

LA MOVILIZACIÓN ETNOPOLÍTICA AFRODESCENDIENTE EN MÉXICO Y EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Citlali Quecha Reyna

Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas
Circuito Exterior, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México D. F.
quechary@unam.mx

RECIBIDO: septiembre de 2012; ACEPTADO: agosto de 2013

Resumen: La construcción del modelo de estado-nación mexicano, fundamentado en las alteridades indígenas y el sector mestizo, únicamente retomó la figura de los antiguos esclavos africanos como parte del pasado histórico colonial, dando pie a que la dinámica social de los afrodescendientes contemporáneos fuera prácticamente desconocida. Las cosas han cambiado. Actualmente se articulan esfuerzos por lograr su visibilidad como un grupo social, sujeto de derecho, que integra el panorama de la diversidad cultural en México. Prueba de esto último son los esfuerzos que desde las instituciones de gobierno, con apoyo de la academia y organizaciones de la sociedad civil, se están realizando para dar cuenta de su existencia, tanto numérica como territorialmente, a través de levantamientos de encuestas, así como con diversas formas de movilización etnopolítica encabezadas por distintos segmentos de la población de la Costa Chica.

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la pertinencia de incluir el patrimonio cultural inmaterial en el proceso de etnogénesis por el que atraviesa esta población, en el marco de la lucha por sus derechos culturales, así como la forma en que se vincula —o no— con la población afrodescendiente asentada en otras latitudes del territorio mexicano.

Palabras clave: etnogénesis; pueblos negros; afromexicano; tradiciones.

THE AFRO-DESCENDANT ETHNOPOLITICAL MOBILIZATION IN MEXICO AND THE INMATERIAL CULTURAL HERITAGE

Abstract: In the construction of the Mexican nation-state model, based on Indian American otherness and the mestizo sector, the figure of African slaves only appears as part of the colonial historical past, so that the social dynamics of contemporary African descendants are virtually invisible. Things have changed. Currently efforts aim to articulate its visibility as a social group, and legal figure, part of the landscape of cultural diversity in Mexico. Proof of the latter are the efforts that government institutions, with support from academic and civil society organizations, are making to account for their existence, both numerically and geographically, through surveys and various forms of ethnopolitical mobilization led by different segments of the population of the Costa Chica.

The aim of this paper is to analyze on the relevance of including intangible cultural heritage in the process of ethnogenesis of this population, as part of the struggle for cultural rights and how they are linked –or not– with the black population settled in other parts of Mexico.

Keywords: ethnogenesis; black people; afromexican; traditions.

INTRODUCCIÓN

La población afrodescendiente de México en los últimos años ha enarbolado una bandera de lucha muy importante: el reconocimiento de su alteridad. Particularmente la población asentada en la región de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero ha adquirido una visibilidad notoria en este movimiento social, iniciado aproximadamente a partir de la década de 1990.

Es justamente en el contexto de esta década cuando se experimentaron fenómenos importantes en la zona. Cabe mencionar que, a la par de las reivindicaciones étnicas, la migración hacia Estados Unidos aumentó de forma significativa, dando pie a transformaciones paulatinas pero consistentes en la dinámica social de las familias afrodescendientes. En este marco de cambios sociales, la lucha por la visibilidad de la población de herencia africana en México cobró nuevas directrices, de tal forma que hoy día es posible advertir un proceso innovador en la esfera política, que coloca el debate en torno a la pluralidad de la nación en el actual estado de cosas, tanto desde la academia como desde las instancias gubernamentales y organismos de la sociedad civil.

La población de origen africano que llegó a esta zona de la actual república mexicana adoptó y resignificó los elementos culturales indígenas para generar sus propias fronteras identitarias. A lo largo de los siglos se forjaron relaciones interétnicas marcadas por las asimetrías entre indígenas, mestizos y afrodescendientes, mismas que dinamizan las relaciones sociales en los lugares de asentamiento de estos grupos sociales. Ahora bien, en el contexto de su actual lucha a favor de su visibilización, considero importante traer a la mesa de discusión el tema del patrimonio cultural inmaterial, que configura el bagaje cultural de los afrodescendientes como un elemento más que puede incluirse en la lucha por sus derechos culturales.

Para fines de este artículo, el texto se divide en tres momentos: en el primero presento un marco histórico general que permita conocer detalles puntuales sobre su llegada a lo que hoy conocemos como México y a la región de la Costa Chica en particular; en segundo lugar, abordo el tema de la reivindicación identitaria de la población afrodescendiente; en tercer lugar presento algunos datos sobre la importancia de la memoria en el reconocimiento de su patrimonio cultural in-

material como una reivindicación ciudadana y cierro el texto con un apartado de conclusiones. Cabe mencionar que los datos expuestos provienen específicamente del trabajo realizado en las comunidades de la Costa Chica de Oaxaca.

LA COSTA CHICA DE OAXACA. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y SITUACIÓN ACTUAL

La llegada de los colonizadores españoles a lo que hoy conocemos como territorio mexicano trajo consigo cambios significativos en materia demográfica.¹ La aparición de enfermedades desconocidas para la población nativa de estas tierras aumentó el índice de mortalidad. Otro factor que influyó de manera decisiva en el descenso demográfico fue la inserción de los indígenas como trabajadores en las encomiendas y los repartimientos.

Lo anterior tuvo como resultado la necesidad de incorporar mano de obra que sustituyera en las actividades económicas novohispanas las cuantiosas bajas entre los colonizados. Los seleccionados para cubrir este déficit poblacional fueron los esclavos africanos. Con la expansión colonial europea, la trata de esclavos constituyó un negocio próspero que servía como paliativo ante la insuficiencia de mano de obra en las colonias. Sin embargo, los embarques debían pasar por Europa para registrar las cargas y pagar el impuesto correspondiente. Dado el elevado costo de este tipo de transacciones, los comerciantes crearon la ruta directa de África hacia los principales puertos americanos (Martínez 2010: 28), de tal manera que los primeros africanos llegaron directamente del lejano continente.

Más adelante, otros esclavos arribaron con sus amos españoles en calidad de siervos o criados domésticos (Meza 2003). La economía colonial española fundamentada principalmente en la minería, hizo necesario una mayor importación de mano de obra, la cual provenía tanto de España como de Portugal, así como de la región caribeña. De acuerdo con los estudios historiográficos, se tiene registrado el ingreso de alrededor de 200 000 africanos a la Nueva España (Velázquez 2005: 29).

Si bien la presencia de los africanos se diversificó en los diferentes puntos geográficos del territorio novohispano, fueron cuatro las zonas donde su presencia fue más significativa: en la región del Golfo, con Veracruz como centro rector; en el norte y oeste de la ciudad de México; por Puebla hacia la costa del Pacífico (Acapulco) y, principalmente, la ciudad y el valle de México (Davidson 1981: 81). La mano de obra de origen africano se instauró en los ingenios azucareros, la ganadería, obrajes y agricultura de cacao, pero también como trabajadores urbanos en diferentes oficios, como sastres, zapateros y pintores.

¹ Siendo ésta una de las tantas modificaciones que la instauración del régimen colonial implicó.

