

EL RACISMO Y LAS DINÁMICAS INTERÉTNICAS: UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA ENTRE AFROMEXICANOS E INDÍGENAS EN LA COSTA CHICA DE MÉXICO

Racism and Inter-ethnic Dynamics: an Ethnographic Approach
between Afro-Mexicans and Indigenous Peoples at Costa Chica, Mexico

CITLALI QUECHA REYNA*

Fecha de recepción: 03 de agosto de 2017 – Fecha de aprobación: 13 de octubre de 2017

Resumen

Este artículo presenta algunas directrices para el estudio del racismo en contextos interétnicos desde la antropología, en particular, en regiones con presencia de poblaciones afrodescendientes. Se analizan los procesos de racismo, exclusión e interacción que surgen entre personas afromexicanas e indígenas en la región de la Costa Chica de los estados sureños de Guerrero y Oaxaca, en México. Se presentará inicialmente un apartado sobre los estudios sobre el racismo y relaciones interétnicas en la antropología. En un segundo momento se presentan datos sobre la región, así como la dinámica de interacción social que se desarrolla en este contexto. El artículo cierra con un apartado de reflexiones finales.

Palabras clave: racismo, dinámica interétnica, afromexicanos, indígenas

Abstract

This article presents some guidelines for the study of racism in interethnic contexts from anthropology. In particular, the processes of racism, exclusion and interaction between Afro-mexican and Indigenous people in the Costa Chica region of the southern states of Guerrero and Oaxaca in Mexico are analyzed. A section will be presented initially on studies on racism and interethnic relations in anthropology. In a second moment data on the region are presented, as well as the dynamics of social interaction that develops in this context. The article closes with a section of final reflections.

Keywords: racism, inter-ethnic dynamics, afro-mexicans, indigenous people

* Dra. en Antropología. Investigadora Asociada "C" tiempo completo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Artículo enmarcado en el proyecto de investigación "La movilización etnopolítica afrodescendiente en la Costa Chica, México. Nuevos sujetos, nuevos procesos", Clave IA400216, financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo-e: quechary@unam.mx

Introducción

De acuerdo a datos de la Encuesta Intercensal 2015, en México se auto-reconocieron como afrodescendientes 1.381.853 personas, es decir, el 1.2% de la población nacional (CONAPO, 2017). La cifra es relevante por muchos motivos, entre los que destaca que por primera vez se tiene un registro oficial de su existencia. Esto es significativo para un país que ha mantenido a las poblaciones de origen africano fuera del discurso público, lo que derivó en un proceso de invisibilización y negación de su presencia contemporánea y su trascendencia sustantiva en la conformación del país.

A pesar de lo anterior, este sector de la población ha pervivido como parte integral de la diversidad de la nación, generando formas de organización social y de interacción muy concretas de acuerdo a las dinámicas regionales en las que se ubican. La investigación antropológica no ha sido ajena a esta situación, de ahí que desde la década de los años ochenta del siglo pasado, pero con mayor efervescencia a partir de los albores del siglo XXI, la mirada antropológica sobre las poblaciones afrodescendientes aumentó su producción científica, lo cual permite tener hasta el momento pesquisas interesantes desde el punto de vista etnográfico y etnológico¹.

El proceso de generación de conocimiento en la materia, va aparejado a la aparición y desarrollo de un proceso de visibilización política de este grupo, que articula a distintos sectores de la sociedad en aras de lograr un reconocimiento jurídico como sujeto de derecho. Dentro de este marco de acción, los afromexicanos y afrodescendientes han denunciado -y puesto en la mesa de debate público- las distintas experiencias de racismo y discriminación que han vivido,

la cual generalmente padecen cuando salen de sus comunidades de origen, pero no exclusivamente. También dentro de las mismas zonas donde históricamente residen viven este tipo de experiencias (tanto con la población mestiza como con la indígena), lo cual deriva en formas contradictorias y tensas en el establecimiento de relaciones sociales por un lado y, por otro, en la producción, reproducción y socialización de estereotipos racistas.

