



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Cultura, identidad e interetnicidad: aproximación conceptual a las dinámicas
de la pesca artesanal entre los afroamericanos de la Costa Chica**

Aldry Giovanni Castillo Figueroa

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

México, D.F.

Julio de 2013

Cultura, identidad e interetnicidad: aproximación conceptual a las dinámicas de la pesca artesanal entre los afromexicanos de la Costa Chica.

En el siguiente ensayo busco reflexionar sobre la relación entre las nociones de cultura, identidad e interculturalidad, al ser tres conceptos centrales en el proyecto de investigación que estoy desarrollando para el Posgrado en Ciencias Antropológicas en la UAM-I. En dicho proyecto, indago por las maneras en que se construye la identidad afromexicana en la región de la Costa Chica, a partir de la observación de una práctica económica que no ha sido tomada en cuenta en el análisis antropológico, pese a la importancia que parece revestir para sus pobladores: la pesca artesanal. El propósito es analizar de qué modo la pesca constituye un referente identitario para los afromexicanos, con sus propios significados y simbolismos, que se crean y modelan a partir de la interacción con los mestizos e indígenas que también habitan la región. De ahí la relevancia de problematizar los conceptos de cultura, identidad e interculturalidad (entendida sobretodo en términos de interetnicidad), pues sobre esa base teórica se sustentaría el ejercicio etnográfico en torno a la pesca y los pescadores afromexicanos.

Antes de entrar en materia, es necesario hacer unas anotaciones que sirvan de marco contextual. Primero, cabe aclarar que la Costa Chica es una región de los Estados de Oaxaca y Guerrero, situada entre los polos urbanos de Acapulco, al oeste, y Puerto Escondido, al este. Su devenir histórico y sociocultural ha estado marcado por la presencia e interacción de distintos grupos poblacionales: por un lado, afromexicanos que residen en las áreas de costa o en los llamados “bajos”, y viven de la pesca artesanal y la ganadería; por otro lado, amuzgos, mixtecos, chatinos y otros pueblos indígenas que habitan en los lomeríos, cerros y zonas altas, y subsisten de una agricultura para el autoconsumo y ventas informales de artesanías; por último, mestizos que residen generalmente en las cabeceras municipales y controlan las actividades comerciales y políticas. Todos estos grupos han desarrollado complejas y variadas relaciones que van de la violencia

física, el conflicto y la estereotipia negativa, a la alianza matrimonial interétnica, los trueques comerciales y el intercambio simbólico manifiesto en las danzas, fiestas y tradición oral (Aguirre Beltrán, 1995 [1958]; Castillo, 2003; Flanet, 1977; Hoffmann, 2007; Solís, 2009; Vaughn, 2004).

Así, afromexicanos, mestizos e indígenas han permanecido en constante interacción, y lejos de vivir aislados o apartados, han construido una imagen sobre los otros grupos y sobre sí mismos a partir de las interrelaciones; sus identidades colectivas las elaboran con base en la manera en que se perciben y son percibidos por aquellos con quienes están en contacto (Cardoso de Oliveira, 2007; Restrepo, 2007). Aquí entran en juego diversos elementos, desde las formas de pensar y hablar, hasta las acciones y comportamientos en ámbitos tan variados como las actividades económicas, los sistemas de parentesco, los patrones de interacción y comunicación, las fiestas, los rituales, las prácticas culturales y otros elementos de la vida social que son continuamente significados y resignificados, al punto de volverse referentes identitarios a través de los cuales se establecen las identificaciones o diferenciaciones entre los grupos señalados.

En el caso que me ocupa, me interesa observar estos procesos de identidad y alteridad en el ámbito específico de la pesca artesanal, considerando que esta actividad no sólo es uno de los pilares de la economía regional, sino además, una práctica vital en gran parte de las localidades afromexicanas al constituir su principal fuente de ingresos y la garantía a su seguridad alimentaria –máxime en un contexto generalizado de desigualdad, signado por la baja cobertura en salud, altos índices de analfabetismo y primaria incompleta, escasez de servicios públicos básicos y profunda marginación socioeconómica- (Villerías y Sánchez, 2010: 49-50). Pero a pesar de la importancia de la pesca, no se ha reflexionado en torno a su dimensión simbólica, es decir, los sentidos y significados que adquiere en tanto que práctica económica y cultural, y que también se elaborarían a partir de la interacción con los indígenas y mestizos; ¿Por qué es una práctica cultural significativa? ¿De qué manera constituiría un referente de identidad para los afromexicanos? Tales son las preguntas que orientan la investigación en curso.

Hechas estas aclaraciones, en lo que sigue de este texto propongo algunas reflexiones teóricas que espero sirvan para alimentar el proyecto investigativo en curso. En primera instancia, reviso en forma sucinta el concepto de cultura, señalando algunas de las posturas desde las cuales se ha abordado y las principales líneas de análisis que se trabajan en la actualidad. Enseguida, problematizo la noción de identidad, dando cuenta de los elementos que considero relevantes a la hora de trabajar con este concepto; en especial, me centro en la identidad étnica (o etnicidad), mostrando las dos vertientes que la han analizado: esencialismo y constructivismo. Más adelante, discuto la idea de interculturalidad e interetnicidad, teniendo en cuenta las implicaciones metodológicas que traen consigo y la relevancia que adquiere para el proyecto que desarrollo. Por último, realizo una aproximación a la idea de “identidad afromexicana”, considerando los tres conceptos anteriormente revisados al igual que la literatura antropológica disponible al respecto.

Cultura: un concepto polisémico.

En primer lugar, quiero dejar sentada mi posición respecto al ampliamente discutido concepto de cultura. Desde una mirada crítica, esta noción es una especie de “vasija vacía”, cuyo contenido es “llenado” de acuerdo con la tradición teórica desde la que se habla (Baldwin *et al.*, 2006: 4; Giménez Montiel, 2005: 31-32); en otras palabras, el concepto es abordado y entendido de distintas maneras, y por ende, su significado varía según la postura teórica particular que sea adoptada. Por consiguiente, la definición de esta noción ha cambiado a lo largo del tiempo, de tal suerte que es difícil llegar a un consenso definitivo sobre su significado, alcance e implicaciones.

Las acepciones que más han perdurado en el ámbito antropológico son aquellas que conceptualizan la cultura en términos sistémicos o estructurales, ya sea que se le defina en términos de la totalidad de los rasgos que componen la vida humana, o como el conjunto de comportamientos, o de ideas, o de símbolos, de una sociedad determinada (Faulkner *et al.*, 2006: 31-37). Dentro de esta mirada sistémica hay una muy amplia gama de planteamientos, que van desde la clásica

definición holista de Edward B. Tylor –“complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (1993: 64)-, hasta la postura interpretativista de Clifford Geertz -según la cual es una urdimbre de símbolos y significados socialmente transmitidos, mediante los cuales las personas se comunican y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida (Geertz, 2003)-; pasando por otras conceptualizaciones que, en todo caso, van orientadas hacia la idea de un sistema de elementos o un conjunto de patrones y estructuras que deben ser develados, descritos, analizados, explicados o interpretados por los antropólogos.

Otros enfoques en torno a la cultura se preguntan no por lo que ésta es sino por lo que hace, de modo que más que saber cuáles son sus rasgos o características definitorios, lo que importa es conocer sus funciones, usos o propósitos (Faulkner *et al.*, 2006: 38). En términos generales, se han detectado cinco funciones o usos la cultura: la función orientadora, en tanto que moldea la vida de la gente respondiendo a sus necesidades biológicas y sociales, y ayudándoles a adaptarse a su entorno diario; la función identitaria, ya que da sentido de pertenencia a un grupo social siendo herramienta para mantener una identidad común y establecer diferencias frente a otros grupos; la expresiva, puesto que permite expresar valores, gustos, modos de vida, preferencias, etc.; la estereotipadora, dado que implica evaluar y calificar, positiva o negativamente, a otros grupos sociales; y la de control, al servir para manejar y controlar recursos y significados dentro de una sociedad, creando patrones de subordinación o jerarquización, y enmascarando conflictos e intereses (Faulkner *et al.*, 2006: 38-40). Según la orientación teórica se resalta, en el análisis antropológico, una función u otra; por ejemplo, las escuelas culturalistas norteamericanas de la primera mitad del siglo XX, al estar centradas en la manera en que la cultura moldeaba el comportamiento de los individuos (Giménez Montiel, 2005: 44), enfatizarían más las funciones orientadora y expresiva; en cambio, corrientes más contemporáneas como los estudios culturales remarcarían más la función de control –o incluso, la estereotipadora-, al hacer hincapié en la cuestión del poder y la ideología en las relaciones sociales.

