de numerosos talleres, foros, encuentros, las mujeres afro-mexicanas se aproximan a nuevas oportunidades de enseñanza, aprendizaje y reflexión sobre sus identidades, conquistas y la consecución de sus derechos. En síntesis, de su empoderamiento.

4.3. Las organizaciones sociales de mujeres en la movilización por el reconocimiento constitucional

En el último tercio del siglo XX, en México presenciamos la multiplicación de asociaciones femeninas de distinto tipo que han servido para la organización, formación, y participación de grandes contingentes femeninos, con demandas puntuales sobre el reconocimiento, acceso y goce de sus derechos humanos como colectivo diferenciado. Este hecho ha tenido relevancia política por su capacidad de movilizar a significativos sectores de mujeres, así como por sus aportes a la construcción de ciudadanía y democracia, y el cambio cultural en las relaciones de género y sociales en diversos espacios. La región de la Costa Chica no ha estado exenta de esta situación. En los últimos años podemos observar el incremento de las organizaciones sociales exclusivamente de mujeres, organizaciones en las que son convocadas mujeres profesionistas y no profesionistas (amas de casa, pescadoras, campesinas, artesanas, comerciantes), de edades diversas, escolaridad y nivel

socioeconómico, distintas membresías políticas y religiosas, u otras marcas, pero que tienen por objetivo primordial la visibilización de las problemáticas que enfrentan como colectivo femenino, y la subversión de las condiciones de desigualdad y exclusión de las que han sido sujetas históricamente.

Las mujeres afromexicanas integrantes de asociación civiles, a través de la organización de talleres, buscan como primer escenario de su visibilización la autoidentificación como “mujeres negras afromexicanas”. Esta denominación la sustentan en los *usos comunitarios y legales de la identidad*: “políticamente tenemos que reconocernos con una identidad afromexicana, pero en nuestros pueblos sabemos que somos morenas, costeñas, negras, según nos adscribamos” (Yolanda Camacho, 13 de febrero de 2016).

Como ya se señaló, es sabido que la mayor parte de la sociedad mexicana ignora la historia y participación de las poblaciones de origen africano en el país, ello también incluye a las mismas personas, comunidades afrodescendientes y pueblos negros en la Costa Chica, por tanto, la reconstrucción de la historia de la presencia africana y sus descendientes en México es una tarea complicada para la transmisión de saberes en los talleres sobre “identidad de las mujeres³³²”.

³³² Desde la perspectiva de un joven afromexicano la “identidad” de una mujer negra, tiene dos posibilidades, dos caminos: [...] Abel me narró que hay un *orgullo del hombre negro*, un hombre que dice “yo puedo, yo soy”. Le pregunté entonces si había un *orgullo de la mujer negra*. Vaciló en su respuesta unos segundos, después afirmó con la voz muy clara que hay situaciones en las que la “mujer negra” es una mujer fuerte, una mujer que “se impone”, pero hay otras situaciones en la que es una mujer abnegada y sumisa a la autoridad de su marido. Este joven cuicleño aseguró que la *identidad de la mujer negra*, particularmente del estado de Guerrero, tiene *dos vertientes*: una, “la mujer negra como una mujer que no se deja, una mujer que te dice hasta de lo que te vas a morir”, y la otra, una mujer abnegada, sumisa, “que se aguanta a lo que dice el marido” (Diario de campo, 8 de septiembre de 2015). Sobre la representación de las mujeres negras como mujeres “sumisas” y “abnegadas”, esta se apoya en la manifestación de la violencia de género contra las mujeres, presentes en las relaciones sociales e interpersonales, como se advirtió anteriormente. En estos casos, las mujeres *afros* se “aguantan todo lo posible mientras sus hijos crecen”. Esta condición cambia una vez que los hijos e hijas tienen mayor albedrío y autonomía, así, las mujeres “ya no se dejan y terminan siendo las jefas de la familia, porque se imponen como tal” (Abel Villanueva, 08 de septiembre de 2015). Por otra parte, visto *desde afuera*, a las mujeres de ascendencia africana se les identifica estereotipadamente como mujeres “groseras” y como mujeres de “sangre caliente”, en referencia al estigma de hipersexualización –producto del racismo– que históricamente se les ha atribuido.

No hay una historia escrita sobre el pueblo afromexicano o el pueblo afrodescendiente³³³, o sea, no hay en sí de donde tomar para poder compartir con las demás mujeres y poder ir incidiendo en la identidad de las mujeres afro y en el reconocimiento. Sin embargo, como ya lo han comentado, nosotros y nosotras no llegamos, nuestros ancestros fueron traídos a este territorio en calidad de esclavos, pero también hubo gente de más posicionamiento. A partir de esa historia hemos trabajado con las mujeres, les mencionamos a las mujeres que a raíz de eso las mujeres fueron nodrizas y desempeñaron otras actividades, pero que su participación fue minimizada, justo como ahora, se les veía y se nos ve como objetos sexuales. Es importante tomar conciencia de nuestra historia como cimarrones y como mujeres que buscamos la libertad (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

Relacionado con lo anterior, en las actividades de sensibilización con los grupos de mujeres negras/afrodescendientes se les enseña “cómo rescatar la identidad”. Esto respecto a la “negación de la identidad”, ya que, según Yolanda Camacho, negar la identidad está ligada al miedo a la discriminación, con mayor énfasis para las mujeres.

Si de por sí en nuestras localidades nos discriminan, ahora imagínate fuera de nuestros contextos, de nuestras comunidades, da miedo reconocerse como negra. Cuando se habla de identidad se habla de un idioma, el pueblo negro no tiene idioma, pero sí tenemos palabras que nos distinguen en nuestras comunidades. Otras características son el físico, la religión, y la cultura, de eso hablamos, de ir construyendo y reconstruyendo nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, nuestra identidad (Yolanda Camacho, 13 de febrero de 2016)

³³³ Esta afirmación procede del desconocimiento de las personas de las comunidades costachiquenses de la amplia producción bibliográfica en la materia. A su vez, se confirma lo expresado por Israel Reyes (dirigente de África A.C.) respecto a que las y los académicos no dan a conocer los resultados de sus investigaciones a los “verdaderos poseedores de esa historia”.

En la Costa Chica han comenzado a emerger o “renacer” diversas organizaciones sociales que aseguran trabajar en favor del reconocimiento constitucional federal. Podemos observar una proliferación de asociaciones civiles mixtas o exclusivamente de mujeres. Estas últimas son particularmente relevantes porque a través de ellas se abren espacios para la participación femenina “aceptada” en los asuntos públicos de las comunidades (por ejemplo, la asistencia e intervención en las mesas de trabajo sobre mujeres en los Encuentros de Pueblos Negros y en los diversos encuentros de mujeres).

Según Miranda (2012) “las mujeres son las primeras en incorporarse o participar en las reuniones que *el sacerdote* [Glyn Jemmott Nelson] organiza para la discusión sobre el reconocimiento ya que son las mujeres las que asisten más a la iglesia” (Miranda, 2012: 105). De esta manera, en el contexto de la movilización por el reconocimiento constitucional tienen lugar las mujeres como parte del movimiento, compartiendo con los varones al interior de las organizaciones civiles la lucha por la reivindicación identitaria. Posteriormente, por vía de intervenciones gubernamentales y de organizaciones del tercer sector, varios grupos de mujeres son organizados mediante capacitación y formación en proyectos productivos, formulándose con mayor o menor claridad, especificidad y decisión reivindicaciones que podríamos llamar, en general, “de género”³³⁴ (Lamus, 2008).

El involucramiento de las mujeres en la movilización por el reconocimiento constitucional les permite, pues, incluir una perspectiva de trabajo “diferente” a partir de la construcción de nuevos espacios de interacción, relaciones de reciprocidad, aprendizajes conjuntos, el fortalecimiento de sus capacidades, y el deseable empoderamiento de las mujeres afromexicanas. Algunas de las organizaciones sociales de mujeres cuyo trabajo es más visible y decisivo en temas prioritarios que aquejan a las mujeres negras-afromexicanas son: Amco A.C., Rema A.C., Mujeres de Sol y la Colectiva Ña’Tundá, por mencionar algunas. En las siguientes líneas presento algunos apuntes sobre las organizaciones cuyo trabajo es más visible en la atención de las problemáticas de las mujeres negras costeñas.

4.3.1. Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (Amco A.C.)

³³⁴ Lamus (2008) refiere iguales procesos en las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano.

La Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (Amco A.C.) inició actividades en el año 2011. Actualmente se encuentra en proceso de constitución legal, hecho que les permitirá acceder a recursos específicos para atender la situación actual de las mujeres en la zona, en sus múltiples ámbitos de acción. El interés por fundar esta organización civil surgió por iniciativa de Rosa María Castro Salinas, presidenta de la misma, quien, al observar y vivir las desigualdades de género, el racismo y la pobreza en la zona de la costa oaxaqueña, decidió emprender este proyecto para paliar dichas inequidades.

El objetivo principal de esta asociación es la consecución de la igualdad de género entre hombres y mujeres, a través del empoderamiento integral de estas (en distintas esferas) que les permita una participación plena en la vida privada y pública. La misión de la organización es visibilizar la desigualdad y la discriminación hacia las mujeres afroamericanas, así como las que viven las mujeres indígenas y mestizas en la región.

Esta asociación civil se define por su trabajo incluyente y en alianza con mujeres que “no se identifican ni como negras ni como indígenas” (Castro Salinas, 13 de febrero 2016). Asimismo, facilitan procesos pedagógicos (cursos y talleres) para mujeres y varones, en materia de igualdad de género.

Los logros de esta organización son múltiples. En el transcurso de cinco años de trabajo han logrado establecer convenios de colaboración con la Universidad Mesoamericana del estado de Puebla, institución que avala académicamente los talleres de organización de proyectos productivos con mujeres costeñas, facilitados por Amco A.C. De igual manera, Amco A.C. instauró un convenio colaborativo con la Universidad del Golfo de México campus Huatulco, que consiste en un sistema de becas para la formación de nivel superior para mujeres indígenas y afroamericanas de escasos recursos y madres independientes (solteras)³³⁵.

³³⁵ Al respecto, Castro Salinas afirma: “este primer convenio empezó en agosto pasado (2015), tenemos 27 personas beneficiadas, becadas por Amco A.C. y la Universidad del Golfo en Huatulco, de las cuales tres son hombres y 24 mujeres, tres hombres que son hijos de madres solteras, que se acercaron y dijeron ‘bueno, yo ya no tengo hijas o yo ya no quiero ir a la Universidad, pero ¿se puede que sea mi hijo?’ y dijimos ‘sí,

Una de las principales áreas del trabajo de Amco A.C. es la erradicación de la violencia de género contra las mujeres, por tratarse de un fenómeno problemático y constante en la región. Así, desde la realización de “Mujeres en tribuna”, programa de radio transmitido en línea³³⁶, contribuyen con la difusión de buenas prácticas para disminuir y erradicar la violencia contra las mujeres y por la generación de una cultura de la igualdad de género. En esta misma materia, Amco A.C. se ha abocado a la capacitación de docentes de niveles básico, medio superior y superior en distintos centros educativos formales, así como a personal directivo y docente del Instituto de Capacitación y Productividad para el Trabajo del estado de Oaxaca (Icapet). De igual manera, realizan cursos de atención a clientes y de servicios turísticos dirigidos principalmente a jóvenes, hombres y mujeres afroamericanas, en razón de la importancia del turismo en la región.

En el marco del Día Internacional de la Mujer, Amco A.C. realiza anualmente –desde el año 2012– el “Foro de Mujeres”, en el municipio de Santa María Huatulco. El Foro de Mujeres es un espacio abierto para la participación de mujeres y hombres en la costa oaxaqueña. El objetivo que persigue este espacio es “conocer, analizar y debatir sobre los temas relevantes de las mujeres mestizas, indígenas y afroamericanas de la región”. En el año 2016, el foro se efectuó durante los días 4, 5 y 6 de marzo, iniciando con un taller sobre la participación política de las mujeres. Durante el segundo día se analizaron temas alusivos a la educación de las niñas y mujeres, derechos sexuales y reproductivos, y empoderamiento de las mujeres, concluyendo con una “rodada por la vida y los derechos de las mujeres”.

Uno de los productos realizados por Amco A.C. –iniciado en 2014, actualmente en proceso de postproducción– es un trabajo documental nombrado como “Nunca más un México sin

claro, se puede’. Nos interesa si la mujer está preocupada por el desarrollo de su hijo, apoyarla porque quiere decir que este joven va a tener la posibilidad de conocer qué es la igualdad de género, de erradicar la violencia hacia las mujeres” (Rosa María Castro Salinas, 13 de febrero 2016).

³³⁶ Programa de radio en línea, actualmente se transmite en <http://www.tribunaradio.huatulco.com.mx>, los días martes de 10: 15 a 11: 15 am. De acuerdo con Castro Salinas “es un espacio creado por mujeres y para las mujeres donde hablamos de los temas que nos interesan a las mujeres, de los temas que nos preocupan a las mujeres, donde van mujeres que cuentan experiencias de trabajo, entrevistamos a mujeres vía telefónica también, activistas sociales que nos hablan de su experiencia también” (Rosa María Castro, 2016).

afromexicanos y afromexicanas”³³⁷. Este documental busca visibilizar a la población afromexicana en la consecución de sus derechos colectivos y como integrante de la nación pluricultural de México³³⁸. El producto más relevante orquestado por Amco A.C. es la creación de la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas (Cima). Esta Cátedra es el esfuerzo conjunto de varias activistas negras-afromexicanas de la Costa Chica, procedentes de diversas organizaciones sociales de Oaxaca³³⁹, cuyo objetivo fundamental es incidir en el proceso de empoderamiento de las mujeres afromexicanas para la toma de decisiones privadas y públicas.

Asimismo, Amco A.C. ha participado en diversos foros de discusión sobre la movilización por el reconocimiento constitucional federal del Pueblo Negro-Afromexicano³⁴⁰, y en espacios de debate sobre derechos humanos de las mujeres y combate al racismo, organizados entre otras instancias gubernamentales por el Conapred y la Cndh, pero también en foros internacionales como la *Primera Cumbre de Mujeres Líderesas Afrodescendientes de las Américas* en Nicaragua, en la cual, la Red de Mujeres Afrodescendientes de las Américas, signó una carta dirigida al presidente de México, Enrique Peña Nieto, solicitándole el apremiante reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afromexicanas, con la finalidad de “subsana y mejorar la vida de las mujeres negras y del pueblo negro” (Rosa María Castro, 13 de febrero 2016).

A través de sus diversas participaciones en eventos académicos y de las organizaciones no gubernamentales, nacionales e internacionales, así como de la producción del mencionado documental *Nunca más un México sin afromexicanos y afromexicanas*, las integrantes de

³³⁷ El título de este proyecto recupera las palabras de la Comandanta Ramona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciadas en el zócalo de la Ciudad de México el 12 de octubre de 1996: “nunca más un México sin nosotros”. El promocional de este trabajo documental se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HllqyHPnr9c>

³³⁸ Según Rosa María Castro: “este es un vídeo profesional que se produjo desde la Asociación de mujeres de la costa y que visibiliza a la población afromexicana, su cultura, sus tradiciones, y su lucha social que tiene casi veinte años. Este vídeo está coadyuvando en la visibilización de nuestra lucha. Los líderes sociales lo han usado cuando dan talleres en Cuajinicuilapa, Pinotepa Nacional, para dar a conocer nuestra lucha” (Rosa María Castro, 13 de febrero 2016)

³³⁹ Entre ellas: África A.C., Red de Mujeres de la Costa de Oaxaca A.C., Mujeres de Sol A.C., Amco A.C., y Uproax A.C.

³⁴⁰ Presentaciones de la maestra Rosy (Rosa María) Castro, en representación de Amco A.C.

Amco A.C. posicionan en la agenda pública la condición social de las mujeres afromexicanas, su papel en la movilización por el reconocimiento constitucional, y la situación histórica de pobreza, marginación, racismo, exclusión y negación de las comunidades afromexicanas.

4.3.2. Elena Ruiz. Coordinadora de Las Florecitas A.C. y subdirectora de la Dirección de Pueblos Negros de Santiago Pinotepa Nacional, Oax.

Elena de la Luz Ruiz Salinas es integrante fundadora de la organización México Negro A.C., por lo que se le considera una pionera del movimiento, asimismo preside la organización “Las florecitas”. Esta última inició sus actividades en Pinotepa Nacional, Oaxaca, en el año 2000, con un grupo de aproximadamente 20 mujeres, cuya intención era aprender el oficio del bordado de cuello del traje regional indígena³⁴¹. Posteriormente se impartieron otros cursos tales como manualidades, estilismo, entre otros. El objetivo de estos cursos, y de la organización en sí misma, ha sido la de contribuir al aprendizaje de oficios para el desarrollo de las mujeres afromexicanas, “para contribuir a la economía familiar, y para sacar a la venta, y para su propio uso, el traje regional indígena, que a nosotras las mujeres negras nos gustó y quisimos aprender a bordar ese huipil” (Elena Ruiz Salinas, 13 de febrero de 2016).

Esta asociación civil no se encuentra legalmente constituida. Las razones que da su coordinadora son, en primer término, la deserción de varias mujeres del grupo³⁴², y en segunda instancia, por la “introducción de la política”³⁴³ (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016). Así, la escasa presencia de integrantes de esta asociación civil ha conducido a que su coordinadora haya decidido no constituir legalmente la misma.

³⁴¹ El llamado “traje elegante” utilizado en rituales matrimoniales, por ejemplo.

³⁴² Ello se debió principalmente a la solicitud de sus parejas, varones migrantes, para residir en Estados Unidos, lo que originó que muchas de ellas dejaran de asistir a las reuniones y cursos de “Las florecitas” para trasladarse con sus hijos e hijas y reunificar a las familias en la Unión Americana.

³⁴³ Según Elena Ruiz, otras organizaciones civiles regionales comenzaron a ofrecer cursos pagados para el aprendizaje de oficios, o bien, cursos como una actividad formativa de los proyectos productivos implementados en la región por las mismas organizaciones sociales. Ello ocasionó nuevamente la deserción de otras integrantes, debido a que “Las florecitas” carecía (y aún carece) de recursos económicos para donarles a sus integrantes: “se perdió el interés porque querían tomar el curso pero que se les pagara, entonces por eso no hay muchas mujeres que permanezcan en el grupo” (Ruiz Salinas, febrero 2016).

Una de las actividades más importantes efectuadas por Elena Ruiz y “Las florecitas” es la realización anual de la carrera atlética de las mujeres, en el marco del Día Internacional de la Mujer, evento que se celebra en El Ciruelo, agencia municipal de Pinotepa Nacional. La finalidad de esta carrera es promover no sólo la actividad física de las mujeres de la comunidad, sino exaltar, a través de dinámicas lúdicas, la participación de las mujeres y hacer visible sus contribuciones al desarrollo comunitario.

A la par con las actividades desarrolladas en “Las florecitas”, desde el año 2014, Elena Ruiz Salinas se desempeña como subdirectora de la Dirección de Pueblos Negros del Ayuntamiento de Santiago Pinotepa Nacional³⁴⁴. Las actividades realizadas desde dicha instancia municipal se enfocan hacia “la difusión de las expresiones culturales, la identidad, la autoaceptación de las personas y las comunidades [afromexicanas] que pertenecen al municipio” (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016). De esta manera, desde el año 2014 se han efectuado anualmente festivales de danzas afromexicanas y de gastronomía de la zona.