La estructura social ibérica, fundamentada en las diferencias sociales marcadamente desiguales, legitimó la compra de seres humanos considerados inferiores por sus diferencias culturales y fenotípicas, en este caso particular los africanos. Sin embargo, desde los primeros años de la trata de esclavos fueron considerados por la jerarquía eclesiástica como súbditos con alma católica, y por tanto, buscaron los mecanismos jurídicos que permitieran cierto grado de “protección” a sus personas y formas de trabajo, con el ánimo de prevenir brotes de insurrección (Davidson 1981: 82).

Esto trajo como resultado que los esclavos tuvieran la posibilidad de comprar su libertad, de acuerdo a lo estipulado en el código denominado “Las siete partidas”,² de tal suerte que desde 1526 existía la posibilidad de adquirirla mediante un pago al amo (Naveda 1993: 91). Otra manera de garantizar la liberación de su descendencia fue a través de la procreación de hijos de varones con mujeres indígenas y de mujeres con sus amos españoles (Martínez 1993: 147), de tal manera que ya desde el siglo XVII el proceso de mestizaje se había activado de manera significativa (Cárdenas 2007: 31). Ello derivó en la creación de castas, de acuerdo con las diferencias en las “calidades”, produciéndose una nomenclatura que pretendió clasificar a las personas según el origen “biológico” de los progenitores.³

Otra forma de buscar la libertad fue a través del cimarronaje.⁴ Este hecho tuvo diferentes expresiones a lo largo de los territorios colonizados en las Américas. La Nueva España no fue la excepción, se tiene registro de una primera insurrección en 1537, aunque se reconoce al levantamiento encabezado en 1609 por Yanga en Veracruz como el más emblemático, mismo que concluyó en la conformación de San Lorenzo de los Negros (Davidson 1981; Lienhard 2008).

² “Este código se ejerció durante todo el periodo en que la esclavitud existió en la Nueva España y fue la base de las leyes relacionadas con la esclavitud que se aplicaron en las posesiones españolas. En ellas se delineaba el conjunto de obligaciones del propietario para su esclavo. Su existencia se explica como una justificación y normatividad a la inhumanidad de la esclavitud. La intención era mediar entre el ‘amo’ y el esclavo” (Naveda 1993: 89).

³ “Español con india, mestizo; mestiza con español, castizo; castizo con española, español; español con negra, mulato; mulata con español, morisco; morisco con española, chino; chino con india, salta atrás; salta atrás con mulata, lobo; lobo con china, gíbaro; gíbaro con mulata, albarazado; albarazado con negra, cambujo; cambujo con india, zambaigo; zambaigo con loba, calpa mulato; calpa mulato con cambuja, tente en el aire; tente en el aire con mulata, no te entiendo y no te entiendo con india, torna atrás” (Aguirre 1940: 175-179).

⁴ El cimarronaje fue un proceso que implicaba huir de las haciendas en grupos o individualmente. En algunos casos los esclavos incendiaban las haciendas y se daba muerte a los amos blancos. Los cimarrones se refugiaban en “palenques”, lejos de los esclavistas y en lugares agrestes. Para profundizar sobre ello, véase Naveda (1993: 90-99).

En este contexto, llegaron algunos cimarrones a la región de la Costa Chica, quienes huían de los ingenios azucareros de Atlixco, Puebla, y de las haciendas de Huatulco, Oaxaca. Desde el siglo XVI se tiene registro de la presencia de afro-descendientes en la zona de la Costa Chica, acompañando la instauración de haciendas ganaderas en calidad de capataces y vaqueros, pero también como arrieros, pescadores y trabajadores de los trapiches de caña (Aguirre 1940; Moedano 1986). El puerto de Acapulco constituyó una puerta de entrada muy importante para el arribo de africanos a la región, quienes ingresaban por la vía de Manila (Velázquez y Correa 2005: 24).

Para esta época, la presencia de población afrodescendiente en la Costa Chica era común. Los diferentes estudios sobre su llegada a estas tierras, además de ubicarlos como trabajadores o cimarrones, también nos hablan de aquellos que llegaron como desertores de las vigías marítimas de Acapulco (Motta 2007; Pavía y Pavía 2007; Campos 1999), aunque también la tradición oral de los pueblos afrodescendientes señala el “mito” de que la llegada de los primeros esclavos se dio por naufragios de barcos, como el Golden Gate (Machuca 2008: 194).

En los inicios del siglo XX, la conformación de diferentes poblados a lo largo del litoral pacífico estuvo fuertemente influenciada por la Revolución mexicana,⁵ principalmente por las luchas entre carrancistas y zapatistas:

Gente de poblados negros tuvo que salir huyendo hacia Juquila, o simplemente al monte, vagando o a salto de mata. Zapatistas morenos de La Estancia, San Nicolás, Tapextla o Cuajinicuilapa, se remontaban en un éxodo que venía a trazar una suerte de migración micro regional. Como secuela de ello, los sitios eran arrasados por la tropa carrancista, siendo quemadas casi en su totalidad las construcciones que había “en redondo” (Martínez 1993: 30).

El desarrollo de las haciendas ganaderas en la región de la Costa Chica derivó en el establecimiento de asentamientos de africanos esclavos en los espacios otrora indígenas, ello motivó la salida de estos últimos hacia la parte serrana, sentando el precedente de una relación asimétrica entre ellos. Los negros representaban para los indígenas “el brazo del dominador español para ejercer la violencia” (Campos 1999: 172), aunque este “brazo” era también un súbdito de los colonizadores.

Hoy día, la región de la Costa Chica de Oaxaca integra diversas comunidades de población afrodescendiente e indígena. A pesar de las difíciles relaciones interétnicas presentes en la región, dadas las asimetrías económicas y sociales imperantes entre mestizos o blancos, indígenas y afrodescendientes, los vínculos económicos (en algunos casos parentales) y religiosos son comunes.

⁵ Para un acercamiento profundo del papel de los negros en los diferentes periodos de la historia de México, véase Moedano (1986) y Vincent (1994).

Lo que conocemos actualmente como la región de la Costa Chica es el corredor que comprende los puertos de Acapulco y Huatulco. Los municipios en Oaxaca que cuentan con población afrodescendiente son: San Pedro Tututepec, Santiago Jamiltepec, Santa María Huazolotitlán, Pinotepa Nacional, Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, San José Estancia Grande, Santa María Cortijos, Santiago Llano Grande, Mártires de Tacubaya y San Juan Bautista lo de Soto.⁶ Sin embargo, cabe mencionar que no existen cifras oficiales que nos den cuenta de exactamente cuánta población afrodescendiente habita en la actualidad en esta zona, razón por la cual una de las banderas de lucha ha sido su registro en el censo, como veremos más adelante.

En términos generales, la población afrodescendiente asentada en la Costa Chica tiene como actividades productivas principales la agricultura, la ganadería y la pesca. El comercio es asimismo un motor económico de primer orden que permite a las familias desarrollar distintas formas de subsistencia. Podemos encontrar pequeños locales comerciales como tiendas de abarrotes, tortillerías, expendios de combustibles y artículos de pesca, así como la venta de alimentos y frutos de temporada. En algunos casos, algunas personas se dedican a la venta de pescado salado en diferentes localidades de la región mixteca; otros, más cercanos al mar, se dedican también a la venta de mariscos los fines de semana en palapas localizadas a lo largo de la franja costera.