Por otra parte, hay quienes observan la cultura como un producto o resultado dado, mientras otros la analizan en tanto que proceso en construcción¹. Los primeros la ven en términos de resultados concretos, bien como objetos materiales creados a raíz de un comportamiento coordinado o de una actividad concreta (arquitectura, tecnología, artefactos, “cultura material”), o bien como el producto de significados y representaciones intangibles -imágenes, arte, música, ritual, performance, “cultura inmaterial”- (Faulkner *et al.*, 2006: 43-45); en ambos casos, se le entiende en cuanto entidad u objeto –material o inmaterial- determinados, esenciales. Entretanto, quienes observan la cultura en cuanto proceso, destacan su carácter dinámico, creativo, móvil, que permite diversos usos: diferenciar grupos sociales, crear y recrear sentidos, guiar las relaciones entre los distintos grupos, manejar y negociar relaciones de poder, y transmitir valores, normas y patrones (Faulkner *et al.*, 2006: 40-43); acá se destaca su cualidad procesual, razón por la cual se le ve más en forma de verbo que de sustantivo.

Otra postura relevante es aquella que ve en este término, no una realidad concreta y observable sino un artificio, un constructo conceptual utilizado con fines académicos y científicos; así, no se estaría hablando de una realidad tangible, palpable, existente, susceptible de ser observada y analizada, sino de una abstracción teórica, de un modelo que el investigador utiliza para explicar los hechos sociales, y que construye a partir de los mismos ((Baldwin *et al.*, 2006; Faulkner *et al.*, 2006: 37). En este punto resalta la idea de la cultura como una ficción inventada por los antropólogos para comprender al que en un primer momento constituía su objeto de estudio: la “sociedad primitiva”; pero ya se trate de “comunidades salvajes” o de sociedades industriales, el sentido que se le da al término es en cuanto modelo construido a partir de la realidad, pero no como la realidad en sí misma –se trataría así de un modelo *de* y *para* la realidad, a la manera de Geertz (2003: 91-92).

¹ Esta tensión entre la cultura-producto y la cultura-proceso, como mencionaré más adelante, es similar al debate entre esencialismo y constructivismo que gira alrededor del concepto de identidad, y muestra la complejidad y dificultad de tratar con ambos conceptos.

A partir de 1970, con el giro hermenéutico, la crítica posmoderna y el auge de los estudios poscoloniales, otras acepciones del término se han hecho populares. Por un lado, hay corrientes que, conjugando la postura procesual con el enfoque interpretativista de Geertz, ven la cultura como comunicación, o sea, como un proceso simbólico y circular en constante construcción, que en vez de explicarse con paradigmas se interpreta con narrativas; lo relevante, en el giro hermenéutico, son los símbolos y significados de la vida social, pues son estos los que el antropólogo debe captar (Baldwin *et al.*, 2006: 16-17; Geertz, 2003: 20). Por otro lado, están las posturas que ven a la cultura en términos de afiliación a un grupo social determinado, lo que lleva a reflexionar por la forma en que los grupos se definen a sí mismos y son definidos por los otros, llamando la atención por las relaciones intergrupales. Por último, se destacan las perspectivas que asumen la cultura en tanto que forma de poder, y se enfocan en los procesos culturales mediante los cuales se crean jerarquías y estructuras de dominación; por tal motivo, la pregunta relevante dentro de estas perspectivas es ¿A quién sirve la cultura?, con lo cual dejan entrever su interés en los conceptos de poder e ideología (Baldwin *et al.*, 2006: 18-23).

Lo que tienen en común las tres corrientes arriba mencionadas es el hecho de que, primero, asignan al lenguaje y al discurso un rol primordial en la construcción de las culturas, y segundo, se interesan en saber cómo estas se construyen y cuáles son sus devenires sociohistóricos. Así, tienden a redefinir el carácter mismo del concepto, al mirarlo ya no en forma de sustantivo (“la cultura”), sino en forma de adjetivo (“lo cultural”) (Appadurai, citado en García Canclini, 2005: 39); con este giro epistemológico, en vez de mirar propiedades, esencias o entidades inmutables, lo que vemos son cualidades que fluctúan y se construyen, partiendo de la idea básica de que se trata de un proceso de producción social del significado que no es esencial ni invariable, sino que por el contrario, reviste un carácter cambiante. En ese sentido, lo cultural “abarca el conjunto de los procesos sociales de significación o, de un modo más complejo [...] los procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (García Canclini, 2004: 34).

Así las cosas, estaríamos ante una “definición sociosemiótica de la cultura” (García Canclini, 2004), que tiene que ver más con las relaciones de sentido y significado, que con las estructuras socioeconómicas –si bien en éstas también pueden imbricarse dimensiones culturales que les doten un significado simbólico-. Esta perspectiva sobre la cultura, que acojo y apropio para el proyecto de investigación en curso, plantea por lo menos cuatro líneas de análisis.

En una primera veta de trabajo, la cultura es la instancia en la que cada grupo organiza su identidad, pero ya no en escenarios cerrados y aislados sino en contextos de globalización e interculturalidad en los que un mismo grupo o colectivo puede apropiarse de repertorios culturales diferentes; el reto sería, entonces, observar el vínculo entre identidad y cultura desde una mirada intercultural que no necesariamente circunscriba el análisis a los límites de una etnia o nación, y que tenga en cuenta las distintas maneras en que un grupo puede definir su identidad (García Canclini, 2004: 35-36). Esto conlleva a poner el foco en las maneras en que los miembros de un grupo cualquiera –por ejemplo, los afromexicanos de la Costa chica guerrerense- producen, circulan y consumen distintos sentidos y significados, de modo tal que al apropiarlos y reapropiarlos en sus prácticas y discursos cotidianos, construyen referentes o marcas de identidad. Volveré sobre esta cuestión en el acápite dedicado al concepto de identidad.

La segunda línea de análisis se encamina a ver en lo cultural una instancia simbólica de la producción y reproducción de la sociedad, constitutiva de las interacciones cotidianas y de las prácticas sociales. Con esto no se está aseverando que la cultura equivalga a la sociedad –tal era la manera en que lo veían los antropólogos clásicos- sino que cualquier discurso o práctica dentro de la sociedad, sea o no material, es susceptible de tener una dimensión cultural siempre que revista algún sentido o significado. Considero vital este punto para el análisis, pues rompe así con la dicotomía que separa lo material de lo simbólico, y que al hacerlo suele asociar al primero con el plano socioeconómico (la infraestructura) y al segundo con el ámbito cultural (la superestructura); este dualismo ha llevado a que algunos análisis antropológicos ligen las fiestas,

música, mitos, ritos, creencias e ideas religiosas con los aspectos “propiamente culturales” de una sociedad, mientras que los patrones demográficos, las pautas de asentamiento, las prácticas económicas y las relaciones de producción, serían sólo elementos del plano socioeconómico y no tendrían mucho que ver con lo cultural/simbólico.

En ese sentido, mi postura es que cualquier práctica social, desde las ancladas en las esferas tecnológicas, económicas o materiales hasta las más “folclóricas” e ideológicas, pueden revestir un carácter cultural si es que entran en esta red de producción, circulación y consumo de significados que refiere García Canclini; en ese orden de ideas, la pesca artesanal que ejercen los afromexicanos de la Costa Chica no sería una práctica solamente económica –o exclusiva de un ámbito infraestructural-, sino que además podría estar cargada de símbolos y significados que justo son los que se deben captar; el reto está, entonces, en descubrir tales simbolismos de la pesca y entender su lógica –esto es, los sentidos que adquieren para los pescadores-, buscando mostrar la manera en que pueden constituirse en referentes de su identidad, pero sin dejar de considerar los contextos de interculturalidad e interetnicidad que caracterizan a la Costa Chica.

Volviendo a las vetas de análisis propuestas, finalmente hay dos líneas de trabajo que tienen que ver con las relaciones ideológicas y de poder que enfatizan los estudios culturales y la antropología posmoderna. Por un lado, el estudio de la configuración de la cultura política, entendiéndola como escenario de administración del poder y de lucha contra el mismo, en donde los modos de autorrepresentarse y de representar a los otros implican relaciones de diferencia y desigualdad; por otro lado, el análisis de la representación de los conflictos sociales en distintas formas artísticas y culturales -cantos, danzas, juegos, teatro, cine, artes plásticas- que eufemizan tales conflictos (García Canclini, 2004: 37-38). Ambas vetas de trabajo pueden desarrollarse en el contexto de la Costa Chica; de hecho, respecto a la primera, algunos autores han observado las disímiles relaciones de desigualdad y jerarquía que se establecen a través de los estereotipos entre los grupos étnicos que pueblan esta región, y de qué manera

tales discursos constituyen formas de legitimar o de impugnar el poder dominante (Castillo, 2003); entretanto, otros investigadores muestran cómo ciertas prácticas rituales –la fiesta a Santiago Apóstol, la danza del toro petate, la fiesta a San Nicolás Tolentino, entre otras- escenifican la interculturalidad existente en la región, con sus conflictos y afinidades (Solís, 2009).