Este artículo presenta algunas reflexiones sobre el estudio del racismo entre comunidades afrodescendientes, en particular la atención se centra en las experiencias registradas en la región de la Costa Chica del Pacífico Mexicano, que comprende los estados sureños de Guerrero y Oaxaca, en particular, la franja costera entre Acapulco (Guerrero) y Huatulco (Oaxaca). La información etnográfica se centra en la dinámica interétnica de afrodescendientes y pueblos indígenas, para tener un acercamiento sobre las dinámicas de racismo a escala regional.

Se pretende apuntalar una reflexión que busque generar debates sobre las incidencias de los regímenes de alteridad sobre las poblaciones de origen africano, donde el peso de la racialización es central -y para algunos- decisivo en la conformación de sus personas y los imaginarios sociales en torno a ellos. A la par, se busca también entender los mecanismos que incentivan prácticas y discursos racistas entre sectores subalternos.

El texto se divide en un primer apartado sobre el eje analítico de las relaciones interétnicas y el racismo; el segundo presenta datos históricos sobre la conformación de la región de la Costa Chica y las fricciones del proceso de contacto e interacción entre afrodescendientes e indígenas y cierro con un apartado de reflexiones finales.

Racismo y dinámica interétnica: un eje analítico

La investigación sobre el racismo y las poblaciones afrodescendientes en México es una temática cuya producción académica podemos considerar incipiente. En torno al racismo, ha imperado un discurso generalizado que, como en otros Estados latinoamericanos, tiene en la impronta del mestizaje el mejor aliado para explicar el hecho de que en México este fenómeno no tiene lugar, toda vez que las y los mexicanos somos resultado de la fusión entre españoles e indígenas y, derivado de ello, prima una población “mestiza” en donde otras particularidades y especificidades culturales fueron absorbidas por una órbita homogeneizante. De esta forma, se suele reiterar, en México no hay racismo porque esos procesos son experiencias propias de la población de origen africano, la cual, también se suele decir, ha sido exitosamente mezclada y, por tanto, el nuestro es prácticamente el paraíso de la coexistencia sin racismo ni discriminación.

Dicha enunciación, con su evidente carga ideológica, hizo eco en las ciencias sociales nacionales en general, y la antropología en particular. Pero es importante señalar que este hecho no es exclusivo del caso mexicano. Ya Leith Mullings (2013) nos ha aclarado que:

Aunque los antropólogos han escrito ampliamente acerca de la raza, las contribuciones antropológicas al estudio del racismo han sido increíblemente modestas. Probablemente esto se debe, en parte, a la contradictoria herencia de la antropología. Por un lado, se trata de la disciplina que en un momento promovió el racismo científico y la visión racial del mundo que proporcionaron la racionalidad para la esclavitud, el colonialismo, el segregacionismo y la eugenesia. [...] Por otro lado, se trata de un campo que tiene una tradición antirracista significativa, más notablemente durante y en las

postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, cuando las consecuencias genocidas del racismo comenzaron a hacerse evidentes (p. 33).

No obstante lo anterior, la antropología y algunos acercamientos sociológicos, tuvieron desde la década de 1970 una preocupación por señalar la existencia del racismo hacia los pueblos indígenas. De esta manera, se abrieron a partir de entonces algunas reflexiones que paulatinamente han posicionado al racismo como temática de interés de los antropólogos. Pero regresemos al caso mexicano y su producción académica.

A partir del triunfo de la Revolución Mexicana la noción de mestizaje cobró un papel fundamental en las directrices institucionales de la construcción nacional, y en ese momento “los primeros etnólogos y antropólogos plantearon que la condición de los grupos indígenas era directamente proporcional a su nivel evolutivo y que éste podía elevarse mediante la educación y la mezcla racial” (Urías, 2007, p. 50). De esta manera, el papel de la disciplina tuvo una aplicación muy concreta: el estudio del “problema indígena” para la consolidación de una nación mestiza mexicana, en la cual la “mala calidad étnica” sería superada por un proceso de miscigenación exitoso (Pérez, 2014; Suárez, 2005).