A partir de la década de 1990, la migración hacia Estados Unidos ha cobrado un papel preponderante para la economía de la región. Si bien desde años anteriores ya se registraba la salida de pobladores afrodescendientes hacia otros puntos de la república mexicana, las migraciones internacionales no eran tan numerosas. Es en la coyuntura de la crisis económica y el azote de desastres naturales a mediados de los noventa, cuando comienzan a integrarse flujos considerables de migrantes hacia el vecino país del norte.

Ahora podemos comenzar a observar los cambios que la migración internacional ha generado en las poblaciones y su dinámica social, como por ejemplo, los casos de los jóvenes “cholos” que sí han migrado y el problema de adicciones en sus localidades (Quiroz 2009), o las implicaciones que tiene para los niños el hecho de no poder migrar con sus padres (Quecha 2011) y las modificaciones que una situación de esta naturaleza pueden significar para la vida cotidiana de las familias.

A partir de la migración a Estados Unidos, podemos observar en esta zona diversos procesos que paulatinamente modifican el entramado de relaciones sociales que dinamizan la estructura socioorganizativa de los afrodescendientes. En este contexto, es importante señalar que se presenta la gestación y consolidación

⁶ Comunicación personal con Francisco Zigga.

de un movimiento etnopolítico de gran envergadura para el debate actual en torno a las alteridades culturales. De este fenómeno social y político hablaremos a continuación.

LA MOVILIZACIÓN ETNOPOLÍTICA AFRODESCENDIENTE DE LA COSTA CHICA

El proceso de globalización económica que busca homogeneizar las economías y formas de producción y consumo ha sido el marco en el cual las reivindicaciones étnicas han cobrado una fuerza inusitada. Es a partir de la década de 1980, principalmente, cuando podemos observar con mucha más claridad la emergencia de las alteridades en el escenario político mundial. El sistema mundo se vio trastocado de forma considerable por las reivindicaciones que encabezaron esencialmente los pueblos indígenas.

Poco a poco fueron ganando espacios y reconocimiento como sujetos de derecho dentro de los estados-nación que los albergaban, aunque cabe mencionar que con grados de éxito diferentes, de acuerdo con las propias realidades de los países. México no fue la excepción: distintos autores nos hablan de la manera en que los pueblos originarios ubicados en territorio nacional constituyeron voces antes acalladas para exigir el reconocimiento a su diferencia, todo esto en aras de mejorar las condiciones de vida de pueblos caracterizados por la pobreza y la marginación.

En lo concerniente a la movilización etnopolítica de la población afrodescendiente, de acuerdo con Agustín Lao-Montes (2009), es posible identificar cuatro momentos históricos centrales que nos permiten comprender el proceso de luchas “afro” en el continente americano, mismos que datan desde el inicio mismo de la llegada de los esclavos a tierras americanas. Para este autor, dichos referentes histórico-temporales se pueden dividir principalmente de la siguiente forma:

- Un primer momento fue el que alcanzó su punto álgido con la ola de revueltas de esclavizados en el siglo XVIII, específicamente con la revolución haitiana, lo que a su vez marcó el nacimiento de la política “negra” como dominio explícito de identidad y derechos, así como proyecto de emancipación.
- El segundo periodo se enmarca entre los años 1914 y 1945; fue un momento de consolidación de los movimientos políticos, culturales e intelectuales negros en todo el Atlántico, que configuró una suerte de cosmopolitismo afro aún vigente en nuestra época. Este es el periodo del surgimiento del

panafricanismo como un movimiento transnacional de gran envergadura e influencia a pesar de todas sus diferencias y contradicciones.

- El tercer periodo comprende desde la posguerra de la Segunda Guerra Mundial hasta la ola global de movimientos antisistémicos de las décadas de 1960 y 1970. El primer momento estuvo marcado por un ciclo de luchas por la descolonización de África, Asia y el Caribe, y por el surgimiento de movimientos contra el régimen de Jim Crow en el sur de los Estados Unidos. En el segundo momento de esta era surge el Movimiento Negro de Liberación en los Estados Unidos, el cual acuñó la expresión “poder negro” que luego se tradujo en poder femenino, poder indígena, poder chicano, etcétera, inspirando así y dando un idioma político a los nuevos movimientos sociales que habían surgido.
- Por último, el cuarto momento comienza a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado y continúa hasta hoy. Tres episodios han sido claves en esta etapa para las “luchas negras”: el cambio constitucional que tuvo lugar en Colombia en 1991, la campaña contra la celebración de los 500 años del mal llamado “descubrimiento de América” en 1992 y el proceso hacia la Conferencia Mundial contra el Racismo de 2001 en Durban (Lao-Montes 2009: 215-219).

Las distintas expresiones de resistencia y reivindicación de las poblaciones afrodescendientes han estado signadas por el reconocimiento de sus derechos y la lucha contra la discriminación racial. La constante “intersección entre raza y cultura” (Hooker 2010: 44) es el hecho que caracteriza las movilizaciones afro en América Latina. La diferencia fenotípica ha sido uno de los elementos ideológicos (si no el que más) ha influido en la estigmatización de esta población. Por tanto, es prácticamente imposible disociar el tema del color de piel en sus diversas movilizaciones.

Sobre el proceso de “racialidad” que vive esta población, se presentan ya algunos análisis (Quecha 2010), dado que justamente su diferencia fenotípica es el elemento que los vuelve potenciales sujetos de racismo. Sus diferencias no son sólo culturales, sino también somáticas, una situación altamente peligrosa si no se maneja con la pertinencia adecuada, dado que a pesar de que se niega el racismo, vemos que los hechos concretos nos demuestran lo contrario; Olivia Gall nos señala al respecto que:

Priva por lo tanto un acuerdo bastante generalizado entre los científicos naturalistas y sociales en el sentido de que las razas no son sino construcciones sociales. En otras palabras, al igual

que la identidad, la raza es entonces una idea. Sin embargo, nuevamente (como en el caso de la identidad), afirmar esto no es sinónimo de decir “la idea de raza es meramente una idea”; o, en otras palabras, es algo que no tiene importancia en la realidad. Por el contrario, como muchas otras ideas, resulta que la idea de “raza” tiene un enorme peso en la realidad porque las personas que creen en ella se comportan como si las razas realmente existieran; por ello, las transforman en categorías sociales dotadas de un gran poder: en realidades sociales sumamente significativas (2004: 228).

Para el caso de la población afrodescendiente, el color de piel es el tópico que adquiere tintes ideológicos de significante negativo, mismo que se ha enquistado en las sociedades latinoamericanas como resultado de procesos de muy larga data. De acuerdo con lo que señala Teun A. van Dijk:

los racismos latinoamericanos son sistemas de dominio étnico-racial cuyas raíces históricas se enclavan en el colonialismo europeo así como en su legitimación, es decir, en la conquista, la explotación y el genocidio de los pueblos indígenas amerindios y en la esclavitud de los africanos, idea incluida en el colonialismo europeo (2003: 99).