Luego de haber realizado un repaso por las aproximaciones a la noción de cultura (o de “lo cultural”), quiero concluir este apartado reiterando que dicho concepto resulta ser polisémico, ambiguo, sugestivo, más que preciso analíticamente; su uso y definición cambia en el tiempo y el espacio, y es fruto de constantes y prolongadas tensiones teóricas, diálogos e interacciones –sin contar con el macro-contexto económico, político, geográfico que muchas veces incide en el campo del conocimiento científico- (Baldwin *et al.*, 2006; Giménez Montiel, 2005). Ahora bien, en mi posicionamiento teórico trabajo el concepto desde una postura procesual que ve en la cultura una dinámica en permanente construcción y no un conjunto de rasgos fijos e inamovibles; y simbólica, que resalta los procesos de producción, circulación y consumo de significados presentes en las prácticas y discursos de la interacción cotidiana. A partir de esta doble mirada simbólica y procesual, además, pueden abordarse otras cuestiones tales como la identidad, el poder o la ideología; para el proyecto que estoy desarrollando, me interesa explorar con mayor detalle el vínculo cultura-identidad, motivo por el cual el siguiente apartado se centrará más en esta segunda noción.

La identidad: un proceso relacional, múltiple y situado.

El concepto de identidad es, en la literatura antropológica, otro de los más problemáticos y difíciles de entender, en gran parte por los disímiles acercamientos teóricos que han tratado de abordarlo; al igual que sucede con la noción de cultura, al analizar la identidad –y a su contraparte, la alteridad- hay que tener claridad sobre el tipo de enfoque desde el cual se le quiere mirar, puesto que tal noción es una suerte de significante cuyo significado varía según el planteamiento teórico y los propósitos ético-políticos que orientan a una

investigación determinada –razón por la cual también puede verse a la manera de “vasija vacía”-.

¿Cómo entender la identidad desde un punto de vista antropológico? En primer lugar, hay que decir que tiene un carácter relacional, es decir, no existe en forma aislada sino en relación con otras dimensiones de la vida social; de ahí que no se pueda hablar de ella sin remitir al concepto de alteridad, o lo que es igual, no se puede definir la idea de un Nosotros sin contrastarla o diferenciarla de la de unos Otros² (Cardoso de Oliveira, 2007; Restrepo, 2007; Segre, 2013). Ahora bien, la identidad no se presenta en abstracto pues se asocia con variados aspectos de la vida social, y por tanto, puede ser de distintos tipos: étnica, de género, de clase, de generación, de orientación sexual, religiosa, entre otras. En consecuencia, no habría una identidad en singular sino identidades en plural, pues son múltiples y se entrecruzan constantemente, tanto en la dimensión del sujeto-individuo como en la del sujeto-colectivo (Restrepo, 2007: 26); por ejemplo, una misma persona puede ser, al mismo tiempo, indígena (identidad étnica), mujer (género), adulta (generación), protestante (religiosa) y con un alto nivel de capital económico y cultural (clase social), pudiendo acentuar -u ocultar- alguna de sus adscripciones según el contexto histórico, político, económico y social particular.

Así, las múltiples adscripciones identitarias entran en relaciones de articulación, tensión, antagonismo o contradicción, y operan simultáneamente tanto en el ámbito del individuo como en el del grupo social; una joven mujer afrodescendiente puede, dentro de su comunidad, reivindicarse como mujer (género) y como joven (generación) y conforme a ello asumir roles específicos, producir y reproducir cierto orden de discursos y actuar de determinadas maneras, diferentes a la forma en que lo haría un hombre adulto; al mismo tiempo, esta mujer hipotética puede resaltar su identidad de afrodescendiente (étnica) y campesina (clase) en un contexto de relación con la sociedad nacional o

² Tal ha sido el principal motivo de reflexión antropológica desde sus más remotos inicios, en lo que algunos han denominado “antropología implícita” (Segre, 2013), es decir, aquella que ha indagado por la mismidad y la otredad mucho antes del desarrollo de un objeto y un método científico de investigación. Para algunos, tales reflexiones dieron inicio con el historiador Herodoto y otros precursores del mundo clásico (Palerm, 2006).

internacional, ante lo cual realizará otra suerte de demandas, creará otro tipo de discursos e ideará acciones diferentes –y con todo eso, es posible que sus adscripciones de género y generación se articulen con estas últimas, o que entren en abierto antagonismo-. Por consiguiente, todas las múltiples identidades pueden combinarse de distintos modos en situaciones específicas, siendo difícil separarlas en forma tajante o radical; hacerlo implica sesgar la mirada y reducir el amplio espectro que opera en la realidad, por ejemplo, enfocando en exceso la mirada en la adscripción por género y paralelamente, minimizando otras dimensiones relevantes como la clase y la etnia.

Sin embargo, aun cuando es imposible eludir las múltiples identidades que se traslapan en un momento y lugar determinados, para propósitos analíticos es conveniente hacer un ejercicio de abstracción en el cual se delimite con precisión las diferentes adscripciones que operan, para después observar cómo se entrecruzan. Por ejemplo, para el proyecto que estoy planteando, me interesa enfatizar en la identidad étnica (o etnicidad), ya que quiero observar cómo esta se construye (si es que se construye) a partir de una práctica económica concreta como lo es la pesca artesanal; esto no implica borrar del análisis los otros tipos de identificaciones que se generan -pues ciertamente están presentes-, sino resaltar uno en particular que ha sido significativo en la historia de la región, y que bien puede operar en el ámbito de la pesca –cosa que se podrá corroborar, refutar o replantear con las observaciones de campo-. De esta forma, si bien hay que ser conscientes del carácter plural de las identidades, analíticamente es útil precisar cuáles en concreto están operando y definir sus límites, para luego detallar la manera en que entran en relación.

Similar a la cultura, las identidades son procesuales y están históricamente situadas; no son esencias perennes ni inmutables, y siempre se están transformando –incluso aquellas que en apariencia tienen un halo de “ancestralidad” y “tradición”- (Restrepo, 2007: 26). En este punto concuerdo con Víctor Turner, para quien la realidad –y aquí yo incluiría también a las formas identitarias- constituye un flujo social que en algunos casos puede adoptar una

formas fija y regularizada, pero que no por ello deja de ser fundamentalmente un proceso: “[se trata de] un modelo de realidad social básicamente fluido e indeterminado, aunque transformable en algo más fijo mediante los procesos de regularización” (Turner, 2002: 113). En esa medida, vale la pena ver a las identidades en su cualidad procesual, así en ocasiones estas se solidifiquen, regularicen o cristalicen en ámbitos estáticos que reflejan un aura “tradicional” o “ancestral”.

Más aun, en contextos de globalización e interculturalidad cabe referir la metáfora usada por Eric Hobsbawm, para quien “la mayor parte de las identidades colectivas son más bien camisas que piel: son, en teoría por lo menos, opcionales, no ineludibles” (Hobsbawm, citado en García Canclini 2004: 36). En otras palabras, las identidades fluctúan, son móviles, se configuran y reconfiguran de acuerdo a situaciones y escenarios específicos, y no vienen dadas naturalmente ni ajustadas a ontologías esenciales; hoy por hoy, ni siquiera en las comunidades “fetiche” de los antropólogos –aquellas aisladas de la modernidad, en apariencia encerradas en sí mismas y ajenas a todo contacto con la sociedad occidental-, las identidades son estáticas: muchos actores étnicos, indígenas y afrodescendientes, transitan en distintos escenarios que van de lo local (su comunidad) a lo transnacional, y son atravesados por dinámicas que trascienden la diferencia cultural al abarcar también las experiencias de desigualdad social y desconexión (García Canclini, 2004).

En tanto son una realidad social e histórica, las identidades son discursivamente constituidas, es decir, están atravesadas por el lenguaje, de manera que no sólo establecen las condiciones de posibilidad de las percepciones y los pensamientos, sino de las experiencias y las prácticas (Restrepo, 2007: 27). Por la misma razón, ello no implica que sean sólo discurso ya que inciden en la realidad: al identificarme con las categorías de varón, mestizo, colombiano, clasemediero, etc., estoy predisponiendo una serie de percepciones sobre el mundo, y asimismo, de modos de acción en el mismo; de entrada, hay una incidencia, un efecto sobre la realidad.

Finalmente, al ser prácticas significativas, inscritas en una dimensión discursiva, las identidades son polifónicas y multiacentuales, o sea, “no son definidas de una vez y para siempre, sino que las cadenas denotativas y connotativas asociadas a una identidad específica se desprenden de prácticas significantes concretas, de las interacciones específicas entre diversos individuos donde se evidencia la multiplicidad de sus significados” (Restrepo 2007: 31). Es decir, no hay un único sentido ni una única dirección en la organización de las identidades; antes bien, connotan una diversidad de significados.