Para Aguirre Beltrán (1969) es particularmente llamativo el hecho de que en el proceso de mestizaje, no aparezca la población de origen africano:

En lo general, el pensamiento antropológico en México ha tratado deliberadamente de sumergir al negro en el subconsciente. Cuando los hombres de letras discurren sobre las raíces de nuestra nacionalidad se refieren única y exclusivamente al indio y al blanco; ni por un instante pasa por sus mentes la idea de que el negro

pudo haber sido una raíz robusta del árbol frondoso. Si se ocupan del mestizaje y proponen la fusión de razas están pensando una vez más en el indio y el blanco; los conservadores con el propósito premeditado de blanquear al país, los liberales tal vez con el mismo fin, aunque no lo manifiestan. Ni unos ni u otros discuten la mezcla con el negro, antes bien la rehúyen (p. 32).

Con el transcurrir de las décadas, en México se argumentaba que el fenómeno del racismo tenía mucha más claridad en naciones donde la presencia de población afrodescendiente es más visible, como Estados Unidos, por tanto,

...la opinión general era que, para América Latina, el concepto de raza no tenía sentido, y que las diferencias culturales —o más específicamente, las diferencias entre categorías como blancos, negros, mestizos, indígenas, etc.— se tenían que pensar bien fuera en términos de etnicidad, o bien utilizando un concepto de cultura depurado de toda acepción racializada (Wade, 2011, p. 17-18).

La oposición raza-cultura quedaba entonces superada (aparentemente), con el transcurrir de los tiempos y las ideas dentro de la antropología, surgiendo entonces un viraje hacia lo que algunos han denominado “racismo cultural” (Wade, 2014, p. 35). Además, bajo la égida del materialismo histórico, cuya impronta se vio reflejada en la producción académica nacional a partir de los sesenta, “el traslado del problema (del racismo) al campo de las relaciones sociales a través de la identificación de sus términos con la lucha de clases, parece abrirle al pensamiento antropológico mexicano un nuevo marco de referencia para repensar el asunto” (Aguirre, 1969, p. 68).

De acuerdo al estudio realizado por Alicia Castellanos (2000) sobre el tema del racismo y la antropología en México, destaca la autora

que las pesquisas se centraban en dos ámbitos primordiales: las representaciones y las prácticas racistas, así como “las formas elementales en que se puede manifestar el racismo a través de ideologías y conceptos que refieren aspectos específicos del fenómeno” (p. 77).

A partir de la década de 1990, la antropología reconoce la pertinencia de indagar en torno al racismo (en el marco de la puesta en marcha de las políticas de la multiculturalidad a escala global). Autoras como Eugenia Iturriaga (2011) refiere la producción académica reflejada en números específicos de revistas especializadas y en libros coordinados en los que se presentan reflexiones en torno al racismo y sus vínculos con las ideologías nacionales, las cuestiones de clase, el género, las perspectivas de las élites así como las metodologías desarrolladas para la comprensión de estos procesos. Cabe agregar que los acercamientos desarrollados en este marco han tenido una muy importante influencia de la sociología y las tesis de diversos filósofos y científicos sociales europeos. Es paulatina la reflexión más apegada a las directrices metodológicas de la antropología (léase etnografía) y los retos particulares para nuestra disciplina.

Alicia Castellanos, antropóloga mexicana quien ha generado una importante producción académica en torno al racismo, ha propuesto una metodología particular de análisis para su estudio, ella sugiere que:

Para estudiar el racismo a partir de sus representaciones y discursos, la identidad es un instrumento analítico que permite distinguir los procesos racistas de categorización. Si la construcción del Nosotros frente a los Otros es indisociable, entonces el racismo es un conjunto específico de juicios y relaciones con el Otro vinculados al proceso identitario y al poder, por lo que el sistema de imágenes y relaciones interétnicas es un punto de partida para su estudio. Hay entonces que

reconocer las identidades étnicas, regionales y nacionales en conflicto, sus bases culturales y su instrumentación en momentos y contextos específicos del encuentro, a fin de explorar la dinámica y los contenidos de las identificaciones del Otro, descubrir las formas manifiestas y ocultas del racismo (Castellanos, 2001, p.169-170).