Esta situación se ha perpetuado a lo largo de los siglos, insertándose de manera importante en el imaginario de la población mayoritaria y las élites gobernantes.

El proceso de mestizaje propio de los países latinoamericanos constituyó un factor determinante para la negación de las diferencias culturales. Para el caso mexicano, podemos entender el proceso de invisibilización de la población de origen africano en el marco de nuestra construcción como estado-nación. Después del periodo revolucionario, el foco de atención estaba puesto en la población indígena del país, misma que debía pasar por un “proceso de aculturación” para formar parte de la cultura mestiza o “raza cósmica” –recordando el concepto vasconceliano. En el entendido de que los grupos étnicos eran el “problema a resolver”, poco reparo se tuvo en la población de origen africano de las costas del Pacífico; Javier Laviña (1994: 98) señala al respecto que la esclavitud en México duró menos que en otras áreas de la América continental y es, asimismo, una realidad histórica que la presencia de los afrodescendientes se fue difuminando en función de la recuperación de la población indígena y del mestizaje entre los grupos dominados.

Con el transcurrir de los años, la presencia de la población afro en México fue emergiendo, primero, a partir de las investigaciones se llevaron a cabo desde mediados del siglo XX, mismas que sentaron un precedente importante para los futuros estudios históricos y antropológicos en la materia. Sin embargo, esto no significa que la población afrodescendiente asentada en el país haya iniciado un proceso de reivindicación étnica desde ese entonces. No hubo una incidencia

directa en la zona de la Costa Chica del tercer momento de “lucha negra” del que nos habla Lao-Montes.

Es hasta la cuarta y última etapa donde se gestan las primeras expresiones etnopolíticas de los afrodescendientes de la Costa Chica. Gloria Lara nos señala que son dos momentos importantes los que caracterizan las reivindicaciones de este grupo social. Por un lado, a partir del “rescate de los aportes de África, de la ‘tercera raíz’ al patrimonio cultural regional, materializados en las danzas y la música regional que inician desde la primera mitad de la década de 1980” (2010: 314); es en este marco donde se sientan las bases de creación del Museo de las Culturas Afromestizas ubicado en la localidad de Cuajiniculapa, Guerrero, lugar donde Aguirre Beltrán desarrolló su innovador estudio etnográfico en la década de 1950. Por otro lado, la autora identifica como una segunda etapa “la politización discursiva y expresión pública a favor del reconocimiento afro en diversos foros regionales, estatales, nacionales e internacionales en lo que va del siglo XXI” (*idem*). Es este segundo momento el que ha tenido una repercusión muy importante para el debate en torno a la población afrodescendiente en el país, ya que se han conjuntado una serie de voces y actores que han acompañado solidariamente este proceso.

Las primeras organizaciones de la sociedad civil de la región se centraron en realizar actividades que incidieran de manera directa en mejoras de la calidad de vida. Por tanto, la puesta en marcha de proyectos productivos ha sido uno de los principales aspectos que tratan de revertir la desigualdad y pobreza que caracteriza a esta población. Al mismo tiempo, otras organizaciones desarrollaron actividades encaminadas a reflexionar sobre la importancia de ser reconocidos como un grupo social diferente, esto con el objetivo de ser partícipes y beneficiarios de programas sociales dirigidos en su mayoría a los pueblos indígenas.

En este marco cobró una relevancia considerable el tema de la identidad afrodescendiente de la zona, de forma que uno de los principales debates actuales se centra en la manera en que han de ser nombrados y reconocidos. Son múltiples las denominaciones que se han manejado hasta el momento: afromestizos, afrodescendientes, afromexicanos, afrooaxaqueños, indios negros, morenos y negros (Motta y Machuca 1993; Martínez 1993; Campos 1999; Lewis 2000; Meza 2003; Machuca 2008).

En el ámbito político y académico, son dos los conceptos que se utilizan con mayor frecuencia: afrodescendientes y negros. Quienes utilizan el primero 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 2009: 224).

Por otro lado, existe otro sector de académicos 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.

Considero que el uso del término “negro” debe ser analizado con mayor profundidad. Gracias a mi experiencia en distintas temporadas de campo desde el año 2004, principalmente en las localidades pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca, he podido registrar un cambio discursivo. Una primera manera de autoidentificación que noté fue la de “moreno”, con poca aceptación de la palabra “negro”; ésta había sido incluso utilizada para referir a población afrodescendiente extranjera, ya que algunos habitantes señalaban que los negros “son los gringos o los cubanos”. Aunque también se debe mencionar que algunos claramente señalaban ser parte “de la negrada”.

Sin embargo, un sector de la población, que considero conforma la *intelligentsia* afrodescendiente de la región, era insistente en dar una mayor difusión al uso de la palabra “negro” y, mejor aún, de “pueblos negros”. Con el transcurrir de los años pude observar que aquellos que meses atrás me aseguraban no ser “negros”, ahora reconocían que sí, tomando en cuenta las reflexiones que pudieron compartir en algunos talleres organizados por organizaciones civiles. Pero esto no significa que fuera una situación generalizada: todavía existía reticencia en amplios sectores para incorporar y apropiarse del concepto de “negro” para autodefinirse y, en múltiples casos, no muestran interés en asistir a los diversos talleres de reflexión y foros que se organizan en la región.

Por lo tanto, observo en la región de la Costa Chica un andar paralelo entre la *intelligentsia* y el resto de la población. Lo que se torna interesante es observar en qué momentos esos caminos paralelos pueden entrecruzarse para lograr un objetivo común, porque un aspecto en el que coinciden unos y otros es en la importancia de revertir la pobreza y marginación en las comunidades. Lo anterior constituye un tema que puede movilizar a todos, independientemente de las au-

toadscripciones. El proceso de etnogénesis, sobre todo como recurso político, ha constituido un aspecto central en la lucha por el reconocimiento de esta población.

Actualmente el Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM ha recabado información importante sobre el proceso de visibilización, lucha y reconocimiento de lo que llaman “Pueblos Negros”, sobre todo a partir del año 2007 con la puesta en marcha del Foro Afromexicanos, realizado en la localidad de Santa María Huazolotitlán. Recientemente, han llevado a cabo en la región una encuesta piloto que permite tener una aproximación numérica inicial sobre la población de origen africano en la Costa Chica. De acuerdo con los resultados obtenidos, en este trabajo se señala que la autoadscripción como “negros” es la predominante:

El sentido dado a la designación de negro no comporta ningún contenido racial para el sector de población local de la Costa Chica que participó en los talleres. Se convierte en ofensivo, y así es percibido, en un contexto agresivo y dicho enfáticamente como peyorativo. En los talleres apareció una postura social, en una coyuntura histórica concreta, que los unificaba como pertenecientes a un pueblo que vehiculizaba su demanda sumando miembros que se autorreconocían como iguales ante los demás. Sin embargo, esta autonominación, lo “negro” no gustó y hubo escozores en el “pensamiento políticamente correcto”, legalista, purista y dispuesto a controlar el lenguaje del otro, siempre con argumentos de buenas intenciones (Rodríguez 2012: 22).