En síntesis, la noción de identidad implica tener presente su carácter relacional, múltiple, procesual, situado, fluctuante, discursivo y polifónico; si bien son muchas más cosas las que se pueden decir al respecto –máxime teniendo en cuenta la amplísima bibliografía disponible-, considero que estos elementos son suficientes a la hora de trabajar con el concepto. Por lo pronto, me interesa analizar la identidad en su componente étnico, pues como he mencionado, esta dimensión ha sido central en la historia de la Costa Chica; en efecto, la presencia de afroamericanos, mestizos, amuzgos, mixtecos y demás grupos culturalmente diferenciados da cuenta de la importancia que cobra lo étnico –y lo interétnico-, en la construcción de las identidades. Pero, ¿Qué se entiende por etnicidad? ¿Desde qué posturas se aborda?

Del esencialismo al constructivismo: claves para entender la identidad étnica

A grandes rasgos, el concepto de etnicidad se ha abordado desde dos grandes enfoques: esencialismo y constructivismo. La mirada esencialista, a su vez, puede observarse desde dos ámbitos, uno ontológico, que asume la identidad étnica como algo inmanente a la condición humana, esto es, como una manifestación de su ser biológico o de su ser cultural; así, habría un “ser-esencial-compartido” definido por una serie de rasgos característicos e inherentes –somáticos, culturales, lingüísticos o históricos-, que serían comunes a una colectividad particular (Restrepo, 2004: 29-30).

La otra postura del esencialismo, marcada con el rótulo de reduccionista, plantea que las diferencias en las prácticas culturales son expresiones de la especificidad de un grupo social dado, por lo cual una determinada práctica sería “propia” o “específica” de una colectividad, desconociéndose las relaciones interculturales con otras colectividades y simplificando el análisis de la identidad-etnicidad. Asociado a esto, supone una correspondencia necesaria entre dos o más aspectos de la vida social, por ejemplo, entre una determinada locación económica o social -como la clase-, y un orden de representaciones –la conciencia de clase o identidad de clase- (Restrepo, 2004: 30); en otras palabras, plantea un modelo de congruencia entre práctica y discurso, acción e idea, comportamiento y regla.

Frente a los enfoques esencialistas entra en juego el “giro constructivista”, que engloba una diversidad de corrientes que van desde los estudios culturales, hasta el análisis del discurso, pasando por los estudios poscoloniales³; pero pese a la variedad de perspectivas existe un consenso claro en torno a la identidad étnica: lejos de ser algo dado, es un proceso en constante construcción. En efecto, el constructivismo no supone un “ser-esencial-compartido”, sino por el contrario, un ser históricamente localizado, “producto de un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social” (Restrepo, 2004: 31); en ese sentido, no hay entidades inmanentes, naturales ni inherentes a una condición ontológica primordial (biológica o cultural), sino dinámicas situadas en contextos históricos, políticos, socioeconómicos y culturales específicos, razón por la cual las etnicidades siempre se están construyendo.

Todo constructivismo es, de entrada, anti-esencialista puesto que no plantea una necesaria correspondencia entre dos o más aspectos de la vida social; estos aspectos serían, mas bien, resultado de articulaciones específicas que no emanan de una esencia determinada, al ser éstas contingentes e históricamente

³ No es el propósito de este ensayo ahondar en cada una de las corrientes teóricas del constructivismo –lo que bien podría ser motivo de otro ejercicio académico-, sino destacar los puntos centrales que son comunes a ellas, en torno a la conceptualización de la etnicidad.

producidas y localizadas (Restrepo, 2004: 31). En ese orden de ideas, la congruencia entre representación y práctica planteada por la vertiente reduccionista del esencialismo es una posibilidad pero no una certeza: el que un hombre manifieste ciertas ideas sobre su clase social no necesariamente concuerda con las acciones que ejerce sobre ese mismo ámbito; discurso y práctica se relacionan, pero la una no determina ni se reduce a la otra.

De este modo, en el estudio de las identidades étnicas no habría cabida para un absolutismo ontológico ni para un enfoque reduccionista, si bien ha sido común el empleo de estas miradas en la literatura antropológica (García Canclini, 2004). Ha sido recurrente, por ejemplo, atribuir rasgos típicos a los grupos indígenas –sin siquiera distinguir la inmensa heterogeneidad que esconde la misma categoría de “indígena”- afirmando contundentemente que entre los miembros de una comunidad originaria las relaciones son simétricas, recíprocas e igualitarias, como si por el hecho de ser indígenas se implicara necesariamente que tales relaciones siempre sucedan así. No desconozco que la reciprocidad en efecto constituya una forma de relacionamiento vital entre determinadas comunidades, ni sugiero que los estudios etnográficos que resalten su importancia estén errados, pero en muchos casos, si bien se observan formas de reciprocidad en las relaciones comunitarias, estas coexisten con intercambios mercantiles, lógicas acumulativas y modos de producción articulados con el sistema capitalista (Castaingts, 2013), que ponen en entredicho la imagen idílica de comunidades que viven del don perpetuo, o que carecen de conflictos y tensiones internas.

Lo mismo sucede con otros rasgos que se absolutizan y se marcan como “propios” o “exclusivos” de tal o cual grupo, desconociendo la “configuración sociohistórica” de tales rasgos (García Canclini, 2004: 47), esto es, la manera en que llegaron a ser referentes de identidad para esos actores específicos. La lengua vernácula o nativa, los atuendos tradicionales, los sistemas normativos comunitarios y los saberes medicinales ancestrales, por poner algunos ejemplos, se han marcado como características “propias” o “típicas” de los grupos indígenas, y ello ha dado a entender que si un indígena habla castellano o inglés, si viste jeans y playera, si

acude a instancias jurídicas occidentales para la reclamación de derechos, y si asiste a hospitales o centros médicos, deja de ser indígena o pierde su carácter étnico, al no ajustarse a esos rasgos ontológicos esenciales (García Canclini, 2004).

Hoy día, es mucho más común ver indígenas en las ciudades, vistiendo jeans y hablando por celular, sin que ello implique que dejen de sentirse indígenas o autoadscribirse en cuanto tal; de igual modo, en muchos casos no han dejado de hablar su lengua materna, ni de acudir al sistema jurídico tradicional o de utilizar la botánica de su entorno originario, echando mano al mismo tiempo de repertorios culturales ajenos al contexto étnico-comunitario original, con lo cual muestran su carácter de seres híbridos que circulan por distintas escalas socioespaciales –local a global- y transitan entre diferentes horizontes culturales (Burke, 2010; García Canclini, 1990 y 2004). Ser conscientes de este tipo de hechos implica, además, romper con la vieja dicotomía tradicional/moderno que ha caracterizado a los estudios antropológicos sobre grupos étnicos: si una comunidad afrodescendiente deja de habitar su entorno rural y, por distintos motivos, llega a la ciudad a ejercer labores económicas distintas a las llamadas “prácticas tradicionales de producción”, ¿Deja de ser afrodescendiente al inscribirse en un ámbito “moderno” y salirse de uno “tradicional”?

Tales apreciaciones reduccionistas son el fruto de una mirada esencialista radical, que oculta el carácter híbrido de los grupos y los individuos, y la capacidad que tienen unos y otros de apropiarse de distintos referentes culturales, materiales y simbólicos. He ahí, entonces, el gran problema del esencialismo: absolutiza las diferencias y uniformiza las identidades de un modo muy tajante, desconociendo los matices y las gradaciones, las situaciones concretas en las que un proceso identitario se construye, y que como plantea Burke, implican de entrada la idea de contacto e interacción con otros agentes o grupos: la nuclear dialéctica entre Nosotros y los Otros, o en otros términos, la cuestión de la interculturalidad (Burke, 2010: 66). Pero esta absolutización étnica implica, además, un fuerte sesgo etnocéntrico, con los consiguientes efectos ético-políticos pues, a fin de cuentas

¿Con qué autoridad moral un antropólogo determina que un sujeto o un colectivo no es indígena, por el hecho de que dicho sujeto o colectivo no se ajusta a los parámetros de lo que el antropólogo considera que es o debe ser indígena? ¿No hay una carga etnocéntrica aquí por parte del científico social? ¿No vale lo que el actor étnico piensa y concibe de sí mismo? ¿No cambian sus percepciones de manera constante, a partir de la interacción con otros actores?

No se trata, reitero, de negar que las relaciones intracomunitarias de los grupos étnicos se sustenten en sistemas de parentesco, vecindad, compadrazgo y paisanaje sólidos, recíprocos y solidarios, o que su vínculo con la naturaleza, sostenido sobre bases espirituales o religiosas, sea menos depredador que en las sociedades occidentales; el punto es mostrar cómo y por qué tales aspectos se convirtieron, en un momento dado y bajo unas circunstancias sociales, culturales, económicas particulares, en referentes significativos de identidad para un grupo social específico; referentes que, si nos atenemos a los elementos mencionados antes, nunca se dan de una vez y para siempre puesto que son procesuales, situados y polivalentes, a pesar de que en ciertos momentos lleguen a cristalizarse, “encontrarse” o verse como fijos y estáticos.