No obstante, el trabajo de esta dependencia en favor del reconocimiento constitucional es prácticamente nulo, debido a que no posee un presupuesto que permita la sensibilización de la autoadcripción afrodescendiente, asimismo, por no constituirse como una prioridad del gobierno municipal, como lo indica Elena Ruiz:

Por la apatía, la indiferencia, les vale que los pueblos negros seamos reconocidos, no tienen ningún interés, ni están haciendo nada porque eso suceda. Y, por ende, la Dirección como es sujeta al Ayuntamiento, por sí sola no puede hacer mucho. Se necesitaría que el Ayuntamiento proporcione herramientas para ir a sensibilizar a las comunidades para su autoaceptación, para dar esa lucha, para que nos reconozcan, para ser iguales. Se necesitarían

³⁴⁴ Al respecto refiere: “Fui invitada hace dos años con este gobierno. Soy la subdirectora de la Dirección de Pueblos negros, porque es lo que sé hacer, es a lo que pertenezco, a la negritud” (Ruiz Salinas, febrero 2016).

herramientas para que la Dirección tomara esa responsabilidad de ir a las comunidades, de ir a las agencias a las cuales pertenecen al municipio y hacer nuestra labor. Por la indiferencia de las autoridades no se han logrado muchas cosas (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016).

A pesar de la creación de la Dirección de Pueblos Negros, el Ayuntamiento de Pinotepa Nacional –así como en otros municipios– no cuenta con programas específicos para la atención de su población negra/afrodescendiente. En este tenor, Elena Ruiz destaca la labor de las organizaciones México Negro A.C., Época A.C., Socpinda A.C, y Mima A.C.³⁴⁵ en el municipio de Pinotepa Nacional, organizaciones civiles regionales que trabajan en favor del desarrollo de las personas, comunidades y pueblos afrodescendientes, a través de la implementación de proyectos productivos.³⁴⁶

4.3.3. Red de Mujeres Afromexicanas A.C.

La Red de Mujeres Afromexicanas A.C. (Rema A.C.), se constituyó el 8 de marzo de 2014. La elección de su constitución en esta fecha fue por motivos “simbólicos”, con la finalidad de conmemorar el Día Internacional de la Mujer, promulgado en 1975 por la Organización de las Naciones Unidas.

Surgida de Época A.C., la preocupación por crear la Red de Mujeres Afromexicanas se debió al interés de contar con recursos gubernamentales específicos para el trabajo con

³⁴⁵ Movimiento indígena, mestizo y afromexicano (Mima A.C.), organización presidida por Pablo de la Rosa Callejas, titular de la Dirección de Pueblos Negros de Pinotepa Nacional, Oax.

³⁴⁶ Elena Ruiz Salinas, refiere que algunas asociaciones civiles establecen contactos con fundaciones internacionales u organismos autónomos de la administración pública federal, de los cuales obtienen recursos financieros para desarrollar sus actividades directamente con las comunidades o las propias de la organización. No obstante, de acuerdo con esta interlocutora, algunos líderes de las organizaciones consideran que obtener recursos de los partidos políticos o instituciones gubernamentales representa una paradoja, ya que ejecutar proyectos productivos con recursos de los gobiernos es “devolverle al pueblo lo que es suyo”. Sin embargo, vincularse con los gobiernos o partidos políticos les conduce a “perder su esencia”, ya que esta alianza supone “ser sujeto de lo que el partido o gobierno te imponga”. (Elena Ruiz, 13 de febrero de 2016).

mujeres negras/afrodescendientes de Pinotepa Nacional y de otros municipios costachiquenses del estado de Oaxaca.

A raíz que nos cerraban muchas puertas, tomamos la decisión de formar nuestra propia organización. Nos decían que no podíamos bajar recursos porque nos representaba un hombre. Teníamos que ser representadas por una mujer. [...] Somos una organización nueva que venimos de la mano con Época [Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas, A.C.], que venimos trabajando juntos (Adriana Carolina Ruiz López, 14 de octubre de 2015)

Rema A.C. está conformada por 20 mujeres de diferentes localidades de la costa oaxaqueña, quienes se autoidentifican como mujeres negras o afrodescendientes en lucha por sus derechos y por el reconocimiento constitucional de las comunidades afroamericanas. De acuerdo con Adriana Ruiz, secretaria general de la organización, las integrantes de Rema A.C. son “egresadas de Época”:

Somos egresadas de Época, nos formó a las integrantes de la Red. El 80 u 85% de las actividades de Época son con mujeres. Es una experiencia muy bonita porque Época nos ha enseñado muchísimo y nos insiste en no dejar de trabajar con mujeres, niños, con toda la comunidad. Además, nos asesora en el diseño y la gestión de proyectos (Adriana Ruiz, 14 de octubre de 2015).

El organigrama de la Red Afroamericana de Mujeres está compuesto por una presidenta³⁴⁷, una secretaria general –ambas representantes legales de la asociación–, una secretaria de finanzas³⁴⁸, un consejo de vigilancia y las colaboradoras, mayoritariamente de ocupación amas de casa, asimismo participan en cooperativas para el desarrollo comunitario de sus

³⁴⁷ La presidenta de la organización es Paula Maximiana Laredo Herrera. De igual manera, Maximiana Laredo es servidora pública en el Ayuntamiento del municipio de Santiago Llano Grande, situación que la ha obligado a “solicitar permiso” para participar de manera esporádica en las actividades de Rema A.C.

³⁴⁸ Cargo que ocupa desde la fundación de la organización Nidia Montalbán. Actualmente gestiona la constitución de su propia asociación civil apoyada por Rema A.C., Época A.C. y la Comisión Regional de Derechos Humanos de la Costa A.C. (Crdhc A.C.)

localidades. Si bien no hay áreas o comisiones definidas al interior de la asociación, todas sus integrantes colaboran, en la misma medida, en la realización de las actividades emprendidas por Rema A.C. Por cuestiones de disposición de tiempo y recursos monetarios, la secretaria general se aoca a la gestión de recursos y es quien asiste a eventos convocados por otras organizaciones sociales e instancias gubernamentales dentro y fuera de la región.

Las principales actividades de Rema A.C. son: el apoyo a las organizaciones con las que han establecido alianzas colaborativas, entre ellas, la Comisión Regional de Derechos Humanos de la Costa A.C. (Crdhc A.C.), Ecosta Yutucuii S.S.S., Consejo Municipal Afromexicano de Villa de Tututepec, Oax., Adultos Mayores Hermano Mío A.C., Red de Mujeres de la Costa A.C., Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red (Ammor A.C.), y México Negro A.C., con esta última han colaborado en el apoyo logístico para la realización del Encuentro de Pueblos Negros, a partir del año 2014. Otra de sus líneas de acción es el “rescate cultural”³⁴⁹ de los pueblos negros en la costa oaxaqueña, por ejemplo, Rema A.C. ha colaborado en la logística del “Encuentro de Danzas de diablos” en Santa María Chicometepec, agencia municipal de Santa María Huazolotitlán, Oax., en el año 2015.

Actualmente, Rema A.C. desarrolla el “Proyecto para el Fortalecimiento de los Derechos Humanos de la Mujer Afromexicana”, cuyo objetivo es facilitar talleres para exhortar a las mujeres afromexicanas a erigirse como defensoras de derechos humanos de las mujeres que habitan la zona. Si bien este proyecto está aprobado, aún no se destinan los recursos por parte de la Secretaria de Asuntos Indígenas (SAI) del estado de Oaxaca para su ejecución.

Respecto al financiamiento de la organización, esta se ha beneficiado del sostenimiento de Época A.C., asimismo ha recibido recursos de la SAI-Oaxaca para la realización de una de

³⁴⁹ Comúnmente en la Costa Chica uno de los esfuerzos de las organizaciones sociales es el interés por el “rescate cultural” de las comunidades afromexicanas.

sus principales actividades, el *Encuentro de la Mujer Afromexicana*, en el año 2014³⁵⁰. Adriana Ruiz afirma que, en ocasiones, solicitan préstamos a título personal para sufragar gastos de las actividades promovidas por Rema A.C., “a veces tenemos que pedir prestado y ver la manera de pagar porque no tenemos alguna entrada [de recursos económicos], nos movemos como cada quien puede” (Adriana Ruiz, 14 de octubre de 2015).

4.3.4. Colectiva Ñáa 'Tundaa³⁵¹

La Colectiva Ñáa 'Tundaa se conformó con mujeres de las doce comunidades negras³⁵² que integran el municipio de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxaca, pertenecientes a un grupo de medicina tradicional y artesanías, allegado a la organización Ecosta Yutucuii S.S.S. El interés de formar esta colectiva surgió del reconocimiento de la condición de desigualdad en la que viven las mujeres de la zona, y principalmente por las múltiples situaciones de violencia de género presentes.

A partir de las problemáticas que se dan en las diferentes comunidades, vemos la necesidad de que se hagan valer los derechos de las mujeres. Hay mucha violencia, mucha violación a sus derechos, si una mujer es golpeada nadie la defiende, si una mujer es madre soltera y no tiene trabajo nadie le da empleo. Las mujeres nos decían “nunca nos han tomado en cuenta, nunca habíamos recibido este tipo de información sobre nuestros derechos, nos sirve como conocimiento y como distracción, para olvidarnos de nuestras situaciones de la casa” (Yolanda Camacho, 13 de febrero de 2016)

³⁵⁰ Según Adriana Ruiz, “por única ocasión nos apoyó la SAI para hacer el Primer Encuentro de la Mujer Afromexicana en [San Francisco] El Maguey”, agencia municipal de Santiago Llano Grande, Oax., evento efectuado el 24 de julio del 2014. Las dos siguientes ediciones de los encuentros han sido costeadas por organizaciones aliadas como Ecosta Yutucuii S.S.S., Ammor A.C., Crdh A.C. y Época A.C.

³⁵¹ También conocida como *Colectiva Ñ'aa Tu'undaa*, o como “la colectiva”

³⁵² Estas son: Chacahua, El Azufre, Charco Redondo, San Marquitos, San José del Progreso, La Maquinita, Lagartero, La Factoria, Zapotalito, Cerro Hermoso, Río Grande y El Cacalote.

Si bien “la Colectiva” no está constituida legalmente, ha venido trabajando desde el año 2013 de manera independiente. Posee una estructura organizativa interna conformada por una presidenta, una secretaria, una tesorera, tres vocales, y setenta mujeres colaboradoras “de base”³⁵³. Actualmente se encuentra en proceso de constitución legal por sugerencia de algunas fundaciones de la Ciudad de México y del estado de Querétaro que buscan financiar las actividades de esta organización.

“La Colectiva” está articulada con otras organizaciones de mujeres de la Costa Chica, entre ellas, la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (Amco A.C.) y la Red de Mujeres de la Costa Chica A.C., así como con organizaciones sociales que operan en los municipios de San Andrés Huaxpaltepec³⁵⁴, Santiago Jamiltepec³⁵⁵ y Santiago Pinotepa Nacional, en el estado de Oaxaca.

4.3.5. *Red de Mujeres de la Costa Chica A.C.*

Con sede en Pinotepa Nacional, Oaxaca, y constituida legalmente en el año 2013 – aunque con experiencia de trabajo desde el 2010–, la Red de Mujeres de la Costa Chica A.C.³⁵⁶ (Remco A.C.) cuenta con representación en once municipios de la zona: San Juan Cacahuatpec³⁵⁷, Santo Domingo Armenta³⁵⁸, San Juan Bautista Lo de Soto³⁵⁹, Santa María Cortijo³⁶⁰, San José Estancia Grande³⁶¹, San Juan Colorado³⁶², San Pedro Jicayán³⁶³,

³⁵³ En ese orden: Yolanda Camacho Callejas es la presidenta de la Colectiva, el cargo de secretaria recae en Delia Monserrat Castañeda, tesorera: Araceli Camacho, Elida Soriano: primera vocal, segunda vocal: Ariadna Castañeda, tercera vocal: María Teresa Cruz. Me interesa destacar que Yolanda Camacho, presidenta de “la colectiva” es, quizá la lideresa más carismática no sólo de las organizaciones de mujeres, sino de la movilización entera. Su trabajo incluye la participación con distintas organizaciones de la zona y nacionales, asimismo, su poder de convocatoria ha despertado la admiración de sus pares, hombres y mujeres.

³⁵⁴ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20090a.html>

³⁵⁵ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20467a.html>

³⁵⁶ También se le conoce como “Red de Mujeres de la Costa de Oaxaca A.C.”

³⁵⁷ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20185a.html>

³⁵⁸ Cfr. <http://www.municipios.mx/oaxaca/santo-domingo-armenta/>

³⁵⁹ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20180a.html>

³⁶⁰ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20402a.html>

³⁶¹ Cfr. <http://www.municipios.mx/oaxaca/san-jose-estancia-grande/>

³⁶² Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20188a.html>

³⁶³ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20312a.html>

Santiago Tapextla³⁶⁴, Pinotepa de Don Luis³⁶⁵, Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, y Santiago Pinotepa Nacional. En cada uno de estos municipios hay una responsable o “promotora” encargada de desarrollar actividades relacionadas con la sensibilización en materia de equidad de género, prevención de la violencia contra las mujeres, promoción de los derechos humanos para el “adelanto de las mujeres afromexicanas, indígenas y mestizas de la región”, “empoderamiento de las mujeres organizadas”, y conocimientos sobre la vida social, económica y cultural de los municipios ya mencionados (Yolanda Camacho, 25 de julio de 2016).

Remco A.C. posee una estructura tradicional en su organigrama: presidenta, secretaria, tesorera, consejo de vigilancia³⁶⁶. Según el acta constitutiva cuenta con 39 socias. Remco A.C. se vincula colaborativamente con la organización “La Ventana A.C.”³⁶⁷ Investigación y divulgación científica para el desarrollo regional.

Entre las actividades de la organización se encuentran la impartición de talleres de manera permanente en diversas localidades de la zona, foros de la situación de la mujer en la costa y expo-ferias artesanales y gastronómicas en el marco del Día Internacional de la Mujer, y la realización de foros anuales para la construcción de una agenda regional por los derechos de las mujeres indígenas y afromexicanas de la región de la costa oaxaqueña. El más reciente, celebrado el 26 de agosto del 2016 en Pinotepa Nacional fue el “Foro por los derechos de las mujeres de la costa de Oaxaca”, bajo el lema “Mujeres en movimiento por nuestros derechos”. En este evento se organizaron mesas de discusión con temáticas variadas: agua, territorio y medio ambiente, salud sexual y reproductiva, vida libre de violencia y procuración de justicia, identidad, cultura y educación, participación política, empleo, ingreso y calidad de vida. Estas actividades han sido financiadas por fundaciones

³⁶⁴ Cfr. <http://www.municipios.mx/oaxaca/santiago-tapextla/>

³⁶⁵ Cfr. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20070a.html>

³⁶⁶ Presidenta: Usi Magali Gómez, secretaria: Elizabeth Blanco, tesorera: René Enedina Guzmán, presidenta del consejo de vigilancia: Yolanda Camacho.

³⁶⁷ Organización muy conocida en la zona por su trabajo en la implementación y operación de proyectos productivos, además de su participación contra los proyectos <http://fichas.findthecompany.com.mx/l/127241932/La-Ventana-Investigacion-Y-Divulgacion-Cientifica-Para-el-Desarrollo-Regional-A-C-en-Oaxaca-OAX>

nacionales e internacionales como Semillas A.C.³⁶⁸ y Oxfam³⁶⁹, así como por dependencias gubernamentales del estado de Oaxaca, entre ellas el Instituto de la Mujer Oaxaqueña y la Secretaría de Asuntos Indígenas.

Si bien algunas de las promotoras se autoidentifican como afromexicanas, no se han sumado decididamente a las acciones del movimiento por el reconocimiento constitucional –a excepción de Yolanda Camacho Calleja, presidenta del Consejo de Vigilancia de la organización–, ya que “estar en el movimiento” supone destinar tiempo para la realización de este trabajo, ocasionando la desatención de otras actividades. No obstante, en los talleres que imparten, las promotoras mencionan la necesidad de la adscripción identitaria afrodescendiente o “negra”, así como la importancia del movimiento, y el ejercicio y goce de derechos de las mujeres de los pueblos afromexicanos. Es importante señalar que Remco A.C. colaboró en el área técnica del *II Coloquio Internacional de Afrodescendientes* efectuado en noviembre de 2015 en Puerto Escondido y Pinotepa Nacional, Oaxaca.

4.3.6. *Red de Mujeres Afromexicanas Guerreras del estado Guerrero*³⁷⁰.

El año 2014, en la ciudad de Marquelia³⁷¹, Guerrero, se gestó un grupo de mujeres de diversas profesiones³⁷² y localidades de la Costa Chica guerrerense³⁷³ con la finalidad de atender las “diversas problemáticas sociales en las comunidades afromexicanas, especialmente las que afectan a las mujeres” (Asucena López Ventura, 12 de mayo de

³⁶⁸ <http://semillas.org.mx/index.php?lang=es>

³⁶⁹ <http://www.oxfamMexico.org/>

³⁷⁰ También conocida únicamente como Red de Mujeres Guerreras del estado de Guerrero

³⁷¹ Para más información sobre el municipio de Marquelia, consúltese: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/12/12077.pdf>. Actualmente, la red “opera” sus actividades desde la comunidad El Mesón, localidad en la que reside su presidenta: Patricia Ramírez Bazán.

³⁷² La mayoría de ellas con estudios de licenciatura en Derecho. Sin embargo, también tienen otras formaciones profesionales u ocupaciones.

³⁷³ Entre ellas El Mesón, comunidad perteneciente al municipio de Ayutla de los Libres, Las Vigas (San Marcos), Cruz Grande (Florencio Villarreal), Juchitán, entre otras. Véase, por ejemplo: <http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-meson-3/>; <http://mexico.pueblosamerica.com/i/las-vigas-4/>;

2016), grupo que ha dado en llamarse Red de Mujeres Afromexicanas Guerrereras del estado de Guerrero (Remagg A.C.). Debido a cuestiones económicas, esta asociación civil aún no se ha constituido legalmente, no obstante, según lo referido por Asucena López –una de las representantes de la red–, su formalización es apremiante para poder acceder a recursos “en diferentes ámbitos, como proyectos que beneficien a las comunidades”. Esta misma situación – la falta de constitución legal–, también se debe a que sus integrantes se encuentran “en proceso de formación”, por lo que el trabajo de la red aún es limitado.

La misión de la Red de Mujeres Afromexicanas Guerrereras del estado de Guerrero es “fortalecer el liderazgo de las mujeres afromexicanas, así como visibilizar a las mujeres negras o afromexicanas que desconocen su identidad”. Uno de los objetivos del trabajo de Remagg A.C., de acuerdo a López Ventura, es “reclamar los derechos de las mujeres negras-afromexicanas que nos han sido negados, reclamar justicia y una vida digna” (Asucena López, 12 de mayo de 2016).

El organigrama de esta asociación civil presenta una estructura tradicional conformada por una presidenta, una vicepresidenta, un consejo de vigilancia (posee cuatro integrantes), un consejo de administración (cuatro integrantes), un consejo de participación (cuatro integrantes), una tesorera, y dos vocales. En total, la red está integrada por aproximadamente 25 mujeres que trabajan en diferentes municipios del estado de Guerrero como: Acapulco, San Marco, Florencio Villarreal, Juchitán, Azoyú, Cuajinicuilapa, Ometepec, Ayutla de los Libres.