De acuerdo con lo mencionado por Nemesio Rodríguez, recuperar la palabra “negro” responde a la exigencia de autodenominación que desde la década de 1980 enarbolaron los pueblos indígenas, quienes, usando la categoría colonial de indio, realizaron un ejercicio de resignificación para recuperar y reivindicar las autoadscripciones étnicas en sus propios idiomas (Rodríguez 2012: 22-23).

El debate continúa, sobre todo cuando se integra a la mesa de discusión la dispersión geográfica de la población afrodescendiente mexicana; Juan Manuel de la Serna *et al.*, nos mencionan que:

La identidad étnica de los morenos, si es que puede adjetivarse así a los descendientes de africanos, es una construcción social de carácter configurante que difiere de un lugar a otro dentro del país. Resulta evidente que los negros mexicanos no forman un grupo monolítico ni en términos de experiencia ni de identidad. Sobre ello se puede argumentar que la “negritud” no es un término adecuado a su realidad ya que para ellos, ser mexicano significa “ser blanco” (tener poder material) o “ser indígena” (tener un poder simbólico). Es por ello que es difícil conjuntar lo negro con lo mexicano, los conceptos resultan excluyentes entre sí. Y dado que los blancos rechazan la negritud se ha dado una mayor y mejor alianza con los indígenas mediante la igualación de la experiencia histórica y la conciencia social, es por ello que se identifican más y mejor como “morenos” (2012: 216).

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, de acuerdo con la reunión realizada en octubre de 2011 en Charco Redondo, Oaxaca.

El tener un registro numérico, idealmente representado en los conteos de población y censos es un punto nodal de movilización para los afrodescendientes de la Costa Chica, situación que se empata con las luchas de estas poblaciones en distintos lugares, tal y como lo señala Juliet Hooker:

A finales del siglo XIX y principios del XX, varios países de la región eliminaron de sus censos las preguntas sobre orígenes raciales y étnicos, con la intención de fomentar el apego a una identidad nacional más amplia y reducir la identificación con grupos raciales o culturales específicos. De hecho, actualmente, la reincorporación de preguntas sobre la identidad racial y étnica en los censos nacionales constituye una de las principales demandas de los movimientos indígenas y de afrodescendientes (2010: 37).

Para el caso mexicano, a pesar de las reuniones y mesas de trabajo, no se pudo incorporar una pregunta alusiva a la población de origen africano en el último censo levantado en el año 2010. Particularmente el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) en la conclusión de su estudio sobre dicho planteamiento consideró:

contraproducente y precipitado un levantamiento censal de los pueblos negros por su complejidad. Con esa aseveración se pretende justificar la omisión de una responsabilidad legal para conseguir y planificar un instrumento de medición con mecanismos y criterios que reflejen la realidad pluricultural del país (Avendaño 2011: 38).

Deberemos esperar los resultados que en la siguiente década puedan tener las acciones que se encuentran en marcha entre autoridades y representantes de las poblaciones afrodescendientes del país.

Es la región de la Costa Chica la zona en donde el debate en torno al reconocimiento de los afrodescendientes tiene mayor notoriedad. La lucha por el reconocimiento inclusive apeló a las normatividades jurídicas estatales para el caso de Oaxaca, misma que en el artículo 16, título primero de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, y en lo relativo a la población de origen africano añade: “las comunidades afromexicanas y los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedente de otro estado de la República y que residan temporal o permanentemente dentro del territorio del estado de Oaxaca podrán acogerse a esta ley” (Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca 2005: 6-7). Un cambio

muy importante en esta materia se dio recientemente, cuando en junio de 2013 la LXI Legislatura del Congreso del Estado de Oaxaca modificó el artículo 16 de la Constitución local, reconociendo al pueblo afroamericano y a sus comunidades.

Por su parte, en Guerrero no existe una ley análoga a la oaxaqueña, en donde la población afrodescendiente de esa zona pudiera ver reflejados sus intereses. Por consiguiente, el día 8 de agosto de 2011 en la ciudad de Chilpancingo se llevó a cabo un foro de análisis titulado “Los Pueblos Indígenas y Afroamericano en la Constitución”, con la finalidad de incluir sus derechos y cultura en la nueva constitución estatal.⁷ De acuerdo con esta propuesta, se reconocería como “pueblo originario” a la población afrodescendiente. Por tanto, el título cuarto, sección primera de la reforma constitucional presentada, señala a la letra lo siguiente:

Esta Constitución reconoce y protege como Pueblos Originarios del estado de Guerrero a los Pueblos Indígenas Naua, Nuu savi, Me'phaa y N'ancue N'omdaa, a las comunidades que los conforman y al pueblo afroamericano. [...] El estado de Guerrero reconoce a los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afroamericanas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica, patrimonio propio y capacidad de ejercicio. La Ley establecerá las normas para el reconocimiento legal de las comunidades indígenas y afroamericanas. [...] La conciencia de su identidad indígena o afroamericana será criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre Pueblos Indígenas y Afroamericano.⁸

Como podemos observar, en ambas constituciones se apela al uso de la palabra “afroamericano”, punto que nos hace pensar en la manera en que se están articulando los esfuerzos de los actores sociales que integran la movilización afro de la región. Ni la ley oaxaqueña ni la propuesta guerrerense retoman alguno de los conceptos más utilizados por académicos y activistas. Además, para el caso de la ley de Oaxaca, se señala que pueden acogerse a esta ley otras personas consideradas afroamericanas asentadas en el estado.

Por otra parte, notamos que no existe aún un esfuerzo político de esta envergadura en otros estados de la república mexicana, como podría ser el caso específico de Veracruz, también considerado importante en el asentamiento de población afrodescendiente. Y qué decir de otras entidades federativas, como el caso de los mascogos en Coahuila. Esto origina que la población de la Costa Chica tenga un papel protagónico en la movilización etnopolítica de los afrodescendientes de México.

⁷ Iniciativa puesta en marcha por la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado, a cargo del líder indígena Marcos Matías.

⁸ Para conocer a detalle este proceso puede consultar Secretaría de Asuntos Indígenas de Guerrero (2011: 3-9).

El reconocimiento que ellos puedan obtener en tanto grupo culturalmente diferenciado puede ser un buen fundamento que permita en el mediano plazo incluir a otras poblaciones de herencia africana que se autodefinan como tales y que busquen su visibilización y conjunción en un grupo más amplio. Pero para ello se torna pertinente reflexionar también sobre los elementos culturales que estructuran su organización social, punto que a continuación abordaremos.

LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE Y EL PATRIMONIO CULTURAL

Bueno, hay muchas historias, pero una que a mí me contaron los más viejecillos fue que por allá, más delante de Puerto Minizo, naufragó un barco, dicen que era bien grande, que quedó ahí todo quebrado y que de ahí bajaron un montón de morenos, así me dijeron que llegamos hasta acá. Y sí puede ser, porque aquí, a nosotros nos gusta la vida en el mar.