Esta propuesta pone énfasis en uno de los temas centrales para la antropología en general y la etnología y la antropología social en particular: la identidad, pero sobre todo, las “bases culturales” que la conforman. Considero que es importante destacar la especificidad antropológica de este señalamiento, el cual busca adentrarse más los procesos de interacción cotidianos en diversas escalas, es decir, la dinámica interétnica. La misma autora complementa:

...desde el punto de vista metodológico, partir de la diversidad étnico-regional y de las posiciones de poder de los actores que sustentan representaciones racistas y apoyan prácticas de exclusión es una condición para identificar lo diverso y lo común de los discursos, prácticas y niveles del racismo (Castellanos, 2001, p.169-170).

Lo que hemos visto en los últimos años en México es un esfuerzo desde la antropología por entender las distintas manifestaciones del racismo y encontrar, asimismo, herramientas teóricas que permitan salir del debate “raza/etnicidad”. Considero que es prioritario centrar la atención en los aspectos culturales que modelan los procesos de racialización que derivan en estereotipos, estigmas y formas de exclusión, pero en los que a su vez se forjan nociones de identidad y etnocentrismo. Ello nos permite generar registros etnográficos que pueden ser un referente importante para problematizar los procesos de interacción entre sectores diferenciados y, en ocasiones, asimétricamente relacionados.

La dinámica interétnica.

Planteamientos para la reflexión

Las relaciones interétnicas han sido centrales para el desarrollo teórico y práctico de la antropología como disciplina. Para el caso mexicano, en el contexto de la política indigenista del siglo XX, se prestaba una especial atención a esta temática para incentivar y acelerar los mecanismos del cambio cultural necesarios para la puesta en marcha de la “mexicanización” de los pueblos indígenas. En este sentido, autores como Julio de la Fuente, en su ya clásico texto *Relaciones Interétnicas* (1989), da cuenta de los procesos de interacción entre indígenas y no indígenas en distintas regiones del país, con miras a generar las políticas institucionales adecuadas para aminorar los desequilibrios y pobreza que caracterizaba a los pueblos originarios, y de esta forma, generar las transformaciones y circunstancias propicias para su integración a la dinámica nacional.

En este sentido, es importante referir que para los indigenistas mexicanos el análisis del contacto interétnico se desarrolló desde el paradigma de la aculturación. No podemos dejar de mencionar la trascendencia de la antropología estadounidense en este contexto, la influencia de Melville Herskovists, (maestro de Gonzalo Aguirre Beltrán) así como los acercamientos intelectuales a Ralph Beals, Robert Redfield y Ralph Linton fue directa. Para estos autores la aculturación se volvió uno de los elementos centrales de sus pesquisas. Al respecto el propio Aguirre Beltrán refirió que por encargo de la Asociación Norteamericana de Antropología, Redfield, Linton y Herskovists elaboraron el concepto,

Los antropólogos mencionados definieron así el término: La “aculturación” comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios sucesivos en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos”. En nota adicional aclararon: “Según esta definición, *aculturación* debe ser distinguida de *cambio cultural*, del cual solo es un aspecto y de *asimilación* que es, a intervalos, una fase de la *aculturación*. También debe ser diferenciada de *difusión* que, aunque ocurre en todos los casos de *aculturación*, es un fenómeno que tiene lugar con frecuencia no solamente sin la ocurrencia de los tipos de contacto entre grupos especificados en la definición, sino que, además, constituye solo un aspecto del proceso de *aculturación*” (Aguirre, 1992, p. 14).

A continuación, Aguirre (1992) complementa:

La definición que antecede, criticada posteriormente aun por sus propios autores, sigue siendo hasta la fecha una buena definición operativa. Desde luego, al enfatizar el *contacto* entre grupos de cultura distinta, eliminó la acepción, común entre psicólogos y pedagogos, que identificaba el proceso de *aculturación* con el de *educación* en su más lato sentido, a saber: la transmisión que de su bagaje cultural hace una generación a la que le sucede. Tal proceso fue designado por Herskovits con un nuevo término, el de *endoculturación*, que englobó los procesos de crianza, socialización, escolarización y, en lo general, todos aquellos por medio de los cuales el niño es condicionado a las formas de vida de su grupo social (p.14).