Por último, cabe resaltar los aportes del antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, para quien la identidad étnica reviste, ante todo, un rasgo contrastante ya que “implica la confrontación con otra (s) identidad (es) y la (s) aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico” (2007: 61). Vemos de nuevo la cualidad relacional del concepto, que se refleja en “la afirmación del *nosotros* frente a los *otros* [y en el hecho de que] cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan [y por tanto] surge por oposición” (Cardoso de Oliveira, 2007: 55)

Pero quizá lo más interesante del planteamiento de Cardoso de Oliveira es el rol que le asigna al contacto interétnico en la generación de la identidad; para él, es esta “fricción interétnica”, signada por los conflictos manifiestos o las tensiones latentes, la que define el tipo de identidades étnicas que se configuran. No se trata

sólo de resaltar el carácter contrastante de los procesos identitarios, sino de hacer hincapié en los conflictos, antagonismos, contradicciones y fricciones a través de los que aquellos se definen y redefinen (Cardoso de Oliveira, 2007).

A mi modo de ver, este autor tuvo el gran mérito de prestar la atención suficiente a la incidencia de las relaciones interétnicas en la configuración de lo identitario, desarrollando modelos y esquemas teóricos a partir de la observación de casos concretos de interacción entre pueblos tribales de la Amazonia brasilera. El énfasis en la noción de interetnicidad nos permite llegar a la de interculturalidad, misma que puede ser útil en el contexto de investigación de la Costa Chica.

Interculturalidad e interetnicidad: precisiones teóricas y metodológicas.

La noción de interculturalidad hace referencia a aquellas relaciones entre agentes sociales que se perciben o son percibidos como culturalmente diferentes, y pueden oscilar entre la colaboración, el conflicto o la confrontación –o las tres al tiempo-; en su sentido amplio, abarca relaciones sociales que van más allá de referentes étnicos, raciales o nacionales -que es la manera en que ha sido conceptualizado históricamente en la disciplina antropológica-, y por tanto pueden analizarse a partir de todos aquellos elementos sobre los cuales se construyen las diferencias: género, generación, etnia, ideología política, orientación sexual, clase, religiosidad, territorio, ocupación, posición social, entre otros (Mato, 2009: 29-32).

En los contextos de interculturalidad, operan procesos de traducción cultural, en los cuales los diferentes grupos e individuos realizan un esfuerzo por apropiarse de, -o por lo menos, por entender- conceptos, ideas, valores y significados que les son ajenos (Burke, 2010: 105-109); en estos procesos, los agentes buscan comprender a los “Otros” desde sus propios términos y de acuerdo con sus marcos culturales de referencia. Por supuesto, como sucede en toda traducción, hay problemas irresolubles: el hecho de que no sea posible traducir todos los elementos de una cultura a otra, o que haya conceptos intraducibles y equivalencias que no dan cuenta de toda la densidad de un término dado, limitan en cierto grado el proceso de comunicación (Burke, 2010: 109).

Por otro lado, mirar la interculturalidad implica ser, metodológicamente hablando, capaz de percibir cómo se construyen las diferencias culturales y, al mismo tiempo, analizar las formas en que se entretajan las relaciones sociales entre quienes se perciben diferentes. Pienso que el antropólogo, en este caso, también actúa como un traductor que busca, en primer lugar, entender lógicas culturales específicas (ya sean de corte étnico, de género, clase social, etc.), y en segundo lugar, ponerlas en un lenguaje común: el antropológico/etnográfico. El reto es idear tácticas y estrategias metodológicas que permitan lograr el ejercicio de traducir, pero evitando al mínimo la pérdida de referentes culturales que se desvanecen en todo proceso de traducción.

Al trasponer estas anotaciones teóricas al proyecto investigativo con pescadores artesanales de la Costa Chica, me encuentro con que la interculturalidad puede observarse desde distintas aristas: inter-generacional, si por ejemplo, miro las relaciones entre pescadores jóvenes y pescadores adultos; inter-género, si observo el rol que juegan hombres y mujeres dentro de este proceso; inter-ocupacional, si me enfoco en quienes extraen el recurso, quienes lo distribuyen y quienes lo comercian, evidenciando los modos en que se vinculan entre sí; o inter-clase, si tomo como unidad de observación el papel diferenciado que juegan en esta dinámica económica los distintos sectores sociales que habitan la Costa Chica.

Sin embargo, he decidido adoptar la perspectiva interétnica, no sólo porque considero que esta dimensión de análisis aún no ha perdido su vigencia, sino porque, como ya he mencionado a lo largo de este escrito, el entramado interétnico ha constituido un referente nodal en la actual configuración sociocultural del territorio. Aunque los procesos de globalización y convergencia digital han abierto nuevos campos para el estudio de la interculturalidad (García Canclini, 2009; Mato, 2009), pienso que el debate interétnico sigue siendo clave en una época en la que se observan, con mucha frecuencia, movimientos indígenas o afroamericanos cuyas demandas giran en torno a las reivindicaciones étnicas (García Canclini, 2004; Álvarez *et al.*, 1998).

Para efectos de explicitación de la interetnicidad, acudiré a los planteamientos de Cardoso de Oliveira que aunque remiten a trabajos investigativos entre las décadas de 1960 y 1970, pueden seguir siendo útiles para el análisis de las relaciones interétnicas. Este autor desarrolla modelos o matrices que toman como punto de partida a los grupos indígenas o “tribales”, por un lado, y a la sociedad blanca o “nacional”, por el otro, considerando dos tipos de variables: la simetría o la asimetría de esas relaciones, tanto entre pueblos indígenas, como entre éstos y los “blancos” (Cardoso de Oliveira, 2007: 112-113).

De este modo, su matriz establece cuatro tipos de sistemas interétnicos en Brasil: un primer sistema plantea relaciones igualitarias entre grupos indígenas o “tribales”, de manera que las unidades sociales mantienen contacto sin ningún tipo de supremacía de una sobre la otra, lo que Cardoso llama “conjunción intercultural”; así lo ejemplifica este autor en algunas regiones como la del alto río Xingu, Estado de Mato Grosso, en donde habitan distintas tribus en un estado de relativa integración –pero manteniendo su diferencia étnica- y sin jerarquías duraderas o sistemáticas. En un segundo sistema, las relaciones intertribales son asimétricas, ya que hay jerarquías y estatus diferenciales entre los pueblos indígenas, lo cual produce una suerte de “estratificación tribal” a raíz de los procesos de contacto y asimilación entre sociedades indígenas; esto engendra fenómenos como la “tukanización” lingüística de los tariana, o la absorción de los makú por los betóya, en la región del “Río Negro” (Cardoso de Oliveira, 2007: 114-115).

Un tercer sistema interétnico engloba la relación entre grupos tribales y segmentos regionales de la sociedad nacional (que podríamos llamar “blanca” o “mestiza”), relación que es de carácter asimétrico y conflictivo, siendo modelada por una estructura de sujeción-dominación en la cual los dominados son los pueblos indígenas; a este sistema corresponde lo que el autor denomina “fricción interétnica”, con lo cual resalta el antagonismo entre indígenas y blancos, cuyas relaciones se presentan en un permanente equilibrio inestable, siendo el conflicto –latente o manifiesto- el factor dinámico de tal sistema. Por último, habría un

cuarto sistema, en el cual la relación entre tribus y sociedad blanca es simétrica e igualitaria, sin jerarquías o distinciones de etnia o clase; tal sistema no lo observó este autor en Brasil, y es casi seguro que no exista en ninguna parte del globo, razón por la cual se postula como una posibilidad lógica, más no como una realidad observable (Cardoso de Oliveira, 2007: 113-118).

La matriz teórica desarrollada por Cardoso de Oliveira –que he simplificado en forma excesiva- puede ser de gran utilidad para el proyecto en curso, en la medida en que tiene en cuenta a las diferentes características que adoptan las relaciones interétnicas; como se pudo ver, éstas pueden ser simétricas o asimétricas, o considerar el vínculo indígena-indígena o indígena-blanco. En el caso que me ocupa, es esencial ser consciente de los vínculos afromexicano-afromexicano, afromexicano-indígena y afromexicano-mestizo, pues es en las relaciones simétricas y asimétricas que se encuentran en estas interacciones –y que propongo observar en la práctica específica de la pesca- donde creo que se modela y perfila una “identidad afromexicana”.

Ahora bien, una de las ventajas de adoptar el enfoque de la interculturalidad y la interetnicidad, es que nos evita caer en un fundamentalismo cultural que justifique “la segregación del otro en función de las diferencias culturales” (Grimson, 2009: 51), como si existieran “culturas puras” entre las cuales no debe haber contacto. Al igual que el racismo, el fundamentalismo cultural obedece a una estructura conceptual y a acciones que distinguen y jerarquizan a los seres y grupos humanos a partir de condiciones supuestamente inherentes, esenciales y naturales; empero, mientras que el racismo establece relaciones de superioridad e inferioridad a partir de la noción de raza, el fundamentalismo refuerza separaciones a partir de la noción de cultura (Grimson, 2009: 51-53).