Testimonio de doña Evangelina Mariche, Collantes.

Al puerto de Minizo llegaban muchos barcos, de ahí llegaron las chilenas, que se llamaban cuecas, los primeros pobladores decían a los músicos: “toca una cueca de esas que bailan las chilenas”, y los negros bailaban esa música, tiempo después ya nomás decían “toca una chilena”, y desde entonces se bailan las chilenas en Costa Chica, se formaba el *guateque*, después el *fandango* y acababa en *rebumbio*.

Testimonio de don Leoncio Rojas, Collantes.

La llegada a un contexto cultural y geográfico completamente ajeno supuso para los primeros esclavos y personas de origen africano una transformación violenta, pero a su vez esta situación originó la necesidad de crear referentes para generar un proceso de identificación en la nueva realidad vivida.

Para aquellos que llegaron por distintas vías y razones a la región de la Costa Chica de Oaxaca, el uso y resignificación de elementos culturales indígenas configuraron paulatinamente su alteridad. Si bien el color de piel fue uno de los aspectos diferenciadores principales, el hecho de tener prácticas “distintas” a las de la población originaria ha sido central en la conformación de sus relaciones interétnicas.

Entre los principales elementos culturales destacan su tradición oral, las prácticas religiosas, la matrifocalidad para la conformación de sus lazos de parentesco, así como las diferentes expresiones dancísticas y musicales. Estos tópicos en sí mismos son componentes del patrimonio cultural inmaterial de la población afrodescendiente y comienzan a ponerse en la mesa de discusión contemporánea

sobre los derechos que les asisten. Podemos vislumbrar en este proceso una paulatina construcción de ciudadanía, hecho sin duda significativo en el marco de los cambios que pretenden llevar a cabo en materia etnopolítica afrodescendiente.

En el marco de la acción colectiva, a través del proceso de etnicización que está en marcha entre la población afrodescendiente de la Costa Chica, es necesaria la reflexión en torno a la apropiación de este bagaje cultural entendido como patrimonio propio. Este hecho trae a colación un elemento más que, aunado a dotar de un carácter positivo a sus diferencias, contribuiría a realizar alternativas para el desarrollo de esta población.

Considero que para los fines de esta reflexión, es importante aclarar que retomo la noción de “patrimonio cultural” como construcción social en el sentido propuesto por Ana Rosas Mantecón, quien menciona:

¿Qué implica entender al patrimonio como una construcción social? Fundamentalmente, reconocer las fracturas y el conflicto tanto en su proceso de definición y en las políticas de conservación, como en la relación de los habitantes de una nación con ese patrimonio. La construcción del patrimonio es una operación dinámica, enraizada en el presente, a partir de la cual se reconstruye, selecciona e interpreta el pasado. No se trata del homenaje a un pasado inmóvil, sino de la invención a posteriori de la continuidad social –en la que juega un papel central la tradición (1998: 5).

Uno de los primeros elementos que deben integrarse en la mesa de discusión es la cuestión de la memoria. Particularmente la tradición oral es un elemento central para los afrodescendientes, en tanto les brinda una noción de pertenencia, a través de la transmisión de mitos y leyendas, además de una ubicación en el tiempo que da sentido a su existencia. Los testimonios presentados como epígrafe en esta sección son sólo un par de ejemplos de la forma en que se construye la ancestralidad. Es necesario destacar aquí que la población afrodescendiente de la Costa Chica transmite a las jóvenes generaciones y a los extraños que llegamos a la región la idea de que ellos “vienen de barcos”. A partir de diversos estudios históricos sabemos que sus orígenes son diversos, y que si bien los naufragios existieron, fueron más bien extraordinarios. No obstante, este constructo social (los naufragios) es para muchos un referente de su origen.

Considero que es conveniente prestar atención a este proceso en la coyuntura etnopolítica por la cual atraviesan. Para algunos podría parecer necesario encaminar esfuerzos hacia la socialización y difusión de los antecedentes históricos de esta población, con miras a que conozcan más detalles de la llegada diversa de sus ancestros a la zona. Lo interesante del caso es que, a pesar de esto, el mito de los naufragios sigue presente, y aquí se vislumbra un área de conflicto en torno a la

construcción de sus referentes de identidad y, por ende, de su propio patrimonio, pero ¿quién decide al final?

La memoria de estas personas aglutina múltiples elementos, lo que da pie a un proceso de:destrucción creadora, en términos de Carlos Fortuna, quien define a este proceso como una

continua reelaboración de los criterios de autovalidación pública de los sujetos, variable de acuerdo con la multiplicidad de situaciones sociales de lo cotidiano y las transformaciones económicas, políticas, científicas y culturales que caracterizan a las sociedades contemporáneas y que proporcionan un continuo reajuste de matrices identitarias de los sujetos (Fortuna 1998: 62).

Actualmente, se podría pensar que las transformaciones en la dinámica social de las comunidades de la Costa Chica ponen en riesgo la construcción de la memoria colectiva. Un ejemplo claro de esto puede ser el desmembramiento de las familias a causa de la migración. En algunos casos hay jóvenes (hombres y mujeres) que no regresan y en otros tantos aquellos que sí lo hacen optan por la búsqueda de un estilo de vida que adquirieron en “el norte”—como la integración de bandas o “gangas” principalmente entre los jóvenes— y que se distancia significativamente del de sus poblados de origen. A pesar de esta circunstancia, particularmente la relativa a la reconfiguración familiar, tenemos por otro lado una situación que podría favorecer la transmisión de la memoria entre generaciones: me refiero a la relación abuelo-nieto. El hecho de que las generaciones intermedias se encuentren viviendo y trabajando fuera de las comunidades obliga a que niños y abuelos vivan juntos y los segundos funjan como tutores. En este sentido, el bagaje cultural se transmite, y podría decir que se garantiza, a pesar de los cambios en las nuevas generaciones de niños y jóvenes por la influencia del sistema educativo y los medios masivos de comunicación.

En lo relativo al origen e identidad, en una temporada de campo realizada en la comunidad de Corralero pude conversar con abuelos y nietos que tuvieron a bien contarme la historia de cómo es que ellos, “unos morenitos”, llegaron a esta región y a esa comunidad en particular. Una de esas historias es la siguiente:

Lourdes (niña de 12 años): Pues yo sólo le puedo decir lo que a mí me ha contado mi abuelita, que nosotros los morenos estamos aquí hace un montón de tiempo. Ella dice que antes estábamos más por el rumbo de Huatulco, dice que ahí había como granjas o trapiches y que ahí trabajaban los negritos, pero que después, como que se vinieron pa’ acá para ya no trabajar en eso de los trapiches y empezamos con los cocos, el pescado y así...

Doña María (abuela de Lourdes, 67 años): Pues sí, y luego ya muchos de esos morenos se fueron quedando por aquí y por allá, unos por Santo Domingo, otros le dieron más pa’ Guerrero, pero nosotros ya después llegamos aquí, por el pescado pues, antes había cantidad.