Con estas directrices teóricas, la antropología mexicana centró su atención en las transformaciones sociales derivadas del contacto interétnico. Cabe agregar que en este modelo, solo tuvieron cabida los pueblos indígenas y el sector blanco y/o mestizo. No aparecen otros grupos societales (afrodescendientes o minorías nacionales y religiosas) como elementos integrales de la aculturación.

En cuanto al fenómeno del contacto, Roberto Cardoso de Oliveira refiere los debates en torno al tema. Al proponer su eje metodológico para el estudio del contacto interétnico centrado en las relaciones interétnicas, el autor brasileño destaca las dos escuelas o corrientes de pensamiento en boga hasta ese momento que habían estudiado las incidencias del contacto entre pueblos (grupos tribales y nacionales): la escuela británica con sus *social change studies*, y la estadounidense, centrada en la *acculturation studies* (Cardoso de Oliveira, 2014). Después de hacer un exhaustivo análisis de ambas corrientes de pensamiento, la primera de corte funcionalista y la segunda culturalista, Cardoso de Oliveira refiere además los “estudios de situación” elaborados por los africanistas franceses (2014, p. 48).

Para él, estas propuestas no necesariamente eran de utilidad para entender la realidad nacional que enfrentaba Brasil en ese entonces, por lo cual, abrevando de los planteamientos de Balandier, Cardoso de Oliveira (2014) dio un lugar central en su metodología (que no necesariamente teoría como él reconocería años después) a la situación colonial. De este hecho, se desprende que la “sociedad tribal mantiene relaciones de oposición, histórica y estructuralmente demostrables con la sociedad que la rodea” (Cardoso de Oliveira, 2014, p. 60). Las relaciones entre estos sectores son *per se*, contradictorias (más que contrarias), “es decir, que la existencia de una tiende a negar a la otra” (Cardoso de Oliveira, 2014, p.60). Por lo anterior, se propone entender la situación de contacto como una totalidad sincrética, es decir “como situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que parezca” (Cardoso de Oliveira, 2014, p. 61).

Para entender entonces a cabalidad la situación (colonial) de contacto entre los Tukuna y la sociedad nacional, el autor integró el desarrollo histórico que dio origen a una sociedad de tipo regional, donde se expresaron formas de explotación laboral y territorial que imprimieron una dinámica específica a esta zona, dando pie a la incorporación de un “componente clasista en el sistema” (Bartolomé, 2014, p. 11). Derivado de lo anterior, Cardoso de Oliveira planteó la posibilidad heurística de desarrollar la noción de “identidades contrastantes” que emergen en estos espacios de interacción y contacto, mismas que generan relaciones de oposición. Para el autor, las identidades contrastantes son una parte esencial de la identidad y operan como un sentido de pertenencia emanado por la interacción con una etnia de referencia (Cardoso, 2007). Las relaciones contradictorias entre estos sectores tienden a negar la existencia mutua, generando así, un escenario de *fricción interétnica* donde se manifiestan las asimetrías del orden colonial y nacional.

Un aspecto muy importante del análisis cardosiano sobre las identidades étnicas, es la integración de la ideología en el modelo analítico, de esta manera, las define como “la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico” (Bartolomé, 1997, p. 45). Miguel Alberto Bartolomé añade: “...para Cardoso de Oliveira la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas. El carácter sistemático y consciente de las ideologías supone una especial forma de ordenar y/o asumir las representaciones” (Bartolomé, 1997, p. 45).

En este sentido, cabe destacar entonces la importancia de las contradicciones que se

presentan en el sistema interétnico, el cual le otorga una configuración muy concreta a regiones específicas. De igual manera, se integra en este modelo la manera en que se construyen diversas asimetrías. Para nuestro autor, las económicas han tenido un peso indiscutible a través de la presencia de industrias extractivas. Considero también importante integrar las asimetrías por la configuración de imaginarios (ideología) de inferioridad que generan, mismos que caracterizan a las relaciones de contacto en situación colonial. Este hecho ha estado presente de manera indiscutible en México, el mismo Julio de la Fuente así lo ha referido:

En cuanto a las actitudes raciales, es evidente que existen. Al color oscuro, de indio o de negro, se liga un bajo *status*, consecuentemente extendido a la extracción biológica. Las nociones que se refieren a la inferioridad innata del indio son comunes, y es casi general el empleo de términos como indio, indiole, naco y otros, en sentido denigrante. El no-indio generalmente ve al indio con menosprecio y tanto el uno como el otro tienden a racionalizar las condiciones indeseables en que viven, arrojando la responsabilidad de estas a la extracción indígena (De la Fuente, 1989, p. 70).