Para el racismo, hay razas superiores e inferiores en función de cualidades físicas y morales innatas, y por lo mismo, se justifica el sometimiento de aquellas razas que son consideradas inferiores; en cambio, para el fundamentalismo hay culturas esenciales, puras, que no pueden entenderse entre sí y por eso, se justifica su separación tajante. Así, el fundamentalismo cultural supone una humanidad

dividida en culturas homogéneas e inconmensurables, portadoras de un territorio y una moral inmutables e invariables, y que además, son etnocéntricas por naturaleza, lo que les impide lograr una comunicación mutua (Grimson, 2009).

Esta aparente exaltación de la diversidad cultural -que pretende el aislamiento y la segregación de agentes y grupos percibidos como culturalmente diferentes-, muchas veces tiene eco en los análisis antropológicos; esto ocurre cuando los antropólogos esencializan ciertos aspectos culturales y los asocian a un grupo particular, desconociendo los procesos de contacto con otros grupos; en consecuencia, caen en el fundamentalismo de querer determinar lo que es “propio” en una cultura, de lo que es “propio” en otra.

Lo que quiero evitar en mi proyecto investigativo es justamente un enfoque que separe a los afromexicanos de los mestizos, y a éstos de los indígenas, viéndolos como si fueran grupos ajenos, aislados y encerrados en sí mismos, sin ningún tipo de intercomunicación o diálogo; esta forma de fundamentalismo aplicada al ejercicio académico podría llevarme a ocultar un hecho innegable en la región de la Costa Chica: a saber, la extensa historia de intercambios, relacionamientos y antagonismos que han configurado –y aun configuran- el panorama sociocultural en la región de la Costa Chica (Aguirre Beltrán, 1995; Castillo, 2003; Flanet, 1977; Hoffmann, 2007; Lara, 2003; Solís, 2009; Vaughn, 2004).

Pero en una región signada por los constantes procesos de hibridación, mezcla e intercambio cultural, ¿Cómo saber a ciencia cierta quién es afromexicano, quién es indígena y quién es mestizo? ¿Hasta qué punto es posible comprender los límites étnicos que establecen los grupos en cuestión? Por otra parte, y teniendo en cuenta un imaginario de nación que aparentemente ha diluido casi cualquier tipo de diferencia étnico-cultural bajo la figura del “mestizo” –visto en tanto que sujeto hibridado entre indígena y blanco, aquella “Raza Cósmica” que planteó José Vasconcelos (Vinson y Vaughn, 2004)-, ¿De qué manera entender la “identidad afromexicana”, aquella “Tercera Raíz” históricamente desconocida en los discursos sobre la construcción de la nación? ¿Es posible conceptualizarla en términos étnicos cuando la ideología del mestizaje ha anulado cualquier otro tipo

de alteridad étnica en el panorama nacional? Tales preguntas son relevantes, puesto que buena parte del debate académico actual sobre los afrodescendientes en México gira en torno a la manera de entender su identidad; esto no sólo remite a la perspectiva desde las cuales los científicos sociales los han visto, sino también a los modos en que los mismos afrodescendientes se definen a sí mismos, a partir de la interacción cotidiana con los “otros” que perciben diferentes (es decir, indígenas y los mestizos).

Es en este punto donde resultan claves los planteamientos antes anotados sobre cultura, identidad étnica e interetnicidad. El reto está, pues, en no caer en un fundamentalismo cultural o un absolutismo ontológico que nublen el trabajo empírico e impidan analizar los referentes a través de los cuales los afromexicanos construyen su identidad.

¿Negros, afromestizos o afromexicanos?: Nociones en torno a la “identidad afrodescendiente” en México.

¿Cómo entender la identidad afromexicana en el particular contexto de la Costa Chica? Hay que empezar por el hecho de que lo afromexicano, como categoría identitaria, no surge desde los sujetos que son definidos con ese término; es decir, tal vocablo no es el modo con el que se autodesignan, o por lo menos no lo fue hasta la década de 1990, a raíz de la creciente presencia de académicos, activistas y religiosos que introdujeron el concepto e impulsaron la movilización política (Vaughn, 2004). Desde ese entonces, el término viene siendo utilizado y apropiado por los actores locales con fines reivindicativos, haciendo reclamos al Estado y a la sociedad por el olvido de su pasado, por la invisibilidad de su raíz étnico-cultural y por el desconocimiento de sus aportes en la construcción de la nación, todo ello asociado al racismo y la discriminación que sufren en el presente.

A pesar de lo anterior, la palabra “afromexicano” suele ser usada sólo por profesores, intelectuales y líderes de la región, pero no por el común de la población, que se ha definido –y ha sido definida por los otros con quienes comparten región- en otros términos, y generalmente sin el matiz político y

reivindicativo de los activistas y movimientos sociales. ¿Cómo se han denominado los afromexicanos a sí mismos? ¿Cómo les han denominado los otros –amuzgos, mixtecos, mestizos- con quienes interactúan en su cotidianidad? Exploremos algunas categorías.

Quizá uno de los términos más empleados es el de “negro”, que se basa sobre las diferencias pigmento- raciales y se encuentra ligado al fenotipo de las personas; su uso conlleva una carga peyorativa y quienes son designados con él suelen asumirse en una posición de inferioridad respecto al “blanco” o “mestizo”, lo cual es el legado del sistema clasificatorio colonial y de las relaciones de dominación- subordinación que engendró –y que algunos han dado en llamar “colonialidad del poder” (Quijano, 2000; Walsh, 2008)-. “Negros sólo los burros”, le decían a Aguirre Beltrán los habitantes de Cuajinicuilapa, en la Costa Chica de Guerrero, cuando algún “blanco” o fuereño los llamaba de esta manera (1995: 69); tal frase, tan directa y contundente, reflejaba el desdén de los pobladores locales por esta categoría, cuyo significado les implicaba una connotación despectiva y racista.

Al parecer, no mucho ha cambiado en tiempos recientes si observamos las experiencias de jóvenes antropólogos que, en sus tesis de licenciatura, señalan la reticencia de la población afromexicana a designarse con la palabra “negro” cuando les expresan cosas como: “Nosotros no somos negros; negros los de Chacahua o los de Maldonado, allá usted sí va a encontrar negros” (Meza, 2003). De esta forma, y pese a tener rasgos fenotípicos marcados con la categoría de “negroide” –color de piel oscuro, pelo rizado, nariz ancha, labios prominentes, etc. (Aguirre Beltrán, 1995: 72-73)-, eluden una categorización racial que históricamente ha sido utilizada para discriminarlos.

Algo similar sucede con otras categorías raciales, por ejemplo, la de “negritos”, cuyo tono paternalista y en apariencia “cariñoso” no esconde su carga peyorativa y discriminadora. También están las denominaciones de “blanquitos” y “cuculustes”, usadas de igual manera en la interacción cotidiana con los indios y mestizos; mientras la primera implica la idea de un fenotipo más cercano al “blanco” o de un prestigio en la escala social que lo asemeje al nivel de éste –ya que lo “blanco” se

asocia con lo “rico”-, la segunda refiere todo lo contrario, o sea, rasgos somáticos más “negroides” o un estrato social bajo que es comúnmente asociado a la “negrada” (Aguirre Beltrán, 1995: 70-71).

Todas estas denominaciones raciales, heredadas de la “matriz colonial” (Walsh, 2008), siguen siendo las más utilizadas por indígenas y mestizos cuando se refieren a esta población (Castillo, 2003). Aunque tales categorizaciones son desdeñadas por los propios aludidos debido a su carga negativa y uso discriminatorio, muchos las siguen empleando para referirse a sí mismos, en la medida en que también son etiquetas reproducidas en la interacción con sus “otros”; a esto se refieren los autores poscoloniales cuando hablan de la “colonialidad del ser”, esto es, la interiorización de categorías con las que son nombrados los “subalternos” –en este caso, los “negros”-, y que responden a las jerarquías sociorraciales de dominación colonial, aun reproducidas en el presente (Walsh, 2008).

Sin embargo, ante los procesos reivindicatorios suscitados en las últimas dos décadas, el significado de la palabra “negro” ha adquirido una connotación positiva en varias localidades de la Costa Chica, más allá de la dimensión racial; la presencia de activistas afroamericanos, académicos nacionales y extranjeros y movimientos sociales de la “Tercera Raíz” ha contribuido en la reconversión de los sentidos sobre la noción de “negro”, “negritud” y “negrada”, por lo cual las categorías dejan de ser eludidas o evitadas y son dotadas de otras significaciones, usándose para propósitos específicos –exigir derechos cívicos o una cuota de participación en congresos locales-. Así, los significados de “lo negro” como etiqueta identitaria pueden variar según los contextos históricos, sociopolíticos y culturales, fluctuando entre matices positivos o negativos y dimensiones raciales o étnico-culturales, atravesadas a su vez por las relaciones con los “Otros”.