Las actividades de la Remagg A.C. están organizadas según el municipio, comunidad y colonias, de las que proceden las integrantes de la red. La mayor parte de estas actividades se concentran en la formación de “capital humano” a través de talleres sobre identidad negra-afromexicana, derechos humanos de las mujeres, salud sexual y reproductiva. Asimismo, acompañan casos de violencia de género contra las mujeres, desde la asesoría legal, psicológica y médica, en los diversos contextos que esta se presenta. Al ser una red que convoca a mujeres con variados perfiles profesionales, “eso facilita definir y diseñar las

líneas de acción en cuanto a las problemáticas que se presenten” (Asucena López, 12 de mayo de 2016)

La Red de Mujeres Afromexicanas Guerrereras se vincula estrechamente en su quehacer con organizaciones de mujeres del estado de Oaxaca, como, por ejemplo, Uproax, la Colectiva Ñáa ‘Tundaa, Rema A.C., entre otras. La red no ha establecido alianzas colaborativas con otros grupos (mixtos) que trabajan en favor del reconocimiento, la justicia y el desarrollo de los pueblos afromexicanos, dado que en sus primeros acercamientos “su voz no fue escuchada”. A nivel nacional, su principal alianza la han establecido con el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y el Fondo Semillas A.C.

Entre los logros de esta organización se encuentran: “poder asistir a foros y talleres convocados por organizaciones y dependencias gubernamentales nacionales, así como poder articularnos con compañeras de Oaxaca, la participación en plataformas donde podamos incidir en nuestras necesidades y derechos de las mujeres” (Asucena López, 12 de mayo de 2016).

Otras organizaciones de mujeres que también participan en actividades relacionadas con la defensa de los derechos humanos de las mujeres afromexicanas son Mujeres del Sol A.C., Alianza Cívica Pinotepa Nacional A.C., Cagunna Coldiba Huandi A.C., Mujeres Pescadoras del Manglar A.C. (las cuatro del estado de Oaxaca), entre otras que recién comienzan a emerger y a posicionar en la agenda pública sus demandas puntuales. En suma, las organizaciones sociales de mujeres buscan contribuir, en primera instancia, al autorreconocimiento de la identidad afrodescendiente o “negra” de las mujeres de la zona rescatando la memoria colectiva oral de sus ancestros/as, así como al conocimiento, acceso y goce de los derechos humanos de las mujeres, y pugnar contra el racismo y la discriminación. También es importante subrayar que el trabajo de las organizaciones sociales de mujeres encuentra diversos obstáculos para la consecución de sus objetivos. Entre ellos, la escasez de recursos tanto humanos como financieros para el “trabajo de género”, la conciliación de la vida familiar, la vida laboral y “el activismo” (es decir, la participación en la movilización), la falta de atención de las instituciones gubernamentales

municipales, estatales y federales en temas prioritarios de las mujeres afromexicanas, la falta de políticas públicas focalizadas con perspectiva de género de carácter explícito, específicamente en el apoyo de proyectos productivos y organizativos de las mujeres que impulsen su autonomía económica y el empoderamiento de las mismas como estrategia sustantiva de desarrollo y de igualdad entre los géneros.

4.4. Las mujeres negras/afrodescendientes costachiquenses y el reconocimiento constitucional

Como se observa, indagar por el papel (“lugar”) político y social de las mujeres al interior de la movilización implica, a su vez, preguntar por los efectos de las condiciones de pobreza y violencia, entre otras características de la zona, así como de la misma condición de las mujeres en ella. Por ello, representantes de diversas organizaciones sociales y funcionarias públicas consideran “necesaria y obligatoria” la reflexión del tema de la violencia y discriminación hacia el colectivo de las mujeres negras o afrodescendientes, cuestión que debe ser analizada en el marco del reconocimiento constitucional federal de las comunidades afromexicanas.

Las mujeres afromexicanas debemos ser reconocidas como uno de los motores del movimiento, y también para que a partir de las políticas públicas derivadas del reconocimiento constitucional se formulen programas específicos con perspectiva de género que combatan la discriminación de género, la violencia hacia las mujeres y otras problemáticas que nos afectan sensiblemente a las mujeres negras (Rosa María Castro, Yadira Torres, Juliana Acevedo, Beatriz Amaro, 25 julio de 2016)

De igual manera, Elena Ruiz Salinas, de la organización “Las Florecitas”, considera que las mujeres constituyen el núcleo más importante de la movilización, ya que son las más “preocupadas e interesadas” por el logro del reconocimiento constitucional federal, ello se

sustenta en las condiciones de marginación y discriminación que viven las mujeres afromexicanas:

Las mujeres, en este movimiento, somos el papel principal porque somos las más preocupadas, las más interesadas por ese reconocimiento, una porque llevamos la peor parte por falta de ese reconocimiento, porque somos mujeres, porque somos negras y porque somos pobres, entonces esos tres factores nos impiden desarrollarnos y vivir con pleno conocimiento de nuestros derechos (Elena Ruiz, 8 de mayo de 2016)

En la misma línea de argumentación, y coincidiendo con Ruiz Salinas, según Eva Gasga Noyola³⁷⁴, integrante de Ecosta Yutucuii S.S.S., las mujeres tienen un papel muy importante en este movimiento, pese a los impedimentos que obstaculizan su involucramiento y participación en las actividades de la movilización o la toma de decisiones al interior de las organizaciones, limitaciones derivadas del protagonismo masculino, fundadas en la discriminación de las mujeres en el ámbito público (por razón de sexo-género).

Las mujeres afromexicanas estamos aportando, ya no somos las calladitas que están oyendo que los hombres decidan por nosotros [nosotras], habemos [sic] mujeres que ya podemos decidir sobre este movimiento. Aunque los mismos compañeros te aplastan cuando ven que vas creciendo, que te vas dando cuenta, que vas informándote y que vas sacando tu casta³⁷⁵, porque no es fácil, tienes muchos tropiezos (Eva Gasga, 14 de septiembre de 2015)

³⁷⁴ Eva Victoria Gasga Noyola, es colaboradora de la organización social Ecosta Yutucuii S.S.S., así como responsable del Departamento de Enlace Afromexicano del Ayuntamiento de Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxaca, y consejera afromexicana ante la CDI por el estado de Oaxaca.

³⁷⁵ Expresión coloquial que en México se emplea para manifestar que ante una dificultad se haga uso de alguna o varias de las características positivas de los antepasados, como pueden ser la valentía, la honradez, la tenacidad o la fuerza. Aunque desconozco el origen de esta expresión, supongo que los podemos rastrear en las ideas de clasificar y catalogar a los seres humanos en grupos superiores e inferiores a partir no sólo de sus características somáticas sino de atributos morales.

En sus orígenes, la movilización no contempló a las mujeres como actoras centrales en la misma. De igual modo, las mujeres afromexicanas involucradas en la movilización apuntan que emprenden otras formas de resistencia con sus pares hombres. Rosa María Castro, integrante de la Asociación de Mujeres de la Costa Oaxaca, sostiene que la utilización de términos técnicos (igualdad de género, empoderamiento femenino) por parte de los hombres, líderes de las organizaciones sociales, conduce a la instrumentalización o utilización del discurso de la perspectiva de género para beneficio propio. Cito en extenso:

Nunca se les ocurrió pensar en que las mujeres podríamos empujar el movimiento. Ni de chiste se les pasó por la cabeza. Por eso ahora cuando empezamos a organizarnos algunos nos vieron como sus enemigas. De hecho, los compañeros de algunas organizaciones nos dejaron de hablar, de pronto estaban enojados con nosotras porque, según ellos, andábamos haciendo mucho ruido. Lo que nosotras dijimos fue “lo sentimos mucho, pero ahí vamos”. Comenzamos a hacer acciones que ellos ni las conocían mucho menos les interesaban, por ejemplo, hacer talleres de empoderamiento para las mujeres. Ahora hay algunos que dicen que trabajan por el empoderamiento femenino, pero me parece que es sólo una utilización del discurso. Persisten las prácticas de exclusión y de subordinación de las mujeres. Aparte hemos escuchado que algunos compañeros refieren cosas como “mis negras”, justo estamos trabajando sobre esto, sobre la descolonización de los cuerpos y las identidades. Terrible. Justo en eso trabajamos, intentamos desmontar esa apropiación del cuerpo y las subjetividades femeninas, y ellos reafirman eso, es contradictorio. Nosotras vamos pa’delante, aunque parece que ya se les bajó un poco el coraje (Rosa María Castro, 12 de septiembre de 2016)

El anterior testimonio sugiere la corrección política de algunos varones líderes de las organizaciones civiles en pro de un discurso más incluyente, pero sólo se reconoce el papel de las mujeres en el discurso, dado que en la práctica persiste la “utilización de las mujeres”. Rosa María Castro lo expone así: “Hay varios compañeros que ponen a las

mujeres en cargos estratégicos sólo por conveniencia, pero ellas no tienen decisión propia, todo gira alrededor de ellos” (Rosa María Castro, 12 de septiembre de 2016)

De este modo, la participación femenina en las organizaciones sociales regionales está condicionada por diversas causas externas, derivadas de la propia situación socio-laboral de las mujeres, así como por causas internas, entre ellas, el hecho que las mujeres no posean cargos directivos al interior de las organizaciones. Según Massolo (1994) la falta de independencia física³⁷⁶, económica, y emocional³⁷⁷, y la falta de disponibilidad de tiempo³⁷⁸ dificultan la participación de las mujeres en distintos espacios públicos y ciudadanos, como en el caso de las organizaciones sociales costachiquenses. Por ejemplo, en la estructura de la asociación Mano Amiga de la Costa Chica A.C., el consejo directivo está compuesto por seis integrantes, todos ellos varones. Según su anterior presidente³⁷⁹, en razón que “las mujeres no pueden salir” (Silvio Jiménez, 16 de noviembre de 2015). Por tanto, ello conduce a afirmar la primacía masculina en la movilización, así como la identificación de las mujeres en el espacio privado (doméstico), que ocasiona su propia marginalidad social y política en la movilización.

Yadira Torres, actual coordinadora de la Red por el Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Negros de México y presidenta de la organización “Mujeres del Sol”, señala que la falta de autonomía personal de las mujeres impide su involucramiento en las actividades de la organización, especialmente si requiere salir de la comunidad:

Las mujeres no participan en otras actividades fuera de la localidad [José María Morelos, Huazolotitlán, Oax.], porque son madres de familia, están casadas, o precisamente por el desconocimiento de sus derechos, o sí los conocen, pero no

³⁷⁶ Por la cuestión de “pedir permiso” a sus parejas varones para participar en actividades extradomésticas.

³⁷⁷ Por estereotipo de género, las mujeres (afromexicanas) son proveedoras de cuidados y afectos.

³⁷⁸ En referencia a los quehaceres domésticos, cuidados de los hijos, además, en algunos casos, de las jornadas de trabajo productivo. Es decir, el trabajo realizado fuera o dentro de casa (p.e. las comerciantes que atienden negocios al interior de sus casas) por el que se obtienen ingresos económicos independientes de la provisión económica masculina.

³⁷⁹ A raíz del fallecimiento de Silvio Jiménez Lugo, presidente de la organización Mano Amiga de la Costa Chica A.C. desde su fundación hasta su muerte, su hija Mijane Jiménez García asumió la presidencia de la organización.

los ponen en práctica, tienen miedo al cambio (Yadira Torres, 11 de mayo de 2016)

La participación de las mujeres en las organizaciones sociales exclusivamente de mujeres o las actividades realizadas por ellas (foros y encuentros de mujeres, cátedra itinerante, entre otras) significa vencer “miedos” y obstáculos de diversa índole. Según Miranda Reyes (2014) un momento importante en la vida de las mujeres afrodescendientes es cuando comienzan a participar en las organizaciones. Las causas de su participación se deben a: i) “factores estructurales”, ii) “factor influencia de otros actores”, iii) “factor amistades y familiares”, iv) “factor de expectativas de ayuda al prójimo”, v) “factor violencia” y vi) “factor común: la negritud”.

Miranda identifica que estos factores no son excluyentes entre sí, y que “podemos encontrar diversas causas (factores) de participación en una sola mujer” (Miranda, 2012: 113). Por “factor estructural”, Miranda afirma que “tiene que ver con las necesidades de las comunidades y, en algunos casos, de sus hogares”, que incita a las mujeres a sumarse a las organizaciones sociales que operan proyectos productivos, de los cuales obtendrán recursos económicos. El “factor influencia de otros actores” alude a la existencia “actores que han influido en la decisión de participar en estas organizaciones”. Miranda asienta que “el sacerdote³⁸⁰ fue un elemento para la conformación de las diversas organizaciones sino de las mujeres” (*Ídem*).

Si bien los ejemplos que brinda esta investigadora proceden de la interlocución con mujeres afromexicanas que participan en las organizaciones sociales, las categorías conceptuales y metodología con las que aborda el tema de la participación femenina y la reconfiguración de la identidad de género de las mujeres pueden resultar poco productivas para analizar el caso que el presente apartado estudia, ello debido a la falta de una construcción analítica coherente de la autora, y a la poca pertinencia de dichas categorías y metodología para el contexto afromexicano.³⁸¹ Aunque también es conveniente señalar que

³⁸⁰ Sin nombrarlo, Miranda se refiere a Glyn Jemmott.

³⁸¹ Mariana Miranda Reyes (2012) afirma lo siguiente: “Dado los intereses que me ocupan en esta investigación, propongo llevar los planteamientos de Linda Alcoff y Teresa de Lauretis a la propuesta de

debido a la falta de un marco teórico-metodológico en el abordaje de la movilización organizada de las mujeres negras-afromexicanas, esta tarea resulta intrincada, por lo que se entiende que esta y otros autores recuperen postulados de teóricos/as de otros contextos geográficos, históricos y culturales.

4.5. Acciones por la visibilización de la condición de las mujeres afromexicanas en foros institucionales y de la sociedad civil

Los eventos organizados por las instancias gubernamentales y las organizaciones del tercer sector poseen diversos aspectos de importancia: en primer término, el reconocimiento de las condiciones de desigualdad que privan en las comunidades afromexicanas (e indígenas) y el justo reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblos, así como el reconocimiento y ejercicio de sus derechos como mujeres, en segunda instancia. Al mismo tiempo, en estos espacios se plantean las experiencias de participación comunitaria de las mujeres negras/afrodescendientes e indígenas en diversos procesos locales, regionales y estatales, dialogando desde la diversidad de aprendizajes, liderazgos y estrategias para el reconocimiento de tales derechos, y los desafíos u obstáculos que presentan. Los foros de discusión de las problemáticas femeninas y luchas de las mujeres son numerosos. A continuación, presento sólo algunos en los que estuve presente como observador, y otros referidos por las colaboradoras de este estudio, foros en los que la exigencia del reconocimiento constitucional ha sido palmaria.

4.5.1. Encuentro Estatal de Mujeres Indígenas y Afromexicanas

Avtar Brah y los planteamientos del feminismo negro y la interseccionalidad, la cual nos servirán como elementos sustanciales para entender la identidad de las mujeres negras de la Costa Chica” (Miranda 2012: 30). Esta investigadora también recupera los postulados de bell hooks (nombre en minúsculas), Patricia Hill Collins, Kimberlé Williams Crenshaw, autoras fundamentales del llamado feminismo negro estadounidense, con estos planteamientos Miranda busca ajustar la “historia de lucha” de las mujeres negras estadounidenses con la de las afromexicanas y analizar la “reconfiguración de su identidad”, sin tener en cuenta precisamente las diversas configuraciones históricas, sociales, políticas, económicas, culturales y personales que han privado en las vidas de unas y otras, así como en las dos naciones. Igualmente, Miranda no logra comprender que las categorías enunciadas por las teóricas estadounidenses no ayudan (necesariamente) a comprender la *problemática de la identidad de las afromexicanas*, en tanto que el empleo de términos como “raza” (su racialización) operan de manera distinta en ambos contextos.

El *Encuentro Estatal de Mujeres Indígenas y Afromexicanas* es una iniciativa del Departamento de Defensa de los Derechos de las Mujeres Indígenas y Afromexicanas de la Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca. El objetivo, desde su instauración en el año 2011, ha sido plantear, analizar y hacer propuestas en torno a la situación de las mujeres afromexicanas e indígenas del estado de Oaxaca, y debatir sobre los compromisos asumidos por el gobierno estatal y las autoridades municipales en materia de igualdad de género.

Reunidas los días 26 y 27 de septiembre de 2011 en la ciudad de Oaxaca de Juárez, las participantes del *Primer Encuentro Estatal de Mujeres Indígenas y Afromexicanas del estado de Oaxaca*, emitieron una declaratoria en la cual expresaron sus “ideas y sentimientos de cómo debe ser vista y considerada la mujer indígena y afromexicana en su situación de contexto cultural y físico”, asimismo, en la misma denunciaron el maltrato y la discriminación en diversas situaciones culturales (Dalton y Aranda, 2012: 325-332). Si bien en el encuentro se contó con la presencia de mujeres afromexicanas, la declaratoria tiende a resaltar las “capacidades, conocimientos sabidurías y compromisos comunitarios” de las mujeres indígenas oaxaqueñas y de sus pueblos, tan sólo en tres aspectos de la declaratoria (que contiene 31 puntos) se considera a las mujeres afromexicanas, lo que también se puede traducir como una omisión a las demandas, voces y sentires de las mujeres afromexicanas respecto a las problemáticas que también comparten con las mujeres indígenas en esa entidad federativa. Por otro lado, es importante destacar que en la difusión de tales eventos ha privado la exaltación de la imagen de las mujeres indígenas. Sin embargo, la realización de este encuentro supuso la facilitación de otros foros y eventos en la materia, aunque no se cuenta con información de los dos siguientes encuentros estatales³⁸².

El *IV Encuentro Estatal de Mujeres Indígenas y Afromexicanas de Oaxaca* se realizó en San Bartolomé Quialana, Tlacolula, durante los días 4 y 5 de septiembre del 2014. El objetivo de este evento fue continuar con los espacios de intercambio de experiencias entre las mujeres indígenas y afromexicanas de dicho estado, así como revisar los alcances y

³⁸² La segunda edición del encuentro se realizó también en la ciudad de Oaxaca; y la tercera, en San Pablo Huitzo, Etlá.

desafíos de los planteamientos realizados en los encuentros anteriores. Lo relevante de esta reunión fue la disposición de información del “proceso y avances de la propuesta de reforma constitucional sobre pueblos indígenas y afroamericano de Oaxaca”³⁸³.

El *V Encuentro Estatal* se efectuó en la Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oax., los días 4 y 5 de septiembre del 2015, en el marco de la conmemoración del “Día Internacional de la Mujer Indígena”. En él se reunieron 150 mujeres provenientes de los 15 pueblos indígenas y del pueblo afroamericano. Durante la realización del encuentro se tendió el diálogo intercultural entre las participantes, situación que permitió generar propuestas para fomentar acciones encaminadas a la construcción de sociedades más justas e igualitarias entre mujeres y hombres, considerando que en dicha construcción se debe reconocer las especificidades culturales de las comunidades y pueblos oaxaqueños.

Las resoluciones de la reunión apuntaron que los derechos de las mujeres indígenas y negras/afroamericanas no deben ser vistos de manera desagregada de los derechos colectivos de sus pueblos, partiendo de una perspectiva y atención integral a todos los derechos, en particular los derechos económicos y sociales. Además, se hizo énfasis en la erradicación de la violencia contra las mujeres como una medida para el avance en el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres. Ello debido a que el estado de Oaxaca es uno de los que presenta los más altos índices de impunidad en la república mexicana en relación a los feminicidios.