Pero no nomás así, dicen que también por allá por Acapulco llegaron los negros de barcos, unos dicen que naufragios, así le llaman, y otros dicen que huyendo, total que así es nuestra historia, pura huida, así es.⁹

Y no sólo este tipo de historias-memoria de “huída” o cimarronaje son las que se transmiten entre abuelos y nietos; de igual forma se da cuenta a los pequeños de los *tonos* o par animal que pueden adquirir, de las maneras de realizar las fiestas, de la forma de ejecutar una danza, sobre todo en el caso de abuelos y nietos varones, así como las artes de pesca. Este tipo de circunstancia nos permite señalar la continuidad de la reproducción cultural más adelante, especialmente cuando existe un movimiento etnopolítico importante en la zona que poco a poco empata el discurso de la intelectualidad orgánica de la región con la vida cotidiana de los pobladores, el camino paralelo del que se habló en el segundo apartado.

Entre el proceso de etnicización de los afrodescendientes de la zona es posible advertir la paulatina apropiación de su historia y la que consideran su cultura, en tanto constituye ésta, en palabras de Antonio Machuca, “un vehículo de significados” (2006: 96) que dota al patrimonio un valor que puede ser utilizado como bandera de lucha ante el estado-nación. Particularmente porque el reconocimiento y apropiación del patrimonio cultural inmaterial permiten generar estrategias de desarrollo que se encuentran justamente en el ámbito de disputa entre los afrodescendientes y el Estado.

En el entendido de que el objetivo final del movimiento etnopolítico afrodescendiente es mejorar la calidad de vida, lo que se debe evitar es mercantilizar el patrimonio cultural inmaterial de esta población en aras de dichas mejoras, particularmente a aquellas ceñidas al ámbito monetario. Cabría aquí preguntarse entonces cómo impedir que las danzas de “Los Diablos”, “el Baile de la Artesa” y el “Toro de Petate”, por ejemplo, se *folkloricen* ante las necesidades de recursos financieros de sus ejecutantes, mismos que en algunos casos se niegan a representarlas si no hay pago de por medio. Es un reto muy grande el que supone luchar por mantener los elementos culturales que integran el patrimonio inmaterial de una sociedad cuando hay factores estructurales que mantienen al grupo en grados preocupantes de pobreza y marginación.

A pesar del riesgo que un contexto como este implica, no se trata de dar una visión catastrófica en torno a esta situación. Ciro Caraballo ha señalado que “una conservación efectiva del patrimonio pasa necesariamente por auspiciar procesos que generen dinámicas económicas sostenibles, junto con el empoderamiento colectivo de los espacios y de los bienes culturales” (2008: 42). Es por esto que

⁹ Conversación registrada el 5 de mayo de 2009 en la localidad de Corralero.

considero importante incluir en el debate sobre el reconocimiento de los afrodescendientes como pueblo culturalmente diferenciado la importancia de desarrollar el patrimonio cultural inmaterial como un bien simbólico que pueda ayudar a paliar las necesidades de la zona. Justamente para evitar caer en procesos de *folklorización* y mercantilización, se torna imprescindible la participación de los actores sociales portadores de cultura, para que los proyectos en torno al patrimonio tengan un proceso diálogo y no sólo un camino de arriba hacia abajo; en este sentido, el mismo Caraballo nos refiere que:

El patrimonio cultural, entendido como capital social, es uno de los bienes con los que cuentan muchas de las comunidades en estado de pobreza. Sitios arqueológicos, espacios urbanos, inmuebles históricos, bienes muebles, tecnología, conocimientos tradicionales, creencias, mitos, rituales, festejos, así como lenguas y dinámicas sociales propias, son parte del complejo bagaje que desaparece por la presión y el cambio de valores. Es necesario entonces desarrollar metodologías y experiencias que permitan la apreciación, conservación y puesta en valor de este patrimonio, generando al mismo tiempo dinámicas sociales y económicas que contribuyan a romper el círculo de la pobreza, forjando una mayor autoestima y capacidad de desarrollo comunitario (2008: 48).

En algunos casos se han organizado distintos foros donde se representan algunas manifestaciones culturales de este grupo social: sin embargo, no han sido constantes y por lo regular no involucran en su totalidad a la población. En el caso particular de Oaxaca, no podemos dejar de señalar que hasta hace solamente un par de años se realiza en las fiestas de la Guelaguetza la presentación de la Danza de los Diablos, hecho que generó entre no pocas “buenas conciencias” cierta reticencia por la vestimenta y caracterización, misma que se compone de ropa “harapienta” y máscaras con rasgos monstruosos y largas barbas. Era común escuchar entre los comentaristas de prensa y radio locales la lamentable situación que era para el estado proyectar a los “negros” de esa forma, cuando existe una representación mucho más alegre y elegante con las delegaciones costeñas que bailan chilenas y sones de Putla y Pinotepa Nacional. Por lo tanto, sigue siendo necesario trabajar el tema de la discriminación hacia esta población, tarea que por supuesto no resulta sencilla, pero justamente el conocimiento de su patrimonio —y consiguiente protección— puede ser un buen precedente para sentar las bases de una sociedad más incluyente y respetuosa de las diferencias.

Otro de los retos en torno al patrimonio inmaterial de los afrodescendientes continúa siendo la manera de empatar procesos con otras poblaciones de origen africano diseminadas a lo largo y ancho de la república mexicana.

¿El reconocimiento constitucional tendría que quedar señalado únicamente en el cuerpo de leyes estatales?, ¿la preservación en la memoria de sus mitos de origen sería suficiente para que se pueda hablar de un patrimonio cultural inmaterial afrodescendiente en México o sólo ceñido a la región del Pacífico mexicano? Estas son sólo unas preguntas de las muchas que quedan en el aire y considero que estas reflexiones pueden ayudar a perfeccionar ideas que puedan concretarse en acciones, mismas que benefician al actual proceso de lucha de los habitantes de la Costa Chica.

CONCLUSIONES

En el marco de la movilización etnopolítica de la población afrodescendiente de la Costa Chica, es importante ubicar el papel del patrimonio cultural. Son múltiples los elementos que lo integran, los cuales sirven de referentes identitarios frente a las comunidades indígenas y mestizas que les rodean. Por el hecho de haber llegado a tierras americanas de manera abrupta, fue necesario que pasaran por un proceso de etnogénesis que hoy día se empata en el ámbito político con un proceso de etnicización.

En ese sentido, el patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes de la región puede ser un elemento estratégico para el proceso por el que actualmente atraviesan; particularmente si se toma en cuenta su participación como actores sociales, es posible que se puedan generar diversas formas de valoración de su patrimonio, sin que esto redunde en un proceso de *fetichización*, mercantilización y *folklorismo* de expresiones como las danzas, los corridos o su tradición oral.

Para ello considero fundamental en este marco el seguir forjando y reconociendo la memoria, no sólo como una forma de mantener vigente una tradición oral que dote de sentido a la realidad, sino también como un mecanismo que permita transmitir a las nuevas generaciones un respeto y reconocimiento a sus propias diferencias, mismas que se fundamenten en el ámbito de la cultura y que no se centren principalmente en el color de piel, ya que basar el reconocimiento en la diferenciación fenotípica puede ser un factor que poco beneficio tendría para revertir el racismo.