Con todo, la literatura etnográfica muestra que los afrodescendientes de la Costa Chica prefieren denominarse de otras formas, con las cuales se identifican más. Así, hay quienes se autodesignan como “morenos”, término que aunque también se cimienta en criterios raciales o fenotípicos, tiene una carga menos peyorativa

que la de “negro”, o por lo menos así es percibida por los mismos actores locales; de ahí que algunas monografías etnográficas sobre la Costa Chica lleven por título la palabra “morenos” o “pueblos morenos” cuando se refieren a este tipo de población⁴. Entretanto, otros prefieren llamarse “criollos”, resaltando su carácter de fundadores o nativos de un pueblo y exaltando un profundo arraigo hacia un lugar específico (Hoffmann, 2007); esta identidad “criolla”, más asociada a criterios espaciales que raciales, surge en oposición a la categoría de “colono” o “fratero”, la cual designa a población mestiza percibida como forastera o ajena a la comunidad local⁵.

Ahora bien, ¿Qué categorías han empleado los antropólogos e historiadores cuando trabajan con población afroamericana? Tal vez el concepto más común en la literatura académica sea el de “afromestizo”, que surge a mediados del siglo pasado en el marco de un discurso nacionalista que destacaba al mestizaje como el referente central de la identidad mexicana. Al hablar de los “afromestizos” de la Costa Chica, Aguirre Beltrán buscaba un posible legado africano manifiesto en ciertos aspectos –por ejemplo, la arquitectura de las casas, los ritmos y aires musicales o determinados patrones de crianza (Aguirre Beltrán, 1995)-; pero al mismo tiempo, quería enfatizar en la cualidad mestiza de esta población, pues para él los negros se habrían asimilado o integrado a la sociedad nacional al adquirir ciertos rasgos -la lengua castellana, el vestido, la religiosidad católica, entre otros-:

“Desde un principio el negro se mezcló con el quahuiteca dando origen a una población mestiza cuyos productos finales forman hoy el grupo mayoritario de los habitantes del municipio [de Cuajinicuilapa]. Es indudable también que en la hibridación el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro, es decir, un afro-mestizo” (Aguirre Beltrán, 1958: 65)

⁴ Un ejemplo es el trabajo de Iris Meza Bernal (2003), intitulado “*Nosotros somos morenos*”. *Etnografía de un pueblo de la costa chica guerrerense: Playa Ventura*.

⁵ Hoffmann explicita este concepto con mayor detalle en su estudio en la localidad de El Pitahayo, perteneciente al pueblo de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero. Allí muestra el surgimiento de esta identidad de “criollo” en oposición a la de “colono” o “fratero”, y muestra cómo operan otros criterios de identidad/alteridad que van más allá de la cuestión racial, si bien no deja de estar presente.

La orientación teórica dentro de la cual se inscribe esta noción corresponde a un discurso de asimilación o integración que, al pretender fundir a estos grupos en la categoría de “mestizo”, desconocía sus procesos históricos, culturales e identitarios particulares (Vaughn, 2004). Además, como bien plantea Jesús Machuca,

“la exégesis del mestizaje desempeñó la función de eclipsar u omitir la existencia de la población de origen africano y el papel que había desempeñado en el proceso de formación de la nación, tan importante para el restablecimiento económico y demográfico durante el virreinato, así como en la integración cultural de diversas regiones, especialmente en el centro y sur del país” (Machuca, 2008: 181).

De esta manera, era raro encontrar en los estudios antropológicos de la época una orientación que indagara explícitamente por los procesos de construcción de las identidades afrodescendientes, sin aludir a una ideología de mestizaje tendiente a uniformizar la diversidad y fundirla en un “sujeto nacional mestizo”. Al día de hoy, buena parte de los trabajos etnográficos utilizan la noción de afromestizo⁶, y aunque no siguen el programa asimilacionista de Aguirre Beltrán, no parecen hacer una reflexión explícita sobre el sentido y la finalidad del concepto, ni problematiza si dicha noción es apropiada e interiorizada por los actores nombrados con ella, o si estos manejan otras categorías de identidad étnica. Tampoco explican el por qué o para qué del término, es decir, los propósitos teóricos que persiguen cuando hablan de “afromestizos”.

En ese sentido, algunos académicos han empleado las nociones de “afrodescendencia” o “africano-americano”, poniendo el acento en los procesos de creación cultural (Good y Velásquez, 2012) y no tanto en la búsqueda de una esencia africana que perdura en el tiempo y permanece oculta detrás de la

⁶ Basta con ver los títulos de trabajos clásicos como los de Gabriel Moedano (*El estudio de las tradiciones orales y musicales de los afromestizos de México*, 1980; *El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero*, 1988), o Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (*Corrido y violencia: entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, 1988); pero asimismo, estudios más recientes como los de Odille Hoffmann (*Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado*, 2006) o Alberto Espitia Vásquez (*Organización socio-territorial de un grupo de Pescadores afromestizos en la Costa Chica*, 2011).

hibridación biológica y cultural del afro-mestizo; la finalidad de estas nociones tampoco es sobre-enfatizar los criterios raciales o las ideologías mestizófilas –que sin embargo siguen siendo importantes en el análisis-, sino acentuar las dinámicas de adaptación cultural, apropiación y reapropiación simbólica de los descendientes de africanos en las Américas, en un contexto general determinado por el ejercicio de poder económico, político y militar europeo (Good y Velásquez, 2012: 22-23).

En ese orden de ideas, la cultura es vista en su cualidad dinámica, procesual, semiótica, en un modo similar a como había planteado al principio de este ensayo; por tanto, lo relevante es analizar los procesos de creación y remodelación cultural (Good y Velásquez, 2012: 32), es decir, las formas en que los afrodescendientes apropian, recrean, producen y reproducen símbolos con los cuales construyen una identidad étnica particular, no exenta de transformaciones y reconfiguraciones. La idea no es hallar un componente simbólico “propiaamente negro” o “propiaamente mestizo”, entre otras cosas, porque “no existe expresión cultural que de alguna manera no sea mestiza o híbrida” (Abril, 2011: 6); además, como plantea José Jorge de Carvalho:

“los símbolos afro circulan a través de instituciones socioculturales de horizontes históricos y políticos muy diversos, las cuales se manifiestan simultáneamente, y de un modo que se tornan prácticamente inconmensurables entre sí, rompiendo la dicotomía occidental de tradición y modernidad, mundo premoderno contra mundo moderno”. (Carvalho, 2005: 99).

De este modo, si bien se reconoce un pasado u origen africano –de ahí el sentido del término “afrodescendencia”-, la clave es observar los múltiples procesos de construcción cultural y apropiación simbólica que se vienen desarrollando en casos concretos. Así, se habla de los “afrodescendientes en México” o los “afromexicanos”, para visibilizar procesos culturales e históricos particulares, que aunque diferentes a los de la sociedad nacional, han formado parte importante en la construcción de la misma (Vinson y Vaughn, 2004). Por otra parte, hay que entender el concepto como un fenómeno singular no equiparable a los casos de Colombia, Brasil, Cuba u otros países americanos; en primer lugar, porque en

México la pervivencia del fenotipo no es tan evidente como sí lo puede ser en los países mencionados, y ya hemos visto que la dimensión racial ha sido nodal en la construcción de las identidades afroamericanas. En segundo lugar, el proceso del mestizaje ha sido una experiencia mucho más generalizada e intensa en México que en esos países, al punto de penetrar en las prácticas y discursos de la cotidianidad y subsumir todas las alteridades (europeas, negras, indias, asiáticas) bajo la categoría de “mestizo”. Por último, no han sido muy fuertes los procesos de reivindicación étnica comparados con los casos afrocolombiano o afrobrasileño, y ello explica que las “identidades afromexicanas” se muestran tan difusas (Iturralde, 2013).

Por eso, dado que son diversas las maneras de ser y construir afrodescendencia, el concepto debe emplearse en plural (Iturralde, 2013) y atendiendo a escalas específicas, que pueden ir de la nacional a la regional y local. Así, he afirmado que no es igual la experiencia de la afrodescendencia en Colombia que en México, pero aun dentro de este último, no es lo mismo quienes viven en la Costa Chica a quienes viven en Veracruz, pues las dinámicas han sido diferentes. Por otro lado, al pensar la afrodescendencia en plural, no sólo se busca eludir una mirada esencialista que simplifique el análisis antropológico, sino también lograr precisión etnográfica sin caer en el relativismo que asevera que cada expresión cultural es inconmensurable y por ello sólo entendible en sus propios términos –lo cual, de tajo, niega cualquier intento de comprensión etnográfica- (Iturralde, 2013).

Conclusiones.