Con la convicción del trabajo conjunto entre instancias gubernamentales, sociedad civil y ciudadanía en general, las presentes emitieron un pronunciamiento de 14 puntos³⁸⁴ que aluden a la exigencia de los derechos políticos, derechos en el ámbito de la salud, la intensificación de programas de educación intercultural y para el abatimiento del analfabetismo que afectan gravemente a las mujeres indígenas y afroamericanas, el apremio del involucramiento de los varones en temas sobre igualdad de género, la erradicación de la

³⁸³ Véase: <https://palabraradio.org/article/iv-encuentro-estatal-de-mujeres-indigenas-y-afrome/>

³⁸⁴ Cfr. <http://ciudadania-express.com/2015/09/25/v-encuentro-estatal-de-mujeres-indigenas-y-afroamericanas-del-estado-de-oaxaca/>

violencia de género y la promoción del trato justo para las mujeres (y para las personas homosexuales). También en el pronunciamiento se exige un alto a la situación de impunidad y corrupción en los sistemas de procuración e impartición de justicia, la demanda de políticas públicas que fortalezcan la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas y afroamericanas, el derecho a la consulta y consentimiento libre, previo e informado de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas, que contemplen los intereses y perspectivas de las mujeres. Las firmantes demandaron el cese a la violencia y asesinatos de defensoras de derechos humanos y líderes sociales en el estado. Asimismo, respaldaron a las mujeres afroamericanas en su exigencia de reconocimiento del “Pueblo Negro Afroamericano en la constitución federal, en el marco del Decenio Afrodescendiente”, y exigieron a los y las diputadas del Congreso del Estado, cumplan con su compromiso de velar por los intereses de la colectividad, así como la aprobación de la iniciativa de reforma constitucional sobre los derechos de los pueblos indígenas y afroamericano en el estado.

Por último, se propuso la creación de la Red Estatal de Mujeres Indígenas y Afroamericanas de Oaxaca. Este encuentro contó con la participación de varias lideresas afroamericanas, por lo que ha sido en el que se expuso con mayor contundencia la demanda de reconocimiento constitucional federal de los pueblos negros/comunidades afroamericanas/poblaciones afrodescendientes.

El más reciente encuentro, el sexto, se llevó a cabo en la cabecera municipal de San Sebastián Tutla, los días 24 y 25 de septiembre de 2016. El objetivo de esta reunión, como en los años anteriores, fue dialogar y analizar los avances obtenidos en torno a la agenda de las mujeres indígenas y afroamericanas, a partir de la organización de diversas mesas de trabajo y una conferencia magistral.

En suma, cada uno de los encuentros ha promovido la discusión reflexiva y analítica de las condiciones y situaciones de violencia y discriminación de las mujeres oaxaqueñas en las esferas privadas y públicas, y las experiencias de trabajo que desarrollan las organizaciones de la sociedad civil, funcionariado público, y mujeres con diversas ocupaciones e intereses,

en materia de igualdad de género con pertinencia cultural. Los debates sostenidos (entre ellos, desarrollo comunitario y regional, vida familiar, dinámicas étnico-culturales, diseño de estrategias para erradicar la violencia contra las mujeres) han estado encaminados a resaltar la importancia de la participación, representación y empoderamiento de las mujeres indígenas y afro mexicanas en la vida comunitaria y pública del estado de Oaxaca, así como a generar propuestas para la consecución de los derechos de las mujeres, y con ello contribuir a la continuidad de las luchas de las mujeres indígenas y afro mexicanas por los derechos humanos.

4.5.2. III Encuentro de la Mujer Afro mexicana

La celebración del *III Encuentro de la Mujer Afro mexicana: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo*, organizado por Rema A.C., en conjunción con Época A.C., Crdhc A.C., Ecosta Yutucui S.S.S y Ammor A.C., reunió a alrededor de un centenar de personas en el Salón de Usos Múltiples de Lo de Candela, agencia municipal de Pinotepa Nacional, el 24 de julio de 2016, en el marco del Día Internacional de la Mujer Afro latinoamericana, Afro caribeña y de la Diáspora. Las actividades comenzaron al mediodía con la instauración de la mesa de honor, integrada por autoridades municipales, representantes de organizaciones sociales y servidores públicos oaxaqueños³⁸⁵.

La primera intervención estuvo a cargo de la historiadora María Elisa Velázquez, quien señaló la importancia de realizar eventos en las comunidades afro descendientes, en el marco del Decenio Internacional de las Personas Afro descendientes, para visibilizar a todas las personas afro descendientes que han contribuido en la construcción de la nación mexicana. También hizo énfasis de la importancia de este grupo en la historia nacional y la actual búsqueda del reconocimiento de sus derechos colectivos. Acto seguido, Velázquez procedió a inaugurar formalmente el evento, “esperando que esta reunión cumpla con sus objetivos y logremos hacer más visibles las aportaciones de las afro descendientes de

³⁸⁵ Sorprende el hecho que en un encuentro de mujeres la mesa de honor hay estado conformada principalmente por varones. Inicialmente en ella había seis varones y tres mujeres. Después se invitó a dos funcionarias a integrar la mesa, y otro varón se sumó a ella. Así, finalmente la mesa contó con una representación mayoritaria de hombres (66%).

México, y en particular de la Costa Chica” (Diario de campo, 24 de julio de 2016). Posteriormente, la presidenta de la Red de Mujeres Afromexicanas (Rema A.C.), Paula Maximiana Herrera Laredo, dirigió un mensaje de bienvenida al público presente, en el cual expresó:

En algunas ocasiones, por el hecho de ser mujer no nos atrevemos a hacer uso de los espacios públicos en nuestras comunidades. Mujeres, debemos aprovechar esos espacios por ser ciudadanas en cada uno de los pueblos de donde provenimos. Es necesario que la mujer participe en cada una de las comunidades, porque las mujeres debemos asumir ese papel, debemos luchar (Diario de campo, 24 de julio de 2016).

Herrera remarcó la falta de acciones gubernamentales en materia de reconocimiento constitucional: “debemos luchar por ser reconocidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, no nada más de palabra, sino queremos que estén plasmados nuestros derechos” (Diario de campo, 24 de julio de 2016). En relación con el reconocimiento, el presidente de la organización Época A.C., Néstor Ruiz, abundó en el tema, subrayando el desinterés del Estado mexicano por otorgar el reconocimiento constitucional, pero destacó la asunción del compromiso de la CDI-Oaxaca y la SAI-Oaxaca en la atención de la población de herencia africana en la zona. Por último, Ruiz invitó a discutir en el evento cuestiones relativas al Programa de Acciones del Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes. Se solicitó hacer un breve receso dado que simultáneamente se efectuaba la clausura del ciclo escolar 2015-2016 del jardín de niños local.

El encuentro continuó con la explicación del “Decenio” por parte de la doctora Velázquez, a la vez que se repartieron algunas fotocopias del programa de actividades del mismo. La investigadora inició preguntando a las personas presentes y a las y los servidores públicos quiénes sabían en qué consistía el “Decenio”. Con excepción de dos funcionarios de la SAI, el resto del público se mantuvo en silencio, señalando así su desconocimiento. Por ello, la historiadora expuso el origen de la resolución de la ONU, y las actividades orientadas a

la consecución de “reconocimiento, justicia y desarrollo”, enfatizando particularmente en el reconocimiento federal y el compromiso del Estado mexicano para combatir el racismo. Finalmente, instó a la comunidad a organizarse, luchar por sus derechos, y exigir a las autoridades de los tres órdenes de gobierno y a los legisladores la atención para el mejoramiento de las comunidades.

Inmediatamente se solicitó a Clemente Jesús López, encargado del despacho de la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Oaxaca, dirigir unas palabras a la audiencia. Jesús López exhortó a asumir la “identidad negra-afromexicana como grupo culturalmente diferenciado”. Ejemplificó sobre estas diferencias, y manifestó el interés del gobierno estatal en el impulso del derecho a la diferencia, a los derechos humanos y derechos colectivos, entre ellos, el derecho al territorio y el derecho a la consulta previa, informada y libre. Así, señaló, “con el ejercicio de estos derechos vendrán, pues, otros derechos colectivos. Entonces, se trata que estos derechos colectivos serán efectivos cuando se reconozca en la constitución del país al Pueblo Afromexicano, con ese carácter, de pueblo. Esta tarea la tenemos hoy en el marco del Decenio” (Diario de campo, 24 de julio de 2016). Era evidente que el lenguaje empleado por el funcionario no resonó en las conciencias de las y los asistentes.

El orden del día continuó con la participación de las académicas Mónica Moreno y Emiko Saldívar, quienes presentaron algunas reflexiones sobre la Encuesta Intercensal 2015, a partir de la interpretación de algunos datos referidos a la población afromexicana. Primero, Moreno preguntó a cuántas personas presentes se les había encuestado, del total de las ahí reunidas, sólo tres levantaron la mano. La socióloga manifestó la importancia de los resultados del Intercenso. A partir de este momento, una vez concluido el programa de clausura del jardín de niños, hecho que mejoró el sonido (de las bocinas), las personas asistentes al encuentro centraron su atención enteramente en el desarrollo del mismo. Así, la socióloga reanudó su intervención, agregando que el interés de la investigación que realiza con el Colectivo Copera³⁸⁶ es formular argumentos para que la población afromexicana demande recursos a partir de los resultados de la encuesta “para que esos

³⁸⁶ Cfr. <https://colectivocopera.org/>

números hablen a su favor, porque son ciudadanos de este país, o sea, no solamente porque son negras, morenas, afromexicanas, afrodescendientes, negros” (Diario de campo, 24 de julio de 2016). Después, Emiko Saldívar hizo eco de lo expuesto por Moreno, “los números sirven para medir la desigualdad”, y citó algunos datos de la encuesta:

Los afrodescendientes en el país tienen nueve años de escolaridad, no hay mayor diferencia con la media nacional. En cambio, la población indígena de todo el país tiene seis años de escolaridad. Según esto, dice que la población afrodescendiente está muy bien, tiene el mismo acceso a servicios, bienes, educación, o sea, que los afrodescendientes viven igual que los del resto del país. Pero no ¿verdad? Su realidad es otra. (Diario de campo, 24 de julio de 2016)

Saldívar cerró su participación proponiendo que la pregunta por la autoidentificación para la población afromexicana debe ser replanteada para el censo del 2020: “la pregunta debe ampliarse para que refleje cómo nos sentimos y cómo nos vemos. La pregunta es una oportunidad y un problema” (Diario de campo, 24 de julio de 2016).

La participación de Atenógenes Aguirre Flores, director del Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena (Ccdi) de Santiago Jamiltepec –dependiente de la CDI –, se enfocó en ensalzar el compromiso del senador Eviel Pérez Magaña (presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas de la LXIII Legislatura) y su suplente Jorge Toledo Luis, en el “empuje” del reconocimiento federal. Aguirre dijo que el Centro Coordinador del cual es titular ha asumido “dar atención a los pueblos afrodescendientes, buscar dar apoyo a través de proyectos productivos y de infraestructura en cuanto a comunicaciones, electrificaciones, saneamiento, como es el caso de Lagunillas, Collantes y El Ciruelo [en Pinotepa Nacional], y Morelos [en Huazolotitlán]”. Remató asegurando que es necesario discutir los datos ofrecidos por la socióloga Emiko Saldívar “porque hay que ver la proporción de la población, porque no es lo mismo la mayoritaria población indígena que la afrodescendiente, que además no tiene reconocimiento federal” (Diario de campo, 24 de julio de 2016).

Por su parte, Juliana Acevedo Ávila, jefa del Departamento de Derechos de las Mujeres Indígenas y Afromexicanas de la SAI, tomó la palabra para ponderar las participaciones que la precedieron y acentuó en la importancia del autorreconocimiento, así, añadió:

En Oaxaca, el 64% de la población es indígena y el 4% es afromexicana, afrodescendiente o negra. Hay lugares de los pueblos indígenas donde ya se está perdiendo su lengua, y el gobierno federal y estatal tiene recursos para el rescate, un montón, y lo pone a disposición de esas comunidades, pero no hay interés al interior de las comunidades. ¿Por qué digo esto? Porque si nosotros no ponemos el énfasis sin necesidad de que haya un impulso económico, porque si lo fincamos en la cuestión económica *estamos fritos*³⁸⁷, no vamos a llegar a ningún lado, tenemos que verlo como un beneficio no personal, sino de la colectividad, empezando por como yo me asumo. Somos nosotros quienes debemos avanzar con el acompañamiento de las instituciones (Diario de campo, 24 de julio de 2016)

La funcionaria y activista interrogó al público sobre los bienes colectivos de infraestructura, este respondió modestamente. Acevedo Ávila aseveró que al no haber un “movimiento unificado” para reclamar el reconocimiento constitucional y los derechos colectivos para la población afro se detiene el impulso de estas demandas. Finalmente, recalcó la importancia del evento: analizar la situación de las mujeres afromexicanas.

No hay que dejar de lado a las mujeres afromexicanas, que tenemos nuestras propias especificidades, ya que tenemos una triple discriminación: por ser mujeres, por ser negras, por ser pobres. Sí, pero no vamos a seguir en eso, tenemos que avanzar, con los derechos individuales como mujeres, y al mismo tiempo, con derechos colectivos como grupo. Pero no debemos dejar que el movimiento de mujeres quede homogeneizado y dejar de lado nuestras necesidades, que no se vea como un movimiento fraccionado de mujeres.

³⁸⁷ Expresión coloquial que alude a estar en grandes problemas.

Debemos avanzar todos, pero viendo nuestras necesidades como mujeres, creo que eso es el principal reto. Debemos fortalecer el movimiento de mujeres que es de suma importancia aquí en la Costa Chica y en el país (Diario de campo, 24 de julio de 2016)

Transcurrida una hora y media del desarrollo del encuentro, concluyeron las intervenciones de la mesa de honor, dando pie a la parte recreativa del evento. En esta, un grupo de mujeres danzantes “de la tortuga” procedentes del municipio de Ometepec, Guerrero, puso a bailar al público asistente, así como a académicas y servidores públicos. Había quienes desde sus asientos disfrutaban del espectáculo con sonrisas sostenidas. Después, un grupo musical integrado por dos adultos y tres niños (menores de ocho años) amenizó la reunión. Aunque soplaban algo de viento, el calor era intenso, e invitaba a bailar o a refrescarse con una paleta de hielo. Casi a las dos de la tarde, el hambre también se asomaba, algunas personas comían elotes como colación, mientras que la música alimentaba el corazón. Después del descanso, aunque la audiencia disminuyó escasamente, muchas personas continuaron en el evento y participaron activamente en las mesas de diálogo. En estas fue evidente la “separación” de los intereses de las mujeres y los de los hombres. Se conformaron tres mesas, una de ellas exclusiva de hombres en la cual se trató el tema sobre los orígenes de la población afroamericana, mientras que en las otras se dilucidaron las necesidades prácticas e intereses de género de las mujeres en la zona. Lo peculiar resultó en que en una de las mesas fue un investigador de la UAM quien dirigió la discusión, él asentó los puntos que debían ser abordados, y orientó las respuestas de las participantes. Así, en la plenaria se invisibilizaron los verdaderos sentimientos de las mujeres afroamericanas (Diario de campo, julio de 2016).

En los distintos espacios conformados por y para las mujeres negras-afroamericanas se puede apreciar el rechazo de la idea de que los hombres son mejores líderes sociales o políticos que las mujeres, el cual se ha llegado a considerar como un importante componente en la organización de mujeres de la región. De la misma manera que con las organizaciones mixtas, las organizaciones de mujeres no poseen una agenda política clara, sin embargo, conjuntan sus intereses por el reconocimiento constitucional y la cancelación

de las formas de discriminación por el hecho de ser mujeres. Así, se observa que el reconocimiento jurídico de los pueblos negros/poblaciones afrodescendientes es un tema apremiante que debe lograrse en un plazo inmediato.

Juliana Acevedo concluye que el Decenio Internacional para las personas Afrodescendientes debe servir para el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres y de la colectividad en términos generales. No obstante, la participación de las mujeres por la igualdad “no tiene reversa”:

Dentro de este movimiento es importante alzar la voz, ser escuchadas, que nuestras condiciones mejoren. Que el Decenio realmente tenga el impacto en la colectividad, en las mujeres, y no en el bolsillo de unas cuantas personas, que sería el caso más terrible. A veces siento que es hacia donde se perfila, porque han nacido y renacido un montón de defensores del pueblo negro a raíz de este Decenio. Hay quienes se rasgan las vestiduras, otros quienes se aprovechan del movimiento, sin embargo, las mujeres negras nos estamos movilizand, denunciando los obstáculos a los que nos enfrentamos cotidianamente, emprendemos acciones por la igualdad sustantiva, y aunque es un camino difícil, estamos aquí para dar la lucha (Juliana Acevedo, 11 de mayo de 2016).

4.6. Forjando una identidad feminista “negra afromexicana” y un feminismo comunitario

En este apartado se exponen algunas ideas generales para comprender “la revolución íntima” (Bidaseca, 2012) que implica el autonombrarse/autoidentificarse como “feministas” y como “mujeres negras-afromexicanas”, y de lo que estas consideran y definen como una forma de trabajo “diferente” en la movilización social y política por el reconocimiento constitucional federal.

“Los eventos promovidos por las mujeres son excluyente para los hombres”, con esta expresión algunos hombres líderes de las organizaciones regionales justifican su ausencia y

la falta de involucramiento en las actividades organizadas por mujeres partícipes de la movilización por el reconocimiento constitucional:

Cuando trae la palabra mujeres sugiere que sólo es para mujeres, ellas mismas “cuarteán”. Obviamente se invitan a algunos caballeros para suavizar... pero el mismo evento, la misma actividad es para mujeres. Desconocemos traten ahí, hemos leído algunas cosas, pero que la Cátedra [Itinerante de Mujeres Afromexicanas] le aporte, que las organizaciones le aporten, que los antropólogos, etnólogos, sociólogos le aporten, que los políticos le aporten para empujar el reconocimiento constitucional (Diario de campo, febrero-mayo de 2016)

Otros miembros de las asociaciones civiles han manifestado que la organización de mujeres divide el movimiento, desacreditando su trabajo por visibilizar las problemáticas que aquejan a esta “parte de la movilización”. A su vez, designando con ironía que es “llamarada de petate”, o describiéndolas como un “grupito subversivo que piensan que traen la salvación del movimiento” (Diario de campo, febrero-mayo de 2016).

Por otra parte, algunas académicas/os han minimizado estos esfuerzos, al considerar que no se tratan de “prolegómenos de un feminismo negro-afromexicano”, ni siquiera se atreven a nombrarlo como “movimiento de las mujeres afrodescendientes/negras de México”. Se reducen a referirse a esta movilización de mujeres como “incipiente organización de las mujeres de la Costa Chica” (Diario de campo, diciembre de 2016).

Si bien muchas mujeres de la zona que se agrupan en organizaciones sociales de mujeres y las que son convocadas por ellas no se definen como “feministas”, las que sí asumen esta “identidad” o posicionamiento se orientan a mostrar el valor de la defensa de los derechos de las mujeres para autoconsiderarse como feministas. Asimismo, otro de los componentes para nombrarse como feministas es la formación en materia de estudios de género/feministas, es decir, la transmisión de conocimientos que revelen la situación y condición de desigualdad imperante entre mujeres y hombres.

Un antecedente relevante en torno a este último punto fue la *Escuela Itinerante para la Formación Permanente de Mujeres Afromexicanas*. A decir de Yesenia Olaya Requene, una de sus facilitadoras, este proceso formativo contribuyó a la comprensión de la historia del ser afroamericana:

[...] la historia del ser afroamericana obliga a la reconstrucción contextual del tejido social de los pueblos negros; teniendo dos principios fundamentales: primero, establece la articulación de los saberes y prácticas culturales de las mujeres con las estrategias de movilización que en las luchas por el reconocimiento de los derechos políticos y culturales se diseñan y ejecutan en sus organizaciones; segundo, supone la creación de acciones específicas que vinculen sus reivindicaciones políticas con los marcos normativos internacionales destinados a garantizar el cumplimiento de los derechos humanos de los pueblos afrodescendientes (Olaya Requene, 2014)

Lo anterior ha permitido, de acuerdo con Olaya, encontrar desde el campo de lo formativo un lugar de posicionamiento político de las mujeres “donde puedan interrogar sus realidades, establecer qué hacer con sus problemáticas sociales, sobre la base de la aplicación de sus conocimientos que operan como dispositivos formativos y de acción política en el marco de sus experiencias organizativas” (*Ídem*).