La lucha por el reconocimiento de los afrodescendientes en México se inicia con mayor visibilidad en la Costa Chica. Es un tema pendiente y urgente ubicar la manera de actuar conjunta entre otros más que habitan en otros estados y ver en qué medida es posible articular esfuerzos para que la valoración de los afrodescendientes no se limite sólo a aquellos que viven en Oaxaca y Guerrero, sino que se considere que estas poblaciones constituyen un elemento más que enriquece nuestra propia sociedad y nación.

REFERENCIAS

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1940 *La población negra de México*, Frente Cultural, México.

AVENDAÑO VILLAFUERTE, ELIA

2011 *Estudio sobre los derechos de los pueblos negros de México*, Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AÑORVE ZAPATA, EDUARDO

2007 Afromexicanos: entre negros y mestizos, *Diario de Campo*, 42: 110-125.

CAMPOS MUÑOZ, LUIS EUGENIO

1999 Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca, Miguel Bartolomé y Alicia Barabás (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II, Instituto Nacional de Antropología-Historia e Instituto Nacional Indigenista, México: 147-183

2005 Caracterización étnica de los pueblos de negros de la Costa Chica de Oaxaca. Una visión etnográfica, María Elisa Velázquez y Ethel Correa (coords.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 411-425.

CÁRDENAS SANTANA, LUZ ALEJANDRA

2007 La hechicería, vida cotidiana y mecanismo sacrificial, *Diario de Campo*, 42: 30-37.

CARABALLO PERICHI, CIRO

2008 El patrimonio cultural y los nuevos criterios de intervención. La participación de los actores sociales, *Palapa*, 3 (1): 41-49.

DAVIDSON, DAVID

1981 El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650, Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, Siglo Veintiuno, México: 50-120.

FORTUNA, CARLOS

1998 Las ciudades y las identidades: patrimonios, memorias y narrativas sociales, *Alteridades*, 8 (16): 61-74.

GALL SONABEND, OLIVIA

- 2004 Identidad, exclusión y racismo, reflexiones teóricas y sobre México, *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (2): 221-259.

HOOKE, JULIET

- 2010 Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina, Odile Hoffman (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Institut de Recherche pour le Développement, México: 33-64.

LAO-MONTES, AGUSTÍN

- 2009 Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina, *Universitas Humanística*, 68: 207-245.

LARA MILLÁN, GLORIA

- 2010 Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000), Odile Hoffman (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Institut de Recherche pour le Développement, México: 307-334.

LAVIÑA GÓMEZ, JAVIER

- 1994 Somos indios, somos negros, somos mexicanos: la población afromestiza de la costa de Guerrero, *Historia y Fuente Oral*, 11: 97-106.

LEWIS, LAURA

- 2000 Blacks, black indians, afromexicans: the dynamyc of race, nation and identity in a Mexican moreno community (Guerrero), *American Ethnologist*, 24 (4): 898-926.

LIENHARD, MARTIN

- 2008 *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*, Iberoamericana Vervuert, Madrid.

MACHUCA RAMÍREZ, ANTONIO

- 2006 El carácter integral del patrimonio cultural, Irene Vázquez y Narciso García (coords.), *El patrimonio intangible: investigaciones recientes y propuestas para su conservación*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 92-103.

- 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*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México: 177-197.

MARTÍNEZ MONTIEL, LUZ MARÍA

- 1993 La pluralidad del mestizaje, Luz María Martínez y Juan Carlos Reyes (eds.), *III Encuentro de Afromexicanistas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Colima, Colima: 20-40.
- 2010 *Afroamérica. La tercera raíz*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz.

MEZA BERNAL, IRIS

- 2003 *Nosotros somos morenos. Etnografía de un pueblo de la Costa Chica guerrerense: Playa Ventura*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

MOEDANO NAVARRO, GABRIEL

- 1986 Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica, *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Gobierno del Estado de Guerrero, México: 551-562.

MOTTA SÁNCHEZ, ARTURO

- 2007 Las vigías marítimas de los milicianos pardos de la Costa Chica Oaxaqueña y el “engreimiento” de su calidad; último tercio del siglo XVIII, *Diario de Campo*, 42: 58-77.

MOTTA SÁNCHEZ, ARTURO Y ANTONIO MACHUCA RAMÍREZ

- 1993 La identificación del negro en la Costa Chica, Oaxaca, Luz María Martínez y Juan Carlos Reyes (eds.), *III Encuentro de Afromexicanistas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Colima, Colima: 186-190.

NAVEDA CHÁVEZ, ADRIANA

- 1993 Mecanismos para la compra de libertad de esclavos. Martínez, Luz María Martínez y Juan Carlos Reyes (eds.), *III Encuentro de Afromexicanistas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Gobierno del estado de Colima, Colima: 89-99.

PAVÍA MILLER, EDGAR Y MARÍA TERESA PAVÍA MILLER

- 2007 Pardos en Acapulco: siglo XVIII, *Diario de Campo*, 42: 40-45.

QUECHA REYNA, CITLALI

- 2010 La libertad de ser diferente: apuntes sobre la población negra de la Costa Chica de Oaxaca, Lourdes Arizpe (coord.), *Libertad para elegir. Cultura, comunicación y desarrollo humano sustentable*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México: 129-150.
- 2011 *Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

QUIROZ MALCA, HAYDÉE

- 2009 Juventud y migración en la Costa Chica, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, tomo 1, Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México-Secretaría de Asuntos Indígenas de Guerrero, México: 67-70.

RODRÍGUEZ MITCHELL, NEMESIO

- 2012 *Avances de la encuesta piloto de la población negra en la Costa Chica oaxaqueña*, Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ROSAS MANTECÓN, ANA

- 1998 Presentación, *Alteridades*, 8 (16): 3-10.

SECRETARÍA DE ASUNTOS INDÍGENAS DE GUERRERO

- 2011 Propuestas para la integración de la Nueva Constitución en materia de derechos y cultura indígena y afroamericana, *Revista Asuntos Indígenas*, 1 (3): 3-9.

SECRETARÍA DE ASUNTOS INDÍGENAS DE OAXACA

- 2005 *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas*, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

SERNA HERRERA, JUAN MANUEL DE LA, INGRID EBERGENYI SALINAS Y GINA CHACÓN FREGOSO

- 2012 El rostro de una región. Los descendientes de africanos en la Costa Chica. Luz María Espinosa Cortés y Juan Manuel de la Serna Herrera (coords.), *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca*, Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán-Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, México: 197-217.

VAN DIJK, TEUN

- 2003 *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, Barcelona.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, MARÍA ELISA

- 2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, MARÍA ELISA Y ETHEL CORREA DURÓ

- 1994 The Blacks Who Freed Mexico, *The Journal of Negro History*, 79 (3): 257-276.
2005 *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

VINCENT, TED

- 1994 The blacks who feed Mexico, *The Journal of Negro History*, 79 (3): 257-276
2007 Negros, morenos y chinos en Acapulco colonial: diversidad cultural y perspectivas de análisis, *Diario de Campo*, 42: 22-27