¿Por qué la pesca artesanal es una práctica cultural significativa para los afromexicanos de la Costa Chica? ¿De qué manera constituiría un referente de identidad étnica para los afromexicanos, en un contexto general de interetnicidad atravesado por las relaciones con mestizos, blancos e indígenas? Para construir un marco de referencia analítica que permita dar respuesta a esos interrogantes (que a la postre son las preguntas de mi protocolo de investigación), quise realizar un ejercicio de precisión conceptual en torno a las nociones de cultura, identidad e interculturalidad (interetnicidad), para después abordar las formas en que se ha

observado la “identidad afromexicana”, tanto desde el punto de vista de los actores locales (incluyendo a quienes son designados con tal categoría y a sus “Otros” cotidianos: los indígenas, mestizos y blancos), como de los académicos externos a esa realidad.

A lo largo del escrito no hice mayor mención a la actividad de la pesca como tal, y parte de esa ausencia se debe a la casi nula información etnográfica sobre las dinámicas económicas y los significados simbólicos que reviste esta práctica para los pobladores de la Costa Chica; en la literatura académica se señala la relativa importancia que tiene en la economía regional y en el sustento diario de los afromexicanos que subsisten de ella (Villerías y Sánchez, 2010), pero no se ahonda en una perspectiva antropológica que desentrañe sus usos culturales y los significados que adquiere para estos grupos poblacionales. Siendo una práctica tan cotidiana, generalizada en todas las localidades afromexicanas asentadas sobre la línea de costa, ¿Por qué no se han explorado sus dimensiones culturales?

Quizá la respuesta se encuentre en el hecho de que, en el campo de los estudios afromexicanos –y en general, en gran parte de la literatura antropológica-, las dimensiones culturales e identitarias sólo suelen analizarse en aquellos aspectos que son más “dados” a contener información simbólica: las fiestas patronales, los ritos de paso, las creencias religiosas, los mitos o tradiciones orales, la música, las danzas y los aspectos ideológicos; infortunadamente, no sucede lo mismo con prácticas cotidianas como la pesca o la agricultura, que desde esa lógica carecerían de significados que impliquen posibles referentes de identidad. De ahí mi interés en entender la identidad afromexicana desde los usos y significados de la pesca artesanal –viéndola como un posible referente entre muchos-, y pretender un análisis que contribuya a llenar el vacío etnográfico existente.

Referentes citados.

Abril, Gonzalo. 2011 [2003]. “Intervención en Mesa Redonda World Music, ¿El folklore de la globalización?”. En: *Revista Transcultural de Música* 7. Versión en

línea: <http://www.sibetrans.com/trans/a214/world-music-el-folklore-de-la-globalizacion>. Consultado el 30/11/2012.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1995 [1958]. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica.

Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar. 1998. "The Cultural and the Political in Latin America Social Movements". Pp. 1-29. En: *Cultures of politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press

Baldwin, John R., Faulkner, Sandra L. y Hecht, Michael L. 2006. "A Moving Target: The Illusive Definition of Culture". En: John R. Baldwin, Sandra L. Faulkner, Michael L. Hecht y Sheryl L. Lindsley (eds.), *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*. Pp. 3-26. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Burke, Peter. 2010. *Hibridismo cultural*. España: Akal.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS; UAM-Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Carvalho, José Jorge. 2005. "Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable". En Néstor García Canclini (Coord.) *Culturas de Iberoamérica. Diagnóstico y propuestas para su desarrollo*. Pp. 97-132. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos (OEI); Santillana.

Castaingts, Juan. 2013. "La articulación de modos de producción". En *Apuntes para el curso antropología de los sistemas económicos*. Sin publicar.

Castillo Gómez, Amaranta Arcadia. 2003. "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña". En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XLVI. Núms 188-189. Mayo-diciembre, 267-290

Faulkner, Sandra L., Baldwin, John R., Lindsley, Sheryl L. y Hecht, Michael L. 2006. "Layers of Meaning: An Analysis of Definitions of Culture". En: John R.

Baldwin, Sandra L. Faulkner, Michael L. Hecht y Sheryl L. Lindsley (eds.), *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*. Pp. 27-52. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Flanet, Veronique. 1977. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor. 2005. "La cultura extraviada en sus definiciones" y "Diferentes, desiguales y desconectados". En: *Diferentes, desiguales y desconectados*. Pp. 29-82. México: Gedisa.

García Canclini, Néstor. 2009. "Los campos culturales en la era de la convergencia tecnológica". En: Miguel Ángel Aguilar, Eduardo Nivón, María Ana Portal, Rosalía Winocur (Coords.) *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Pp. 277-286. México: Anthropos; UAM-Iztapalapa.

Geertz, Clifford. 2003 [1973]. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de las culturas" y "La religión como sistema cultural". En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez Montiel, Gilberto. 2005. "La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común". En: *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. I. México: CONACULTA.

Grimson, Alejandro. 2009. "Fundamentalismo cultural". En Miguel Ángel Aguilar, Eduardo Nivón, María Ana Portal, Rosalía Winocur (Coords.) *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Pp. 51-66. México: Anthropos; UAM-Iztapalapa.

Good, Catharine y Velásquez, María Elisa. 2012. "Prólogo". En Sidney W. Mintz y Richard Price *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva*

antropológica. Pp.19-33. México: CIESAS; UAM-Iztapalapa; Universidad Iberoamericana.

Hoffmann, Odile. 2007. "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica". En Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (coords.) *Retos de la diferencia, los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. Pp. 363-397. México: CEMCA, CIESAS, IRD, ICANH.

Iturralde, Gabriela. 2013. "Negros, morenos, afroamericanos... 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*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Lara Millán, Gloria. 2003. *Raíces de color, afro mexicanos en la construcción ciudadana, Costa Chica Oaxaqueña*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, México: UAM-X.

Lewis, Laura. 2001. "Of Ships and Saints: History, Memory, and Place in the Making of *Moreno* Mexican Identity". En: *Cultural Anthropology* 16 (1), 62-82.

Machuca, Jesús. 2008. "Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca". En Alicia Castellanos (Coord.) *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. Pp. 177-197. México: UAM-Iztapalapa.

Mato, Daniel. 2009. "Contextos, conceptualizaciones y usos de la idea de interculturalidad". En Miguel Ángel Aguilar, Eduardo Nivón, María Ana Portal, Rosalía Winocur (Coords.) *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Pp. 28-50. México: Anthropos; UAM-Iztapalapa.

Meza Bernal, Iris. 2003. "*Nosotros somos morenos*": *Etnografía de un pueblo de la costa chica guerrerense: Playa Ventura*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Palerm, Ángel. 2006. "Precursores del mundo clásico". En *Historia de la etnología. Vol. I Los precursores*. México: Editorial Universidad Iberoamericana; ITESO; CIESAS.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Pp. 201-246. Buenos Aires: CLACSO

Restrepo, Eduardo. 2004. "Cartografiando los estudios de la etnicidad". En *Teorías de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Pp. 15-33. Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo. 2007. "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio". En *Jangwa Pana*. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena. (5): 24-35.

Segre, Enzo. 2013. *Notas de clase del curso "Historia de la Teoría Antropológica I"*. UAM-I. Trimestre I-13.

Solís Téllez, Judith. 2009. *La construcción imaginaria de la identidad afroamericana. La interpretación de una cultura a través de sus diversos textos. El caso de San Nicolás Tolentino, Municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México: UAM-Iztapalapa.

Turner, Víctor W. 2002. "Antropología del performance" En *Antropología del ritual*. Ingrid Geist (comp.) Pp. 101-141. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.

Tylor, Edward. 1993 [1871]. "La cultura primitiva". En Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.) *Antropología: lecturas*. Pp. 64-78. Madrid; Bogotá: McGraw-Hill.

Vaughn, Bobby. 2004. "Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica". En Ben Vinson y Bobby Vaughn *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Pp. 75-97. México: Fondo de Cultura Económica.

Villeras Salinas, Salvador y Sánchez Crispín, Álvaro. 2010. "Perspectiva territorial de la pesca en la Costa Chica de Guerrero". En *Investigaciones Geográficas*, núm. 71, abril, Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal, México: 43-56.

Vinson, Ben y Vaughn, Bobby. 2004. *Afroméxico: El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: Fondo de Cultura Económica.

Walsh, Catherine. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*. 9, 131-152.



Casa abierta al tiempo
 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA
 DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
 POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO
 PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA
 ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA**

DÍA	MES	AÑO
09	07	2013

ALUMNA: CASTILLO FIGUEROA ALDRY GIOVANNY

MATRICULA: 2123800084 TRIMESTRE 13-P

DIRECTOR: DR. NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

CULTURA, IDENTIDAD E INTERETNICIDAD: APROXIMACIÓN CONCEPTUAL A LAS DINÁMICAS DE LA PESCA ARTESANAL ENTRE LOS AFROMEXICANOS DE LA COSTA CHICA.

OBTENIENDO LA CALIFICACIÓN DE:

APROBAR (X)

NO APROBAR ()



DIRECTOR DEL ENSAYO

[Signature]

DR. NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

COORDINADOR DEL POSGRADO

[Signature]

DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