Esto nos ha permitido encontrar desde el campo de lo formativo un lugar de posicionamiento político de las mujeres donde puedan interrogar sus realidades, establecer qué hacer con sus problemáticas sociales, sobre la base de la aplicación de sus conocimientos que operan como dispositivos formativos y de acción política en el marco de sus experiencias organizativas.

El interesantísimo trabajo de esta Escuela permitió a sus participantes cuestionarse “¿quiénes eran? Más allá del color de su piel, así como asumirse como las detentadoras de saberes y prácticas culturales que les consienten su propia proyección futura, la de su grupo

y su accionar político por el reclamo de sus derechos. La Escuela, pues, representó un espacio reflexivo de la identidad propia, colectiva (en una triple acepción: como mujeres negras en distintas escalas, como grupo culturalmente diferenciado –pertenecientes al pueblo negro de México– y como integrantes de organizaciones de la sociedad civil). Entre los temas abordados se encuentra la lucha cotidiana contra el racismo, erradicación de la pobreza, participación política, educación, salud, atención y eliminación de la violencia de género contra las mujeres, seguridad y soberanía alimentaria, mujeres en la migración, el acceso a la justicia para las poblaciones afro, legislación en materia de pueblos afrodescendientes y mujeres, reforma constitucional de reconocimiento de las poblaciones afro-oaxaqueñas, etc.

También en la Escuela se efectuó un conversatorio que giró en torno a la educación con enfoque regional costachiquense (es decir, basada en la identidad y el territorio propios). En él también se planteó la necesidad de reclamar derechos territoriales ante las amenazas de los megaproyectos que pueden afectarles, o que ya les afectan como la construcción de presas hidroeléctricas, proyecto conocido como “Paso de la Reina” (*Ídem*).

Como ya se advirtió, en los últimos años, apreciamos la multiplicación de espacios de discusión sobre la situación de las mujeres afromexicanas, organizados por instancias gubernamentales federales y por las mismas asociaciones civiles. En la lucha contra la desigualdad entre los géneros (o entre los sexos), vistos desde un enfoque afromexicano y de la zona de la Costa Chica, las estrategias de concientización y formación de las mujeres han sido de gran relevancia. Así, las iniciativas pedagógicas, culturales, e incluso políticas³⁸⁸, de organizar talleres o cursos sobre la identidad, historia de la presencia africana y sus descendientes en la región costachiquense, el racismo, la discriminación por motivo de género, la salud reproductiva o la violencia en los ámbitos privados y públicos, buscan concientizar y formar replicadoras de estos talleres.

³⁸⁸ Rosa María Castro arguye que los talleres de formación dirigidos a las mujeres afrodescendientes son una herramienta política para el ejercicio de sus derechos humanos (Rosa María Castro, 13 de febrero de 2016).

Es observable que estos procesos pedagógicos han impactado en la visión de las mujeres, no sólo en sus relaciones interpersonales, sino como “actoras de la movilización”. Esta “nueva mirada” les lleva a reconocer sus posiciones subordinadas o la dilución de su trabajo, desde la conformación de los comités en los foros convocados por las organizaciones civiles costachiquenses hasta el descrédito de sus capacidades, competencias y destrezas por parte de sus pares masculinos en la movilización, colocándolas así en lugares que no implican la toma de decisiones o como figuras auxiliares. Esta situación ha propiciado la organización de la mujeres, revelando así la desigualdad entre las actividades de las mujeres y de los hombres en la movilización social y política, tal y como Juliana Acevedo Ávila, integrante desde hace más de 20 años de África A.C. y ex Jefa del Departamento de Derechos de la Mujer Indígena y Afromexicana de la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado de Oaxaca (SAI), así como representante afromexicana del Consejo Consultivo de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos de la SAI, lo afirma:

Las mujeres hemos tenido un papel muy importante a lo largo de estos 20 años, pero que no ha sido reconocido al 100% ni al interior ni fuera del movimiento. Por ejemplo, en los foros se nos relegan a actividades que no tienen que ver con la toma de decisiones, sino se nos coloca en una situación de subordinación, como hacer la comida, sin ni siquiera dar el crédito a esa comisión (Juliana Acevedo, 17 de julio de 2016)

Por tanto, se vuelve fundamental visibilizar el trabajo de las mujeres para suscitar un escenario más equitativo en la movilización por el reconocimiento constitucional, la cual tiene como premisa principal el adelanto de las mujeres y el mejoramiento de la calidad de comunidades afromexicanas:

No tratamos de ser más ni menos, sino estar en igualdad de condiciones y avanzar juntos en ese reconocimiento constitucional, en el que se vean reflejados los intereses de los hombres y los intereses de las mujeres, pero principalmente los intereses como pueblo. Pero sabemos que existe una clase

hegemónica que no quiere perder el poder, y, pues, no nos salvamos del patriarcado. No sabría si decirlo como feminista, pero este es un movimiento en el que se busca una mejor calidad de vida para mujeres y hombres. Porque las mujeres negras de la costa no sólo están viendo por ellas, sino están viendo por los demás para tener un futuro mejor como colectividad (Juliana Acevedo, 17 de julio de 2016)

En el caso de las mujeres afromexicanas es notoria la “práctica de la doble militancia” (Sternbach *et al.*, 1992). Es decir, la participación en una asociación civil que demanda el reconocimiento constitucional, a la vez que forman parte de un grupo de mujeres organizadas en red que buscan propiciar cambios en los aspectos de intereses específicos para las mujeres negras-afromexicanas. Sin embargo, ello puede o no producir una incompatibilidad entre las prácticas e identidades como integrantes de una colectividad y un posicionamiento político “feminista” (Álvarez, 1998).

Asumirse como feminista es una tarea que requiere la reflexión personal, implica “visibilizar a las mujeres, sus espacios, sus actividades, sus lenguajes y su pertinencia en la construcción de todas las áreas sociales” (Serret, 2008: 142), significa, también, la defensa de los derechos de las mujeres.

Desde el momento que defiendes los derechos de las mujeres, aunque no quieras utilizar el término, eres feminista. Defender a las mujeres, siento que lleva implícito el ser feminista. Pero muchas veces es difícil reconocerse como tal (Juliana Acevedo, 17 de julio de 2016)

Otra narración ilustra el reconocimiento del ser “feminista”, es la siguiente:

El feminismo lo que busca es la igualdad de oportunidades, la igualdad de condiciones. [Por] mi trabajo en la defensa de los derechos de las mujeres, el buscar la mejor calidad de vida de las mujeres en todos los aspectos, me podría considerar feminista. Estoy convencida de que tenemos que hacer, muchas y

muchos, la diferencia. Es decir, alzar la voz en distintos espacios para que las mujeres vayan teniendo las mismas oportunidades que los hombres, trabajar en ellas (Rosa María Castro, 8 de mayo de 2016)

No obstante, la incompreensión generalizada respecto al feminismo³⁸⁹/movimiento feminista, las demandas que plantea dicho movimiento, así como la interpelación hecha por las feministas a las instituciones y a los paradigmas culturales ocasionan que muchas mujeres afromexicanas, no se autoidentifiquen como tales. Así, el trabajo con una perspectiva feminista implica buscar la igualdad sustantiva entre mujeres y varones:

El feminismo ha sido tan atacado, tan desvirtuado, [ello] ha generado confusión y aversión hacia el movimiento feminista. Sin embargo, el sentido del término feminismo es, nada más, el buscar esa igualdad sustantiva de la que adolecemos la mayoría de las mujeres, y que los hombres lo ven como si los estuviéramos desafiando y en contra de ellos, pero no es de esa manera. Igualdad de derechos, igualdad de condiciones, igualdad de trato y de oportunidades, de que nos paguen lo mismo por hacer el mismo trabajo que un hombre, contar con organismos que estén enfocados a las necesidades que como mujeres tenemos, ese es el trabajo del feminismo (Juliana Acevedo, 17 de julio de 2015)

Autoras como Courtney Desiree Morris (2010) y Jennifer A. Goett (2010) han investigado en Nicaragua, las formas políticas y la práctica feminista entre mujeres creoles y garífunas, así como la memoria social de las mujeres como una forma de acción política respecto a la

³⁸⁹ De acuerdo con Ochy Curiel, el feminismo es una teoría social construida tanto desde el movimiento social como desde la academia crítica. “Es la teoría feminista quien pone al descubierto todas aquellas estructuras y mecanismos ideológicos que reproducen la discriminación y exclusión sobre todo el grupo social de las mujeres, la mitad de la humanidad, aunque sus análisis permitan analizar otros grupos sociales y otras relaciones” (Curiel, cit. en Valdivieso Alonso, 2013: 10). Por otro lado, Estela Serret sostiene que el feminismo es la primera corriente ideológica política conocida de la historia que contesta el axioma de la subordinación femenina, objetando que la diferencia sexual sea equivalente a potencialidades desiguales. Asimismo, el feminismo ha puesto en el debate académico y público las relaciones desiguales entre mujeres y hombres. “El feminismo critica la desigualdad: indica la existencia de un problema político. Visualizar la desigualdad entre mujeres y hombres como un problema ha implicado, enseguida, la necesidad de explicarlo” (Serret, 2006: 12).

relación entre la representación histórica y la lucha por los derechos comunales de la tierra y otros derechos materiales. Doris Lamus (2008, 2009, 2010) ha documentado durante varios años el “lugar político” de las mujeres negras, palenqueras y afrocartageneras en la lucha cotidiana contra la exclusión y la discriminación de género y racial, en el movimiento feminista afrocolombiano. También, la investigadora dominicana y activista lesbiana feminista, Ochy Curiel (2002, 2007) ha reflexionado sobre las estrategias políticas, categorías conceptuales y la construcción de identidades en el marco del feminismo contemporáneo, así como los dilemas que enfrentan las feministas negras al asumirlos como política. Sin embargo, para el caso mexicano, no disponemos de literatura que verse sobre el tema. Ello debido a que, con excepción de un trabajo precedente (Miranda, 2012), la movilización de las mujeres negras afromexicanas no ha representado un tema relevante para las agendas de investigación, ni para los “estudios afromexicanistas” ni para los estudios de género. O bien, porque este movimiento de mujeres afromexicanas apenas comienza a apuntalarse.

No obstante lo anterior, según sus integrantes, la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas es el prolegómeno de un “feminismo negro afromexicano”, así como de un “feminismo comunitario³⁹⁰” (Juliana Acevedo, 11 de mayo de 2016). Beatriz Amaro Clemente (Unproax A.C.) refiere que la construcción de una agenda feminista desde el enfoque de las mujeres negras es uno de los puntos nodales de la organización de mujeres que participa activamente en la movilización por el reconocimiento constitucional.

Buscamos construir una agenda social feminista negra. No desde la perspectiva institucional y académica que nos ningunea, que supone que no sabemos lo que queremos, que nos impone etiquetas que no operan a nivel comunitario. Negras, así es como queremos ser llamadas, reconocidas, porque así nos autoidentificamos (Beatriz Amaro, febrero de 2016)

Patricia Ramírez Bazán, presidenta de la Red de Mujeres Guerreras, refiere que el trabajo de formación de mujeres afromexicanas es un trabajo reciente que inició a partir de 2014,

³⁹⁰ Para una mayor comprensión del tema, revísese Gargallo, 2012.

con la capacitación que las diversas organizaciones sociales de mujeres de la Costa Chica han recibido por parte del Instituto de Liderazgo Simón de Beauvoir:

Apenas hace dos años se puso la mirada en las mujeres negras y se dio un proceso de formación integral. A partir de ese trabajo nosotras entendimos que estamos haciendo feminismo. No nos hemos puesto un nombre, pero se dice que somos el “movimiento de mujeres negras”. Entonces, nosotras podemos decir que hacemos un feminismo negro-afromexicano (Patricia R. Bazán, 12 de octubre de 2016)

Queda pendiente documentar los alcances de la Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas (Cima), la cual se está apuntalando como un espacio vital de formación en la que no sólo se facilita información sobre derechos humanos de las mujeres, sino que sus participantes (principalmente mujeres) comparten experiencias, intercambian ideas, expresan sus sentimientos, pensamientos y emociones respecto a variados temas. También en ella se cuestionan y rechazan esquemas de representación homogénea, es decir, se alienta a que cada mujer “hable por sí misma” (y no en nombre de su grupo). Los desafíos de la Cátedra son muchos, entre ellos: conseguir financiamiento para el desarrollo de sus actividades, el diseño de contenidos pedagógicos y políticos, la trayectoria a seguir como oferta formativa, medir el impacto (cualitativo) en la vida de las mujeres costachiquenses (afromexicanas, indígenas y mestizas), así como los compromisos que asuma como espacio de política feminista que lucha por el desarrollo comunitario y regional, por la justicia racial y el reconocimiento constitucional de los derechos colectivos de la población afromexicana, así como por la reivindicación y el ejercicio de los derechos de las mujeres negras de México.

5. Comentarios finales

Este trabajo se propuso, a través de una metodología cualitativa, estudiar cómo se ha gestado y evolucionado la movilización por el reconocimiento constitucional federal de las poblaciones afrodescendientes/pueblos negros en la región de la Costa Chica de los estados de Guerrero y Oaxaca. Se trata de un estudio introductorio para todas aquellas personas interesadas en el conocimiento del pasado y presente de México en materia de diversidad cultural, específicamente de las poblaciones negras-afromexicanas, y en la lucha que los colectivos organizados están emprendiendo por su reconocimiento sociojurídico e histórico.

El punto de partida de este escrito son los materiales bibliográficos sobre la materia, así como las experiencias, percepciones y conocimientos acumulados a largo de más de dos décadas de miembros de las organizaciones sociales que pugnan por el reconocimiento constitucional federal y por la reivindicación identitaria de su alteridad. En el trabajo de campo, realizado en un lapso de 13 meses con periodos intermitentes, se trabajó con diversas organizaciones civiles, entre ellas, México Negro A.C., África A.C., Época A.C., Ecosta Yutucui S.S.S., Socpinda A.C., por mencionar algunas, también se mantuvieron entrevistas con habitantes de la zona que o pertenecen a alguna asociación civil. Las áreas de análisis fueron: describir el posicionamiento y exponer el discurso de los miembros de las organizaciones sociales que pugnan por el reconocimiento, conocer la participación de las instituciones gubernamentales, legisladores y académicos/as en la movilización, y de la Iglesia católica en el proceso de reconocimiento, exponer las coyunturas sociales en la zona de estudio, y, por último, explorar en la participación de las mujeres en la movilización.

Los testimonios de las y los integrantes de las organizaciones sociales dan cuenta de la emergencia y desarrollo de dicho movimiento. Los hallazgos de esta investigación nos permiten reflexionar sobre la importancia del reconocimiento constitucional federal de las

poblaciones afrodescendientes/pueblos negros en México, así como sobre los numerosos desafíos del “tercer sector” en el reclamo de su reconocimiento identitario como colectividad.

Desde principios de la década de 1990, los colectivos organizados costachiquenses comenzaron a plantear la demanda de reconocimiento de su diferencia étnico-cultural en los instrumentos jurídicos estatales y nacionales, y la creación de leyes secundarias, que deriven en el diseño de políticas públicas encaminadas para el mejoramiento de su calidad de vida.

A lo largo de esta tesina se advirtió –aunque es necesario enfatizarlo– que históricamente las comunidades afromexicanas de la Costa Chica han padecido la marginación y la discriminación racial, social, política, y económica, así como la invisibilidad social, legal, estadística e institucional. Las condiciones que enfrentan actualmente siguen siendo desfavorables en relación con el resto de la sociedad mexicana. Al vivir en un contexto de marginación y exclusión, esta parte de la población nacional se encuentra alejada de los beneficios del desarrollo, con bajos niveles de calidad de vida expresados en pobreza, violencia, discriminación y desigualdad/inequidad. Si bien conocemos estas experiencias cualitativamente, hacen falta estudios que registren cuantitativamente los índices de pobreza, analfabetismo, abandono, inequidad/desigualdad en el acceso al servicio educativo, de salubridad, entre muchos otros aspectos. Así, se requieren estudios diagnósticos más profundos que detallen las críticas realidades de las poblaciones de ascendencia africana (y no sólo una “impresión diagnóstica” referida, por ejemplo, por el Inegi, a través de los resultados de la Encuesta Intercensal 2015), cuya finalidad debe servir para el diseño de programas orientados a revertir dichas condiciones, y suscitar un escenario con niveles de vida digna para las y los afromexicanos.

En relación con el punto anterior, las comunidades con presencia significativa o mayoritaria de población afromexicana adolecen de programas gubernamentales para el desarrollo, o presentan bajos resultados en la gestión, administración y ejecución de los mismos. Los bajos resultados se deben en parte a la falta de capacidad técnica causada por la insuficiente

profesionalización de sus operadores o funcionarios públicos³⁹¹. Ello deriva en una de las principales demandas de las organizaciones sociales costachiquenses: la creación de políticas públicas, dirigidas a subsanar las desventajas históricas de las personas, pueblos y comunidades afromexicanas, pero especialmente para impulsar su desarrollo económico, social y cultural, así como programas presupuestarios con gasto etiquetado para las poblaciones afromexicanas en el Presupuesto de Egresos de la Federación (PEF). Ello implicará el establecimiento de parámetros básicos para la construcción de un presupuesto orientado a reducir y eliminar las brechas de desigualdad prevalecientes para las y los negros/afrodescendientes. A nivel comunitario se considera que con la generación de políticas públicas se abatirá el hambre, la pobreza, el desempleo, la migración, la delincuencia, y la carencia de servicios públicos para las y los habitantes de la zona. Así, la formulación de políticas públicas dirigidas a las poblaciones afromexicanas -que debe incluir a estos grupos en el proceso de creación, desarrollo, aplicación y evaluación de las mismas-, deben contener acciones afirmativas de carácter temporal para combatir el rezago histórico de estas poblaciones, con perspectiva de género, intercultural y de equidad, que garanticen el cumplimiento de los derechos de las personas, comunidades y pueblos afromexicanos.

Asimismo, la consecución de la igualdad ha ido cobrando importancia en la agenda de política internacional y nacional, reconociéndosele explícitamente como un componente fundamental en el diseño de estrategias de desarrollo y acceso a los recursos para los grupos minorizados. Ello ha sido resultado de una prolongada e intensa labor de distintos actores sociales movilizados, entre ellos las organizaciones sociales costachiquenses.³⁹²

³⁹¹ Por ejemplo, la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), instancia encargada de formular y coordinar la política social subsidiaria del gobierno federal, opera sólo 11 programas en el estado de Oaxaca. Estos no cuentan con presupuesto anual de manera seriada, hecho que interrumpe las acciones en favor de la población a quienes se dirige. Véase, por ejemplo, http://www.programassociales.mx/?page_id=45&fl=2&st=20&pr=1482

³⁹² Es sabido que las organizaciones de la sociedad civil/tercer sector cumplen con un importante papel en el desarrollo de los países, dado que estas no solamente facilitan información sobre el campo de acción de los gobiernos, sino que en muchos casos efectúan acciones de competencia estatal, fungiendo como puente entre los grupos con especial vulnerabilidad y los gobiernos, al mismo tiempo que señalan las áreas de atención prioritaria de las sociedades. También, el protagonismo de los organismos civiles, entendida como participación ciudadana, ha sido frecuentemente referida como un sustento de la democracia, que simultáneamente se representa como el ejercicio de los derechos humanos.

Si bien el artículo 1° constitucional prohíbe la discriminación, y exalta el principio de la igualdad, este respaldo jurídico no es garante de la eliminación, prevención y combate de la discriminación racial, situación que afecta los procesos de autoidentificación de las personas negras/afrodescendientes y que se ve reflejada en los informes estadísticos oficiales, así como en el involucramiento perentorio en esta movilización.

Para algunos líderes costachiquenses un tema obligatorio en este reclamo es la inclusión de la representación y participación política plena de mujeres y hombres afromexicanos en los órganos de representación popular, entre ellos el Congreso de la Unión (tanto en la Cámara de Diputados como en el Senado de la República). Dicha representación, sugieren, podría suscitarse a partir de cuotas mínimas para que las y los afromexicanos puedan acceder a los escaños públicos. Así, el reconocimiento de la deuda histórica que el Estado mexicano tiene con sus poblaciones de origen africano debe constituirse como un importante objeto de atención de la política pública y de la política gubernamental a través de acciones afirmativas que propicien el adelanto de dichas poblaciones.

Pese a los esfuerzos de investigación y difusión sobre las poblaciones afromexicanas, aún es una labor pendiente dar a conocer el pasado y presente de este grupo en los museos de México³⁹³. La elaboración de políticas públicas en beneficio de las comunidades afromexicanas debe incluir, pues, la creación de museos y exposiciones permanentes o itinerantes en las cuales se explique el pasado y presente de estas comunidades para promover el reconocimiento social, su participación en grandes movimientos de la historia de México (como la Independencia de México y la Revolución mexicana).

Los logros obtenidos durante estos 20 años de movilización quizás son pocos, pero son contundentes. En primer término, la “consolidación de las organizaciones” y el trabajo de las mismas con las comunidades, ha sido un factor decisivo en la labor de concientización de la autoidentificación negra/afrodescendiente, y para el desarrollo de las mismas

³⁹³ Cfr. Velázquez, 2014.

comunidades a través de la operación de proyectos productivos. Las numerosas acciones de las organizaciones –invisibles para gran parte de la sociedad nacional, debido a la misma invisibilidad histórica, legal y social de este grupo poblacional– apuntan a un próximo reconocimiento de las y los afromexicanos como grupo integrante del mosaico cultural mexicano y como constructores del Estado-nación. El cual es una de las metas comunes de las organizaciones del tercer sector. Si bien se puede observar la falta de alianzas y de unidad colaborativa entre las organizaciones –la cual representa un desafío para las mismas, se han emprendido esfuerzos para la unificación de ideas y de prácticas para la consecución de sus metas, principalmente por parte de las mujeres movilizadas.

El segundo logro es la inclusión de las organizaciones afros en los debates nacionales con las instituciones gubernamentales, logrando su aceptación no sólo como interlocutores fundamentales y consejeros (as), sino también como grupos de trabajo en estos espacios de diálogo (entre ellos las Cámaras de Diputados de Oaxaca, Guerrero y la federal). Al respecto, la relación y alianza con organismos públicos como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, la Comisión Nacional Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional de Estadística y Geografía ha sido decisiva para su visibilización política y social.

El tercer “triumfo” de las organizaciones reside en la creación de departamentos o subsecretarías en las diferentes estructuras gubernamentales en las entidades de Oaxaca y Guerrero para la atención de las personas, comunidades y pueblos afromexicanos, así como la puesta en evidencia de las problemáticas actuales a las que se enfrentan en las agendas políticas de las instituciones gubernamentales y organismos públicos descentralizados del Estado mexicano, como las ya mencionados.

Por otra parte, ya se señaló que las organizaciones civiles afromexicanas tienen un alcance eminentemente local–regional, y experimentan fuertes dificultades para articularse tanto a nivel nacional como internacional. Ello representa un reto para sus integrantes, quienes requieren la adquisición de mayor profesionalización y “nuevas herramientas”, cuya utilidad sea lograr una incidencia política de mayor resonancia, así como para la

articulación de una agencia reivindicativa que permita exigir un mayor nivel de compromiso de los gobiernos, continuidad en las acciones³⁹⁴, entre otros.

Si bien el uso de las redes sociales ha posibilitado que las organizaciones sociales den a conocer sus actividades de manera virtual, un mejor aprovechamiento de las tecnologías de información y comunicación podría contribuir a la construcción de una agenda colectiva y al fortalecimiento de los liderazgos regionales. También, los instrumentos tecnológicos son vehículos de información, (re) educación y sensibilización más eficientes, eficaces y económicos. Un mejor uso de las redes sociales, foros de discusión y blogspots les permitirían luchar contra la invisibilidad con mayor contundencia.

Por otra parte, muchas vetas de investigación quedan pendientes de ser analizadas. Por ejemplo, indagar sobre la importancia de la movilización o los espacios de acción de las mujeres en sus procesos de empoderamiento, contra la violencia de género, el racismo y otras formas de discriminación. El estudio de las trayectorias organizativas de las asociaciones civiles, la discusión sobre los procesos de “etnización” o “racialización” como apuesta de reconocimiento constitucional por parte de las organizaciones y comunidades, las acciones institucionales de “etnización” de las poblaciones afrodescendientes, la relación con otros movimientos afrolatinoamericanos, la apropiación discursiva académica por parte de las organizaciones sociales afromexicanas, la transformación social y política en la vida comunitaria a raíz de la movilización por el reconocimiento constitucional, la (re)producción y circulación de categorías de identificación³⁹⁵, los nuevos “liderazgos” juveniles, tan sólo son algunos derroteros de investigación que merecen atención analítica en estudios de mayor aliento.

Un pendiente de investigación es mostrar cómo la movilización por el reconocimiento constitucional federal en la Costa Chica también puede ser pensada como un “espacio social” y no como un “movimiento social”. Ello debido a que esta movilización representa un espacio fragmentado, heterogéneo y complejo, en el cual se observan los conflictos y

³⁹⁴ Cfr. Rodríguez y Mallo, 2012.

³⁹⁵ Estos tres últimos puntos son retomados de Lara, 2010.

contradicciones internas, así como un espacio de negociación, socialización e involucramiento personal y profesional de las y los miembros de las organizaciones. Así, etnografiar con mayor amplitud las acciones y eventos de las organizaciones negras/afromexicanas podría arrojar valiosa información sobre los sujetos organizados en torno a la identidad política y social de negros/afromexicanos/afrodescendientes.

Varias especialistas y estudiosos “afromexicanistas” consideran urgente la tarea de no empeñarse únicamente en trabajar la zona de la Costa Chica oaxaqueña y guerrerense, sino ampliar los estudios de la población de ascendencia africana hacia otras regiones como el Sotavento, El Nacimiento de los Negros en Coahuila (mascogos) o regiones como Chiapas, Michoacán, Jalisco, Estado de México, Ciudad de México, por citar algunos, así como profundizar en los estudios sobre el mestizaje desde tiempos coloniales hasta la actualidad. También, es apremiante “superar” algunos conceptos y nociones que ya no responden a realidades contemporáneas de las y los afrodescendientes mexicanos, tales como: “indianización del africano”, “africanización del indio”, “huellas de africanía”, entre otros. En repetidas ocasiones, historiadoras/es y antropólogos/as han insistido en la necesidad de formular estudios con “nuevos enfoques” y “nuevas metodologías”, sin que hasta la fecha propongan tales. Por el contrario, los y las “especialistas de la historia y cultura afroamericana” reproducen esquemas de investigación con temas que giran alrededor de la “definición” de los sujetos de investigación, es decir, se sigue insistiendo en estudiar “la identidad afro”, “lo negro”, “la (s) afrodescendencia (s)” o la “racialización” de dichos sujetos. Ello quizás debido a que en México los múltiples procesos históricos que han invisibilizado a estas poblaciones supone una tarea inicial de “reconocimiento identitario” o la dilucidación de políticas identitarias para las y los afrodescendientes/negros, y los sentidos producidos, resignificados, diluidos o reforzados en torno a ellas. Sin embargo, es urgente ampliar los horizontes indagativos.

Si bien a lo largo de este documento he planteado algunos aspectos que deben ser analizados con mayor profundidad, sugiero los siguientes (de muchos) pendientes de investigación que nos permitan acrecentar la información sobre los sujetos de este estudio:

- 1) Realizar diagnósticos puntuales sobre las condiciones de vida de las y los pobladores de la zona, que muestre aspectos sobre las relaciones familiares, económicas y políticas, vinculados intrínsecamente con la reproducción cotidiana, así como pormenorizar las condiciones ya aludidas en este ensayo: educación, salud, violencia, trabajo, migración, cambios políticos regionales, etc. Ello servirá para identificar y examinar las características sociodemográficas, económicas, históricas, ambientales y culturales que inciden en las problemáticas presentes en las personas, comunidades y pueblos afros. El énfasis debe ser puesto en temas apremiantes para las personas y comunidades afromexicanas, tales como salud y educación. Estos estudios deberán estar sustentados en ricas etnografías.

- 2) Ampliar la información consabida en torno a la condición de las mujeres y su posición de género en los municipios que integran la región costachiquense, con especial énfasis en las demarcaciones que concentran mayor proporción de población afromexicana. La realización de estos diagnósticos debe permitir conocer diversos aspectos relacionados con los campos de acción y esferas de desarrollo de las mujeres, tales como educación, salud, trabajo, participación política, migración, acceso a la vivienda, a la tierra y a los créditos, acceso y ejercicio a sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Puntualmente se precisa de un diagnóstico en materia de violencia contra las mujeres. Esta tarea deberá ser analizado con un enfoque no victimizante, pero que documente de manera puntual las realidades, de viva voz de sus habitantes que viven diariamente dichas condiciones y situaciones.

- 3) Generar información alusiva a los programas sociales gubernamentales (federales y estatales) de carácter público. Es imperativo conocer el acceso de las y los costachiquenses a estos, especialmente los relacionados con la atención y abatimiento de la pobreza, a través de becas, ayudas monetarias o en especie, créditos, entre otros, para reorientar la política gubernamental/social. Ello radica en la significativa importancia de promover el desarrollo social, humano y comunitario desde las instituciones públicas. Dada la multiplicación de programas sociales –

pasados y vigentes– planificados y ejecutados de manera “dudosa” o “inadecuada”, ya que no tienen en cuenta la pertinencia histórico-cultural del grupo al que se dirige, lo que deriva en una mala evaluación (de los mismos programas) o en una desfavorable interpretación científico-social (desde la academia) de las formas de actuar de los y las beneficiarias.

- 4) Realizar diagnósticos integrales sobre el racismo, discriminación racial, exclusión y violencias dirigidas hacia las y los afroamericanos de la Costa Chica. Sabemos que el racismo y la discriminación racial representan un ataque a la dignidad humana, por lo tanto, debemos encaminar nuestras iniciativas para prevenir, atender, combatir y eliminar las expresiones del racismo que laceran la integridad y bienestar de las personas, pueblos y comunidades afroamericanas. Si bien se requiere de voluntad política de las instituciones y gobiernos, es preciso que desde la academia este compromiso sea tomado en cuenta de manera inmediata y expedita para la construcción de escenarios más justos e igualitarios.

La importancia de realizar estudios y diagnósticos vastos radica en la necesaria identificación de las problemáticas, diferenciadas para mujeres y hombres de acuerdo con su grupo de adscripción (aunque comparten las mismas problemáticas en la zona, las necesidades prácticas e intereses respecto a estas son diferentes para indígenas, mestizos y afroamericanos, así como para hombres y mujeres). La descripción de las problemáticas permite definir y (re) encauzar las políticas públicas y sociales (programas y proyectos sociales) que atienden las carencias existentes en la población afroamericana. Contar con diagnósticos puntuales permite atender y solucionar las diversas problemáticas sociales de este grupo poblacional. Además, representa uno de los escollos frecuentemente señalados por los organismos de la sociedad civil costachiquenses, es la necesidad de contar con información sistematizada, adecuada y oportuna, en los diversos campos de desarrollo de las y los pobladores de las comunidades afroamericanas.

De manera general, es fundamental la persistencia en la investigación de las personas, comunidades y pueblos negros/afrodescendientes en México. Este es un campo fértil que debe ser estudiado con mayor amplitud, creatividad, y desde enfoques críticos que soslayan la victimización de estas poblaciones, sino por el contrario, que brinden miradas novedosas sobre el pasado y el presente de este grupo en México. Por lo tanto, también se torna imperativo hablar de la movilización social y política por el reconocimiento constitucional federal de los pueblos negros/comunidades afromexicanas/poblaciones afrodescendientes, en la lucha por la reivindicación de su alteridad cultural e identitaria. Es urgente hablar de las trayectorias políticas de las organizaciones civiles costachiquenses que han impulsado esta lucha desde hace más de 20 años. Hay que hablar de los avances, logros y desafíos que enfrentan las organizaciones sociales afromexicanas. Entre estos últimos, el reconocimiento de la causa “genuina” del reconocimiento constitucional, la adherencia de más adeptos a la movilización, el establecimiento de alianzas con otras organizaciones y movimientos sociales de la zona, nacionales e internacionales, para robustecer sus acciones.

Debemos persistir en la indagación sobre las contribuciones históricas y culturales de las personas de herencia africana en la formación del Estado-nación. Debemos continuar debatiendo en los modos y los medios para eliminar las prácticas racistas contra las y los negros/afrodescendientes de México, y del resto del orbe. Hay que hablar del reconocimiento, la justicia y el desarrollo para estas poblaciones. Aquí cabría preguntarnos ¿qué tipo de desarrollo son necesarios para alcanzar la igualdad para las personas, comunidades y pueblos afromexicanos? Tampoco podemos dejar fuera de “nuestra agenda” la manera de resarcir nuestra deuda histórica con estas poblaciones, y especialmente con las mujeres negras-afromexicanas cuyas problemáticas son aun “más invisibles”. Lo anterior debe propiciar que “recuperemos” nuestra memoria histórica nacional y enaltezcamos la diversidad cultural del país.

Asimismo, hay que propiciar el desarrollo de estrategias y acciones para garantizar el acceso, goce y ejercicio, y el respeto irrestricto a sus derechos humanos. Una tarea que nos involucra a todas y todos es pugnar por la posibilidad de invención de escenarios y comunidades más armónicas, incluyentes, respetuosas, democráticas, libres, progresistas,

justas, y reivindicadoras de los derechos humanos de todos y todas, más allá de las marcas identitarias.

Fuentes consultadas

ADAME CERÓN, Miguel Ángel

(2013) *Movimientos sociales, políticos, populares y culturales. La disputa por la democracia y el poder en el México neoliberal (1982-2013)*, Ed. Itaca, México.

ADAMS, Richard N.

(2005) *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

AGUILAR VALENZUELA, Rubén

(2006) *Las organizaciones de la sociedad civil en México: su evolución y principales retos*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

(1972 [1946]) *La población negra de México*, FCE, México, 2ª edición.

(1976) *Obra Antropológica XI. Obra Polémica*, Universidad Veracruzana/Gobierno del estado de Veracruz/INI/FCE, México.

(1958 [1989]) *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México.

ALBERRO, Solange

(1994) “Las representaciones y realidades familiares de los negros bozales en la predicación de Alonso de Sandoval (Cartagena de Indias, 1627) y Nicolás Duque de Estrada (La Habana, 1796)” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (comps.), *La familia en el mundo iberoamericano*, Instituto de Investigaciones Sociales, Unam, México.

ÁLVAREZ, Sonial, Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR

(1998) *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisiting Latin American Social Movements*, Westview Press.

ANGULO VÁZQUEZ, Dianela Noemí

(2014) *Corpo-realidades más allá de la piel: aproximaciones para un análisis de la persona en una comunidad costachiquense*, tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

ARANA ESTRADA, Edmundo

(2009) *Aquí yo soy quien lleva los pantalones. Matrifocalidad y jefatura femenina*, tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México.

ARELLANES JIMÉNEZ, Paulino Ernesto

(2014) “El Tratado de Libre Comercio de América del Norte: antes, durante y después, afectaciones jurídicas en México” en *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.*, vol. VIII, núm. 33, enero-junio, 2014, pp. 257-274, Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C., México.

BACALLAO Pino, Lázaro M.

(2015) “Movimientos sociales latinoamericanos: relaciones entre lo individual y lo colectivo” en Aguilar García, Francisco Javier y Margarita Camarena Luhrs (coords.), *Los movimientos sociales en la dinámica de la globalización*, Instituto de Investigaciones Sociales-Unam, México.

BASSET, Úrsula

(2006) “El ‘multiculturalismo’ y sus cuestiones problemáticas. Un ejercicio de lectura de J. Rawls, J. Habermas, Ch. Taylor y W. Kymlicka”. Disponible en:

<http://www.uca.edu.ar/esp/sec-fderecho/subs-ley-natural/esp/docscongresos/2jornada/comunicaciones/basset.pdf>

BAUMANN, Berd

(1999) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.

BEAUDOIN-DUQUETTE, Alexandre

(2015) *Propaganda migratoria canadiense y arte latinoamericano en Montreal: un contrapunteo disonante*, Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Unam.

BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa (coord.)

(2009) *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos*, Pueg-Unam, México.

BELLO, Álvaro

(2009) “Multiculturalismo, ciudadanía y pueblos indígenas. ¿Un debate pendiente en América Latina?” en Valladares de la Cruz, Pérez Ruiz y Zárata Vidal (comps.), UAM/Juan Pablos Editor, México.

BIZBERG, Ilán y Francisco ZAPATA (coords.)

(2010) *Movimientos sociales*, Col. Los grandes problemas de México, Tomo VI, El Colegio de México, México.

BOLTVINIK, Julio

(2010) “Principios de la medición multidimensional de la pobreza” en Minor Mora (coord.) *Medición multidimensional de la pobreza en México*, Colmex/Coneval, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo

(1976) “El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, Unam, México.

(1987) *México profundo. Una civilización negada*, Ciesas/SEP, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo *et al.*

(1991) *Conciencia étnica y modernidad*, Conaculta/Instituto Cultural y Artístico de Nayarit/INI, México.

BOURDIEU, Pierre

(1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo/Conaculta, México.

CADET, Guertie (dir.)

(2015) *Ensayo sobre la afrodescendencia en la Ciudad de México*, Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades/Gobierno del Distrito Federal, México.

CAMARGO SIERRA, Angélica Patricia y Adriana HURTADO TARAZONA

(2011) “Vivienda y pobreza: una relación compleja” en *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, Vol. 4, núm. 8, julio-diciembre, Bogotá, pp. 224-246.

CAMPBELL, Epsy

(2015) *Políticas públicas para afrodescendientes en América Latina. Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024*, Asociación para el desarrollo de las mujeres negras/Instituto Afrodescendiente para el Estudio, la Investigación y el Desarrollo/Cooperación Española, Costa Rica.

CARBONELL I París, Francesc y Mar MOROLLÓN

(2004) *Temáticos CdP*, Editorial Praxis, Barcelona.

CARROLL, Patrick J.

(1973) “Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Xalapa, 1791” en *Historia Mexicana*, Vol. XXIII, julio-septiembre, México.

(1975) *Mexican Society in Transition: The Blacks in Veracruz, 1750-1830*, PhD Thesis, University of Texas, Austin.

(2011) “El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en el México del siglo XVIII” en María Elisa Velázquez (coord.), *Debates contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, Inah/Cemca/Unam-Cialc/IRD, México.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia

(2000) “Racismo, multiethnicidad y democracia en América Latina” en *Nueva Antropología*, vol. XVII, núm. 58, UAM/CONACULTA-INAH/Plaza y Valdés Editores, México.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia (coord.)

(2003) *Imágenes del racismo en México*, Plaza y Valdés/UAM, México.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia y Gisela LANDÁZURI BENÍTEZ (coord.)

(2012) *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

CASTILLO FIGUEROA, Aldry Giovanni

(2014) *Los pescadores artesanales de Punta Maldonado (El Faro): Aproximación etnográfica a la construcción identitaria de la población afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero*, tesina de maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

(2016) “Afrodescendencias plurales. Mirada etnográfica a las narrativas de la identidad afrodescendiente en la Costa Chica de Guerrero, México”, en *Trama*, año 7, núm. 7, diciembre, Montevideo, pp. 30-43.

CASTILLO GÓMEZ, Amaranta Arcadia

(2000) *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y fromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

CASTRO, Roberto

(2004) *Violencia contra las mujeres embarazadas. Tres estudios sociológicos*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Unam, Cuernavaca (México).

CDI

(2012) *Informe Final de la Consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

CHAMORRO, Arturo

(2007) “Presencia africana en la música de México” en *Repaso*, núm. 4, enero, El Colegio de Michoacán, México.

CONAPRED

(2011) *Guía para la acción pública. Población afrodescendiente en México*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.

CORREA, Ethel

(2013) “La heterogénea población de la Villa de Pinotepa Nacional, Oaxaca, a finales del siglo XIX”, ponencia presentada en el *Décimo Simposio Internacional de Estudios Oaxaqueños*, 5 de julio, Ciesas-Pacífico Sur/Instituto Welte para Estudios Oaxaqueños, Oaxaca, Oax.

CORREA ANGULO, Carlos Enrique

(2013) *Procesos de socialización familiar en El Ciruelo*, Tesis de maestría en Antropología social, Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social, México.

CEPAL

(2000) *Equidad, desarrollo y ciudadanía: una visión global*, Comisión Económica para América Latina, México.

COLECTIVO HUAXYACAC

(2013) *Informe ciudadano ¡JUSTICIA YA! Femicidio y violencia contra las mujeres en Oaxaca a dos años del gobierno de la alternancia 2011-2012*, editado por 22 organizaciones civiles, Oaxaca.

CROSSLEY, Nick

(2002) *Making Sense of Social Movements*, Open Press University, Philadelphia.

CUNJAMA LÓPEZ, Emilio Daniel y Alan GARCÍA HUITRÓN

(2014) “Narcotráfico y territorios en conflicto en México” en *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, UAM-A, México, pp. 99-111.

DALTON, Margarita y Josefina ARANDA (coords.)

(2012) *Políticas públicas. Oportunidades y equidad de género*, Ciesas/CDI/Uabjo, Oaxaca.

DAVIDSON, David

(1966) “Negro Slave, Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650” en *Hispanic American Historical Review*, vol. XLVI, núm. 3, agosto, Duke University Press, North Carolina, pp. 235-254.

DEERE, Carmen Diana y Magdalena LEÓN

(2001) *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, Tercer Mundo Editores y Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

DELFIN GUILLAUMIN, Martha

(2011) “Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?” en *Revista Cuicuilco*, vol. 18, número 50, enero-abril, Enah, México.

DÍAZ CASAS, María Camila

(2012)

DÍAZ PÉREZ, María Cristina

(1995) *Descripción etnográfica de las relaciones de parentesco en tres comunidades afroestizas de la Costa Chica de Guerrero*, tesis de licenciatura en Etnología, Enah, México.

(2003) *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Pacmyc, México.

DIETZ, Gunther

(2003) *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada/Ciesas, Granada/México.

DIETZ, Gunther y Laura S. Mateos Cortés

(2009) “El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo” en Valladares de la Cruz Pérez Ruiz y Zárate (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

ENCALADA, Eduardo, Fernando GARCÍA y Kristine IVARSDOTTER

(1999) *La participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo del Ecuador*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington D.C.

ESPÍN, Jaime

(1995 [1952]) “Reseña preliminar” en *Obra Antropológica III. Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, Vol. 1, FCE/INI/Gobierno del estado de Veracruz/Universidad Veracruzana, México.

ESPINOSA LUIS, Eduardo

(2014) *Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos*, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública-Cámara de Diputados, México.

ESTEVE, Marisol

(2010) “Aportes para el estudio de los movimientos sociales en América Latina: un estado de la cuestión” en Revista IDeAS, vol. 4, núm. 2, Universidad Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil. pp. 328-265.

FERRÁNDIZ, Francisco y Carles FEIXA

(2004) “Una mirada antropológica sobre las violencias” en *Alteridades*, año 14, núm. 27, UAM, México.

FLANET, Veronique

(1977) *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.

FLORES DÁVILA, Julia Isabel

(2006) *Afrodescendientes en México. Reconocimiento y propuestas antidiscriminación*, Conapred, México.

GARZÓN LÓPEZ, Pedro

(2013) “Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental” en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 10, núm. 22, mayo-agosto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, pp. 305-331.

GABAYET GONZÁLEZ, Natalia

(2002) *El nahualismo: una institución mesoamericana entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, tesis de licenciatura en Etnología, Enah, México.

GEERTZ, Clifford

(1988) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GONZALBO, Pilar

(1998) *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México.

GOOD ESHELMAN, Catharine

(2005) “El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México.

GUBER, Rossana

(2005) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires.

GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel

(1986) *Léxico del trabajo agrícola en San Nicolás, municipio de Cuajinicuilapa, Costa Chica de Guerrero*, Tesis de licenciatura en Lingüística, ENAH, México.

(1988) *Corrido y violencia entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo.

HABERMAS, Jürgen

(1999) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.

HELLY, Denise

(2009) “Primacía de los derechos o cohesión social: los límites del multiculturalismo canadiense”, en Valladares de la Cruz, Pérez Ruiz y Zárate (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

HERAS I TRIAS, Pilar (coord.)

(2008) *La acción política desde la comunidad: análisis y propuestas*, Graó, Barcelona.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis

(2009) “Movimiento indígena: autonomía y representación política” en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (coords.), *Otras geografías. Experiencias comunitarias indígenas en México*, UAM, México.

HOFFMANN, Odile

(2002), “Conflictos territoriales y territorialidad negra. El caso de las comunidades afrocolombianas” en Mosquera, Pardo y Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, UN/Icanh/IRD/Ilsa, Bogotá.

(2006a) “Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 68, núm. 1, enero-marzo, UNAM. Pp. 103-135.

(2006b) "Reseña de Afroméxico, el pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar" en *Desacatos*, núm. 20, enero-abril, Ciesas DF, México, pp. 175-178.

(2008) “Entre etnicización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México” en Alicia Castellanos (coord.) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, UAM, México.

HOLLOWAY, John, Fernando MATAMOROS y Sergio TISCHLER (comps.)

(2009) *Pensar a contrapelo: movimientos sociales y reflexión crítica*. Bajo Tierra/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

HOOKER, Juliet

(2010) “Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina” en Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, Conaculta/Inah/Cemca/Unam-Cialc/Irpd, México.

HURTADO SAA, Teodora

(2009) “Trabajo erótico sexual de mujeres afrocolombianas emigrantes en Europa” en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 30, núm. 66, enero-junio, UAM-I, México, pp. 137-161.

INEGI

(2015) *Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Mujer (8 de marzo)*. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2015/mujer0.pdf>

ITURRALDE NIETO, Gabriela

(2013) “Negros, morenos, afromexicanos... Reflexiones sobre el estudio de la(s) afrodescendencia(s) en México”. Ponencia presentada en el Coloquio *Estudios sobre la población de herencia africana en México. Reflexiones teórico-metodológicas*, UAM-Iztapalapa, 3 de junio, Ciudad de México.

(2016) “Mujeres africanas y afrodescendientes en México”, conferencia presentada en la *Cátedra Itinerante de Mujeres Afromexicanas*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 12 de febrero, Oaxaca (México).

JÁUREGUI, Jesús

(2015) “La raíz africana del mariachi”, conferencia dictada en el marco del *Curso Africanos y afrodescendientes en México*, 22 de mayo, Inah, Ciudad de México.

JASSO MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda

(2012) *Los movimientos indígenas y las construcciones identitarias en México*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guanajuato, México.

JIMÉNEZ, Natalia

(2016)

KORSBAEK, Leif y Miguel Ángel Sámano Rentería

(2007) “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai, Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, vol. 3, número 1, enero-abril, Universidad Autónoma Indígena de México, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa (México), pp. 195-224.

KLEIN, Herbert S.

(1986) *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid.

KYMLICKA, Will

(1995) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal para el derecho de las minorías*, Paidós, Barcelona.

LAFALLE-COLLINS, Lizzetta

(1996) *In the Spirit of Resistance: African American Modernists and the Mexican Muralism School/En el espíritu de la resistencia: modernistas afroamericanos y la escuela muralista*, American Federation of the Arts, New York.

LAMAS, Marta

(1989) “Para romper un círculo vicioso: el valor comparable” en *Fuerza de trabajo femenina urbana en México*, Vol. II, Jennifer Cooper *et al* (comps.), Unam/Miguel Ángel Porrúa, México.

(2007) “Complejidad y claridad en torno al concepto *género*”, en Giglia, Garma y de Teresa (comps.) *¿Adónde va la antropología?*, UAM-Juan Pablos Editores, México.

LAMUS CANAVATE, Doris

(2008) “El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano” en *Reflexión Política*, núm. 20, vol. 10, diciembre, pp. 236-257, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Bucaramanga, Colombia.

LAO-MONTES, Agustín

(2009) “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina” en *Universitas Humanística*, número 68, julio-diciembre, Bogotá. Pp. 207-245. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/791/79118995012/>

LARA MILLÁN, Gloria

(2010) “Una corriente etnopolítica en la Costa Chica (1980-2000)” en Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, Conaculta/Inah/Cemca/Cialc-Unam/Irpd, México.

(2012) *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*, Culturas Populares/Conaculta/Secretaría de las Culturas y Artes/Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca AC, México.

(2014) “Negro-Afromexicanos: Formaciones de alteridad y reconocimiento étnico” en *Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas*, Vol. 8, Núm. 1, Ed. Universidade de Brasília y Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Brasil.

Disponible en: <http://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/11455/8118>

LEWIS, Laura A.

(2001) “Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of Moreno Mexican Identity” en *Cultural Anthropology*, vol. 16, núm. 1, Rice University, Houston (Texas), pp. 62-82.

(2005) “Negros, negros indios, afromexicanos: raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero)” en *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana*, año 9, número 20 (verano,) Barcelona, pp. 49-73.

(2012) *Chocolate and Corn Flour: History, Race and Place in the Making of “Black” Mexico*. Duke University Press, Durhan and London.

LEWIS, Oscar

(1961) *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco

(2013) “Policías comunitarias y grupos de autodefensa: muy diferentes” en *La Jornada del Campo* (Reflexiones), núm. 68, mayo. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/18/cam-policias.html>

LOVE, Edgar F.

(1967) “Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico” en *The Journal of Negro History* vol. LII, núm. 2, pp. 89-103

(1970) “Legal Restrictions on Afro-Indian Relations in Colonial Mexico” en *The Journal of Negro History*, vol. IV, núm. 2, pp, 131-139.

(2005) “México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas” en Velázquez y Correa (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Inah/Conaculta, México.

MACHUCA, Jesús Antonio

(2008) “Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca” Alicia Castellanos (coord.) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, UAM, México.

MAFFESOLI, Michel

(1997) *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós Studio, Barcelona.

MAQUEDA ABREU, María Luisa

(2006) “La violencia de género. Entre el concepto jurídico y la realidad social” en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*. Disponible en: <http://criminet.ugr.es/recpc/08/recpc08-02.pdf>

MARTIN, Cheryl E.

(1985) *Rural Society in Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, New Mexico.

MARTIN CASARES, Aurelia

(2006) *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María

(2006) *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, UNAM, México.

MARTÍNEZ VÁSQUEZ, Víctor Raúl

(2004) *La Educación en Oaxaca*, Instituto de Investigaciones Sociológicas-Uabjo, México.

MASFERRER LEÓN, Cristina Verónica

(2014) *Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de niños de la Costa Chica sobre su pueblo y “lo negro”*, Tesis de maestría en Antropología Social, Ciesas, México.

MASSEY, Douglas S.

(2008) “La racialización de los mexicanos en Estados Unidos: estratificación racial en la teoría y en la práctica” en *Migración y Desarrollo*, núm. 10, Red Internacional de Migración, Zacatecas, México, pp. 65-95.

MASSOLO, Alejandra

(1994) “Introducción” en *Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres*, Colmex, México.

MELUCCI, Alberto

(2002) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.

MOLINA, Ezequiel

(2008) *Polarización económica, Instituciones y Conflictos*, Ed. Uqbar, Santiago de Chile.

MINTZ, Sidney y Richard PRICE

(2012) *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, Ciesas/UAM/UIA, México.

MIRANDA REYES, Mariana

(2012) “*Soy la negra de la costa*” *La reconfiguración de la identidad de género de mujeres afroamericanas de la Costa Chica*, tesis de maestría en Ciencias sociales, FLACSO, México.

MOEDANO, Gabriel

(1980) “El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afroamericanos de México” en *Antropología e Historia*, Boletín del INAH, Época II, número 31, julio-septiembre, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

(1988) “El arte verbal afroamericano de la Costa Chica de Guerrero” en *Anales de Antropología*, Vol. 25-I, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México. Pp. 283-296

NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana

(1987) *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Colección Historias Veracruzanas, Universidad Veracruzana, Xalapa.

(1996) “Los estudios afroamericanos: los cimientos y las fuentes locales”, en *La Palabra y el Hombre*, 97, enero-marzo, Universidad Veracruzana, Xalapa. Pp. 125-136.

NGOU-MVÉ, Nicolás

(2005) “Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Inah, México.

OEA

(2002) *Seguimiento de la Pasantía Internacional sobre el Programa Educo. Informe sobre pobreza y educación rural*, de Rafael Guido Bejar, Organización de Estados Americanos, El Salvador. Disponible en: http://www.oas.org/udse/pasantia-elsalvador/sv_diaria11.html

OLAYA REQUENE, Angela Yesenia

(2014) *Boletín informativo de la Escuela Itinerante para la Formación Permanente de Mujeres Afromexicanas*. Disponible en línea en: <https://afrocubanas.files.wordpress.com/2015/05/documento-escuela.pdf>

OLIVÉ, León

(1999) *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México.

OMECE

(2010) *Invirtiendo en la construcción de capital social en tiempo de crisis: las Organizaciones de la Sociedad Civil en el Programa de Coinversión Social*, Indesol/Observatorio Mexicano de la Crisis, Mexico.

ONCHR

(2002) *Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos Oficina en Colombia, Bogotá.

OROPEZA KERESSEY, Déborah

(2010) “La esclavitud asiática en el Virreinato de la Nueva España, 1565-1673”. Disponible en: <http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/viewFile/278/255>

PALACIOS SEPÚLVEDA, Fernanda

(2012) “Movimientos sociales y género. La siembra feminista de La Vía Campesina” en *Revista Sociedad y Equidad*, número 4, julio, Santiago de Chile.

PALMER, Colin

(1970) *Negro Slavery in Mexico*, PhD Thesis, University of Wisconsin, Wisconsin.

(1977) *Slave of the White God*, Oxford University Press, Oxford.

PAREKH, Bhikhu

(2005) *Repensando el multiculturalismo*, Editorial Istmo, Madrid.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena

(2009) “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones” en Valladares de la Cruz, Pérez Ruiz y Zárata (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

PERIS, Rosa

(2009) *Formación contra la violencia de género*, Forem, Madrid.

PRICE, Richard y Sally PRICE

(2005) “La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa Duró (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Inah, México.

PUMN

(2014) Informe de Actividades del Programa Universitario “México Nación Multicultural”. Engargolado. También disponible en: http://nacionmulticultural.unam.mx/portal/investigacion/programas_investigacion.html

QUECHA REYNA, Citlali

(2011) *Cuando los padres se van: Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*, tesis de doctorado en Antropología, IIA-UNAM, México.

(2015) “La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial” en *Anales de Antropología*, vol. 49-II, julio, IIA-UNAM, México. Pp. 149-173.

QUIROZ MALCA, Haydée

(2004) “Encuentros y desencuentros de afromexicanos, indígenas y mestizos en los sinuosos caminos de la Costa Chica de Guerrero” en *Los afroandinos de los Siglos XVI al XX*, UNESCO, Perú.

(2009) “Juventud y migración en la Costa Chica” en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, Unam/Secretaría de Asuntos Indígenas de Guerrero, México. Disponible en: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/RECUADROS/CAPITULO%202/3%20Juventud%20y%20migracion%20en%20la%20Costa%20Chica.pdf

(2014) “Las juventudes de la Costa Chica de Guerrero, México: viejas historias, nuevas expresiones” en Margarita del Carmen Zárate Vidal y María Gabriela Hita (coords.) *Actores sociales, violencias y luchas de emancipación*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

QUIROZ MALCA, Haydée, AGUILAR ZEPEDA, Rodrigo y Lucía ORTIZ DOMÍNGUEZ

(2015) *Los chamacos opinan. Socialización, género y diversidad en la Costa Chica de Guerrero*, Conaculta/Dirección General de Culturas Populares, México.

RADOVICH, Juan Carlos

(2014) “Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social” en *Antropologías del Sur*, año 1, número 1, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago (Chile).

RANGEL, Martha

(2008) *Organizaciones y articulaciones de los afrodescendientes de América Latina y el Caribe*, Cepal/Comisión Europea, Santiago de Chile.

RECONDO, David

(2015) “Una vida antropológica. Las enseñanzas heurísticas del maestro Pancho” en *Desacatos*, número 47, enero-abril, Ciesas, México, pp. 170-177.

RESTREPO JARAMILLO, Berta Nelly

(2014) “Infección por el virus del Chinkungunya”, en *Revista CES Medicina*, núm. 2, vol. 28, julio-diciembre 2014, pp. 313-323, Universidad Ces Medellín, Colombia.

RETAMAZO, Martín

(2009) “Las demandas sociales y el estudio de los movimientos sociales” en *Cinta de Moebio*, núm. 35, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile, Santiago, pp. 110-127.

REVILLA BLANCO, Marisa

(2010) “América Latina y los movimientos sociales: el presente de la ‘rebelión del coro’” en *Nueva Sociedad*, número 27, mayo-junio, Buenos Aires. Pp. 51-67. Disponible en línea: <http://nuso.org/articulo/america-latina-y-los-movimientos-sociales-el-presente-de-la-rebelion-del-coro/>

REYGADAS, Luis

(2007) “La desigualdad después del (multi)culturalismo” en Giglia, Garma y De Teresa (comps.) *¿Adónde va la antropología?*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

REYNOSO MEDINA, Araceli

(2005a) “Nuestra *Tercera Raíz* y los estudios sobre la presencia africana en México” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México.

(2010) “Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España” en *Revista del Cesla*, núm. 7, Uniwersytet Warszawski, Varsovia, Polonia, pp. 125-134. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976006>

RINAUDO, Christian

(2010) “Más allá de la ‘identidad negra’: mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz” en Elisabeth Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*, Conaculta//Inah/Cemca/Unam-Cialc/Irpd, México.

RUIZ CERVANTES, María Fernanda

(2014) *Hacia el reconocimiento constitucional del pueblo afroamericano. Una reflexión sobre la identidad negra en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Tesis de maestría en Ciencias en Sociología Rural, Universidad Autónoma de Chapingo, México.

RUIZ RODRÍGUEZ, Carlos

(2007) “Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México. Vertientes, balances y propuestas” en *Trans. Revista Transcultural de Música*, núm. 11, julio, Sociedad de Etnomusicología, Barcelona. Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/167.pdf>

RODRÍGUEZ GARZA, Francisco Javier y Óscar Rogelio CALOCA OSORIO

(2008) “La pobreza alimentaria como privación absoluta de libertades y capacidades” en *Revista Análisis Económico*, núm. 52, vol. XXIII, pp. 105-131, UAM-Azcapotzalco, México.

RODRÍGUEZ MITCHELL, Nemesio

(2012) *Avances de la encuesta piloto de la población negra de la Costa Chica oaxaqueña*, Punc-Unam, México.

SALAZAR, Ana María

(2014) *Tepoztlán: movimiento etnopolítico y patrimonio cultural. Una batalla victoriosa ante el poder global*, IIA-Unam, México.

SERNA MORENO, Jesús

(2006) “Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos” en *Cuadernos Americanos*, núm. 118, Cialc-Unam, México, pp. 47-64.

SIERRA CAMACHO, María Teresa

(2014) “Seguridad comunitaria frente a la (in)seguridad pública. Estado y pueblos indígenas en Guerrero” en Laura Raquel Valladares de la Cruz (coord.), *Nuevas violencias*

en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad, UAM-I/Juan Pablos Editor, México.

SOLER CASTILLO, Sandra y Neyla Graciela PARDO ABRIL

(2007) “Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión” en Teun A. Van Dijk (comp.) *Racismo y discurso en América Latina*, Gedisa, Barcelona.

SOUZA SANTOS, Boaventura de

(2008) *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, Ed. Sequitur, Madrid.

SPEED, Shannon

(2006) “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente” en *Alteridades*, Año 16, núm. 31, UAM-I, México, pp. 73-85.

TAPIA, MEALLA, Luis

(2011) *Política salvaje*. Waldhunter/CLACSO, Buenos Aires.

TAYLOR, Charles

(1994) *El multiculturalismo y la “política de reconocimiento”*, FCE, México.

TAYLOR, S.J. y R. BOGDAN

(1992) *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*, Paidós, Barcelona.

TODOROV, Tzvetan

(2008) *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid.

TORRES, Jorge Alfonso e Isidro RAMÍREZ

(2008) “Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afromexicanos en la Costa Chica de Oaxaca” en Alejandro Becerra (coord.)

Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial, CONAPRED/UAM-Azcapotzalco, México.

TOURAINÉ, Alain

(1995^a) *Producción de la Sociedad*, IIS-UNAM/Instituto Francés de América Latina, México.

(1995b) “¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas” en *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, Madrid, pp. 14-25.

UNESCO

La Ruta del Esclavo. Camino recorrido: 1994-2014. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002284/228475s.pdf>

VALDIVIESO ALONSO, Francisco Javier

(2013) *Género, trabajo, migración y participación política en San Dionisio Ocotepéc, Oaxaca*, Tesis de licenciatura en Antropología social, UAM-Iztapalapa, México.

VALLADARES, Laura

(2009) “Colonizando el multiculturalismo: resistencia, adaptación y rebelión entre los pueblos indios en tiempos multiculturales” en Valladares de la Cruz, Pérez Ruiz y Zárate (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

VARELA HUERTA, Itza Amanda

(2012) *Escuchar los silencios. El camino hacia el reconocimiento de los pueblos negros en el México contemporáneo*, Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.

(2013) “Notas preliminares para el estudio del proceso de reconocimiento de la población morena/ afromexicana en el sur de México” en Ghidoli, María de Lourdes y Juan Francisco Martínez Peria (comps.) *Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques*

multidisciplinarios. Actas de las Terceras Jornadas del GEALA, Ediciones del CCC. Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires.

(2014) “Proceso de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica en México: usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis” en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 3, núm. 5 Buenos Aires, pp. 53-67. Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>

(2015) “Lenguaje que traduce y que traiciona. Denominaciones de la población afrodescendiente en la Costa Chica de Oaxaca”, ponencia presentada en el *Coloquio Internacional Estudiar el racismo. Afrodescendientes en México*, Inah, 30 de septiembre. Oaxaca de Juárez.

(2017) “Proceso de etnogénesis de los pueblos negros afroamericanos en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Usos del pasado, cultura, política y afrodescendencia”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco, México.

VARGAS, José Guadalupe

(2003) “Teoría de la acción colectiva, sociedad civil y los nuevos movimientos sociales en las nuevas formas de gobernabilidad en Latinoamérica” en *Espacio abierto*, núm. 4, vol. 12, octubre-diciembre 2003, pp. 523-537, México.

VARGAS FLORES, Gabriela

(2014) *La coexistencia de culturas diferentes o diversidad cultural, el caso de la organización social de la familia en la Costa Chica de Guerrero*, tesis de licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Unam, México.

VARGAS GARCÍA, Andrea Berenice

(2016) “El burro que ríe y canta. Esbozo antropológico de un instrumento musical: la quijada equina” en *Cuicuilco*, núm. 66, mayo-agosto, Enah, pp. 25-58, México.

VÁSQUEZ FERNÁNDEZ, Salvador

(2008) “Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México” en *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires.

VELASCO, Saúl

(2009) “La influencia del multiculturalismo en la educación y en las políticas educativas de México” en Valladares de la Cruz, Pérez Ruiz y Zárata (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

VELÁZQUEZ, María Elisa

(2005) “Etnia, género y cultura: balance y retos” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Inah/Conaculta, México.

(2006) *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, Inah/Pueg-Unam, México.

(2009) “Africanos y afrodescendientes” en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, Unam/SAI, México. Disponible en: nacionmulticultural.unam.mx/Edespig/diagnostico_y_perspectivas/RECUADROS/CAPITULO%201/2%20Afrodescendientes.pdf

(2011) “Aportes y debates: reciente publicación estadounidense sobre africanos y afrodescendientes en México” *Revista Cuicuilco*, vol. 18, núm. 51, mayo-agosto, Enah, México. Pp. 233-239.

(2014) “Afrodescendientes en museos de México: silencio y olvido”. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/gacetamuseos/article/view/558>

VELÁZQUEZ, María Elisa y Ethel CORREA (comps.)

(2005) *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Inah-Conaculta, México.

VELÁZQUEZ, María Elisa y Catharine GOOD

(2012) “Prólogo” en Mintz, Sidney y Richard Price, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, Ciesas/UAM/UIA, México.

VELÁZQUEZ, María Elisa y Carolina GONZÁLEZ (coords.)

(2016) *Mujeres africanas y afrodescendientes: Experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, 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” en *Diario de campo*, marzo-abril, Inah, México, pp. 62-68.

VELÁZQUEZ, María Elisa y Gabriela ITURRALDE

(2013) *Afrodescendientes en México. Historias de silencio y discriminación*, Conapred, México.

(2016) “Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento” en *Anales de Antropología*, vol. 50, núm. 2, julio-diciembre, Unam, México.

VERDUZCO, Gustavo

(2001) “La evolución del tercer sector en México y el problema de su significado en la relación entre lo público y lo privado” en *Estudios Sociológicos*, Vol. XIX, núm. 1, enero-abril, Colmex, México, pp. 27-48.

VILLALOBOS GRZYBOWICZ, Jorge

(1997) “Una nueva legislación para el tercer sector”. Ponencia presentada en la *Consulta Nacional: El poder ciudadano y la fuerza de la Sociedad Civil, un nuevo equilibrio en la vida de la República*, México.

VILLORO, Luis

(1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México.

VINSON III, Ben y Bobby VAUGHN

(2004) *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, Cide/FCE, México.

WADE, Peter

(1997) *Race and ethnicity in Latin America*, Pluto Press, London.

WOLFE, Alan

(1989) *Whose keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkeley, California.

YUGUEROS GARCÍA, Antonio Jesús

(2014) “La violencia contra las mujeres: conceptos y causas” en *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 18, enero-diciembre de 2014, Asociación Castellano-Manchega de Sociología, Toledo, España, pp. 147-159.

ZABLUDOVSKY, Gina

(2002) *Sociología y Política. El debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Unam, México.

ZÁRATE VIDAL, Margarita del Carmen

(2012) *Resistencias en movimiento de dignidad, deseo y emociones. Una mirada antropológica*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

(2014) “‘Por una justicia digna’. La protesta social en contra de las violencias en América Latina” en Margarita del C. Zárate Vidal y Maria Gabriela Hita (coords.), *Actores sociales, violencias y luchas de emancipación. Lecturas desde una antropología crítica*, UAM/Juan Pablos Editor, México.

ŽIŽEK, Slavoj

(1998) “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Fredric James y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires/Barcelona/México.

Fuentes de internet consultadas

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/santa-rosa-de-lima-13/>
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20334a.html>
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20482a.html>
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12023a.html>
<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/11/09/balacera-en-palenque-de-gallos-deja-6-muertos-en-la-costa-chica-2225.html>
<http://www.nuestro-mexico.com/Oaxaca/Santiago-Pinotepa-Nacional/El-Ciruelo/>
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/lagunillas-30/>
<http://www.nuestro-mexico.com/Guerrero/Cuajinicuilapa/San-Nicolas/>
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/comaltepec-comal/>
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/barajillas-barajilla/>
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-capricho-la-poza/>
<http://expansion.mx/nacional/2013/10/24/el-gobierno-reubicara-la-comunidad-entera-de-el-capricho-en-guerrero>
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12046a.html>
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/san-jose-del-progreso-4/>
<http://mexico.pueblosamerica.com/i/jose-maria-morelos-10/>
<http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/viewFile/278/255>
<http://www.antropologia.inah.gob.mx/index.php/2013-07-20-01-58-22/proyectos-colectivos/2013-07-25-06-13-09/afrodescendientes-y-diversidad-cultural>
<http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/>
<http://costachicanuestra.blogspot.mx/2009/09/jaime-lopez-jimenez-presenta-su-libro.html>
<http://www.mexconnect.com/articles/1937-mexico-s-black-heritage-the-costa-chica-of-guerrero-and-oaxaca>

<http://www.destakados.mx/2010/01/la-creacion-del-estado-de-guerrero/>

<https://es.slideshare.net/reyesalberto353/diagnostico-de-salud-ometepepec-guerrero-luis-alberto-reyes-dominguez>

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Oaxaca_regions_and_districts.svg

<http://bibitriquis.blogspot.mx/2011/11/por-que-triquis.htm>

http://www.coneval.gob.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx

http://www.coneval.gob.mx/Medicion/MP/Paginas/AE_pobreza_2014.aspx

<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/Gro/Poblacion/default.aspx?tema=ME&e=12>

http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B2.pdf

http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Indices_de_Marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio

http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20B3.pdf

<http://www.futbolred.com/colombianos-exterior/carlos-darwin-quintero-volvio-a-ser-victima-de-actos-racistas-en-mexico+16591680>

<http://www.elpais.com.co/elpais/deportes/noticias/veron-investigado-por-racismo-contracolombiano-carlos-darwin-quintero>

http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=5737&id_opcion=446&opcion=447

<http://expansion.mx/deportes/2012/01/31/el-racismo-en-el-futbol-mexicano-un-mal-silencioso>

<http://www.24-horas.mx/asesinan-a-tiros-a-familia-en-pinotepa-naciona-entre-ellos-un-bebe-de-siete-meses/>

<http://suracapulco.mx/2/se-amparan-ex-braceros-para-que-les-paguen-del-fondo-de-ahorro-campesino/>

http://www.sagarpa.gob.mx/agronegocios/documents/estudios_promercado/papaya2009.pdf

[https://www.oas.org/dil/2000%20Declaration%20of%20the%20Conference%20of%20the%20Americas%20\(Preparatory%20meeting%20for%20the%20Third%20World%20Confer](https://www.oas.org/dil/2000%20Declaration%20of%20the%20Conference%20of%20the%20Americas%20(Preparatory%20meeting%20for%20the%20Third%20World%20Confer)

[ence%20against%20Racism,%20Racial%20Discrimination,%20Xenophobia%20and%20Related%20Intolerance\).pdf](#)

http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf

https://www.unicef.org/spanish/mdg/28184_28229.htm

<http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Agentes&id=4115&opcion=descripcion>

<http://www.cepal.org/es/acerca-de-la-cepal>

http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf

http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343116&fecha=30/04/2014

<https://app.box.com/shared/2r2d5c1ape>

<http://www.un.org/es/events/iypad2011/global.shtml>

<http://old.nvinoticias.com/69229-pueblos-negros-en-movimiento-por-su-reconocimiento>

<http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/capitulo-indigena-y-afromexicano-en-la-nueva-constitucion/>

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

<http://www.cronicaoaxaca.info/informaciongeneral/20194-urge-reconocimiento-para-pueblos-negros-de-oaxaca.html>

<http://mexiconegroac.blogspot.mx/2012/04/urge-reconocimiento-para-pueblos-negros.html>

http://colectivoafrica.blogspot.mx/2012_04_01_archive.html

<http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2012/nov/20121106-II/Iniciativa-9.html>

http://www.izt.uam.mx/prensa/index.php?option=com_content&view=article&id=135:007&catid=40:2013&Itemid=72

<http://ciudadania-express.com/2013/09/11/sai-participa-en-el-foro-para-el-reconocimiento-del-pueblo-afromexicano/>

<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1813.pdf>

<http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/62/2013/oct/20131002-V/Iniciativa-2.html>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-ciruelo-25/>

<http://www.foroambiental.com.mx/a-18-anos-del-huracan-paulina-seguimos-sin-respetar-a-la-naturaleza/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20168a.html>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12023a.html>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/collantes/>

<http://afroamerica21.com/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20485a.html>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/san-nicolas-52/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20507a.html>;

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/santo-domingo-armenta/>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/huehuetan-2/>;

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12013a.html>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/corralero/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM12guerrero/municipios/12080a.html>

http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=museo&table_id=835

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20474a.html>

<http://colectivoafrica.blogspot.mx/2010/04/xii-encuentro-de-pueblos-negros-de-la.html>

<http://farodeoriente.org/>

<http://www.diversidadcultural.mx/index.php/Enterate/xiii-encuentro-de-pueblos-negros-relatoria.html>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-pitahayo-7/>

<http://afrolatinoproject.org/2012/07/08/afrodesc-descripcion-del-proyecto/>

<https://sites.google.com/site/colectivomackandal/>

<http://guerrero.gob.mx/leyesyreglamentos/ley-numero-701-de-reconocimiento-derechos-y-cultura-de-los-pueblos-y-comunidades-indigenas-del-estado-de-guerrero/>

<http://clar.org/clar/index.php?module=Contenido&func=viewpub&tid=2&pid=548>

<http://genero.ife.org.mx/fichas-diversidad/presentacion.html>;

<http://genero.ife.org.mx/fichas-diversidad/pdf/FICHA-INE-B-3-Afrodescendientes.pdf>

http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/pdf/plan_action_spanish.pdf

<http://copred.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2015/10/CALENDARIO-OCTUBRE-MES-DEL-TRATO-IGUALITARIO-CDMX-2015.pdf>

<http://conectate.conapred.org.mx/>

<http://ojodeaguacomunicacion.org/caravana-de-cine-arabe-iberoamericano-realizado-por-mujeres-oaxaca-2016/>

<http://copred.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2016/10/DEL-1-AL-8.pdf>;

<http://copred.cdmx.gob.mx/wp-content/uploads/2016/10/DEL-9-AL-16.pdf>

http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Afroamerica/afro_act_del_pro_foros.html

<http://themexicantimes.mx>

<http://redintegra.org/index.php>

<http://www.proceso.com.mx/480201/afromexicanos-la-discriminacion-visible>

<http://www.proceso.com.mx/424309/cndh-clama-por-politicas-incluyentes-para-afromexicanos>

<http://www.jornada.unam.mx/2017/03/28/estados/031n1est>

<http://www.jornada.unam.mx/2017/04/07/politica/006n1pol>

<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/12/09/habitan-1-4-millones-de-afromexicanos-en-el-pais-inegi-7219.html>

<http://www.animalpolitico.com/blogeros-codices-geek/2014/03/28/hasta-cuando-se-va-reconocer-los-afromexicanos/>

<http://eleconomista.com.mx/sociedad/2015/11/03/impulsan-reforma-reconocer-afromexicanos>

<http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/afromexicanos-la-otra-cara-de-la-discriminacion>

http://elpais.com/diario/2000/09/13/futuro/968796001_850215.html

<http://desarrollohumano.org.gt/desarrollo-humano/concepto/>

<http://www.mx.undp.org/content/dam/mexico/docs/Publicaciones/PublicacionesReduccionPobreza/InformesDesarrolloHumano/DHyG%20baja%20res.pdf>

<http://www.inmujeres.cdmx.gob.mx/ddhh-de-las-ninas-y-las-mujeres/glosario/f/#F6>

<http://www.uanl.mx/noticias/academico/mujeres-trabajan-doble-jornada.html>

<http://www.nvinoticias.com/nota/56899/pueblos-afrodescendientes-de-oaxaca-con-gran-indice-de-analfabetismo>

<http://www.gob.mx/prospera/documentos/que-es-prospera>

<http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#sthash.6VdI00IV.dpuf>

<http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>

http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV_171215.pdf

http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100904.pdf

<http://www.tribunaradio.huatulco.com.mx>

<https://www.youtube.com/watch?v=HIIqyHPnr9c>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20185a.html>

<http://www.municipios.mx/oaxaca/santo-domingo-armenta/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20180a.html>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20402a.html>

<http://www.municipios.mx/oaxaca/san-jose-estancia-grande/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20188a.html>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20312a.html>

<http://www.municipios.mx/oaxaca/santiago-tapextla/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20070a.html>

<http://fichas.findthecompany.com.mx/1/127241932/La-Ventana-Investigacion-Y-Divulgacion-Cientifica-Para-el-Desarrollo-Regional-A-C-en-Oaxaca-OAX>

<http://semillas.org.mx/index.php?lang=es>

<http://www.oxfammexico.org/>

<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/12/12077.pdf>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/el-meson-3/>

<http://mexico.pueblosamerica.com/i/las-vigas-4/>

<https://palabraradio.org/article/iv-encuentro-estatal-de-mujeres-indigenas-y-afrome/>

<http://ciudadania-express.com/2015/09/25/v-encuentro-estatal-de-mujeres-indigenas-y-afromexicanas-del-estado-de-oaxaca/>

<https://colectivocopera.org/>

http://www.programassociales.mx/?page_id=45&fl=2&st=20&pr=1482

ANEXO

La Costa Chica



Vivienda en Lo Soto, Pinotepa Nacional, Oax.



Laguna en El Azufre, Tututepec, Oax.



Pobreza en El Capricho (el viejo), Ometepec, Gro.



Grupo de Danza de los diablos de Comaltepec, Gro.



Apapaches de Huehuetán, Azoyú, Gro.



Grupo de Danza de la tortuga, Oax.

Personas y familias afromexicanas



Hacia el reconocimiento constitucional federal



Glyn Jemmott y el ex senador Eviel Pérez M.



Néstor Ruiz (Época A.C.) y Sergio Peñaloza (México Negro A.C.)



Felipe Bernal, Heladio Reyes y Joaquín Hernández
(Consejo Municipal Afromexicano de Tututepec, Oax.)



Adriana Ruiz (Rema A.C.) y Deyma Bernal (CMA-Tututepec)



Día de Nelson Mandela. Construcción de Agenda Afro



III Encuentro de la Mujer Afromexicana



Festival Afro en Cuajinicuilapa, Gro (2015)



Abel Villanueva (México Negro A.C.)



Israel Reyes Larrea (África A.C.)



Juliana Acevedo Ávila
(Departamento de Defensa de Derechos de las Mujeres SAI)



Conversatorio de Mujeres Afromexicanas



Yadira Torres, Elena Ruiz, Rosy Castro, Bety Amaro, Yolanda Camacho