La construcción de estos imaginarios de desprecio y minusvalía se entretienen para dar sentido a las desigualdades y asimetrías de las relaciones de contacto interétnico, donde el poder (y sus asimetrías) tiene una fuerte incidencia.

Ahora bien, en este contexto es importante referir qué se entiende como poder, o mejor dicho como relaciones de poder. Ríos de tinta han corrido en la literatura antropológica sobre esta temática, resultaría demasiado extenso mencionar aquí todas las aportaciones y debates que se han realizado en la materia. Baste por ahora señalar que para autores como Alfonso Barquín (2016) “el poder es una forma

social que toman las asimetrías”. Para este antropólogo mexicano las relaciones de poder se pueden entender a través de un eje que articula la cadena “diferencia-asimetría-ejercicio de poder”, donde el énfasis debería estar puesto “qué cosas de las culturas son diferentes y cómo se construyen asimetrías a partir de estas diferencias” (p. 293).

Para complementar lo anterior, aquí me parece muy oportuno recordar la propuesta de Eric Wolf en torno al estudio del poder y el papel de las “ideas” en él. El autor señala como un aspecto importante este engarce (ideas/poder) porque espera:

...subrayar el hecho que dichas estructuras mentales (las ideas) tienen un contenido, tratan de algo. También tienen funciones; hacen algo para la gente. Al esforzarse por exhibir las características del mundo, buscan volverlo accesible a algún uso humano. Al hacerlo, ejercen cierta influencia para reunir a las personas o para dividirlos. Tanto la cooperación como el conflicto invocan e implican juegos de poder en las relaciones humanas y las ideas son emblemas e instrumentos en estas interdependencias siempre cambiantes y cuestionadas (Wolf, 2001, p. 18).

Para Wolf, el poder se expresa en varias modalidades², pero desde su perspectiva existe una que es de suma utilidad para entender el papel de las ideas y su praxis; se refiere al denominado poder estructural, el cual es definido como

...el poder que se manifiesta en las relaciones; no solo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y distribución de los flujos de energía... [Además, agrega] los grupos de poder monopolizan las ideas y los sistemas de las ideas y los convierten en elementos cerrados que hacen referencia a sí mismos. Además, si bien las ideas están sujetas a la variación contextual, esta variación se enfrenta

a su vez a límites estructurales, dado que los contextos también implican relaciones sociales y así, adquieren su estructura a través de los juegos de poder (Wolf, 2001, pp. 21-22).

De acuerdo a esta línea argumentativa cabe preguntar ¿cuál es el contenido que otorga la racialización de las personas que interactúan en la Costa Chica a sus relaciones?, ¿qué implicaciones tiene la diferenciación física para cada uno de los grupos?, ¿cuál es el recurso importante en la estructura de poder de las relaciones interétnicas?, ¿qué ideas circulan sobre las diferencias de unas personas y otras?

El motivo por el cual me resulta oportuno recuperar esta sugerencia metodológica reside justamente en la construcción de las asimetrías a partir de las diferencias. En la región de la Costa Chica, las relaciones entre los afrodescendientes, indígenas y mestizos son asimétricas y el peso de las diferencias fundamentadas en un proceso de racialización tienen una gravitación mayúscula en las formas de interacción. Pero la racialización también opera con la variable de clase y condición económica.

De esta manera, podemos observar que los planteamientos teóricos y metodológicos analizados hasta ahora coinciden en la importancia de ponderar las estructuras de poder (y las ideas que las legitiman) en regiones diversas. La perspectiva de Castellanos (2001) para el estudio del racismo integra la importancia de registrar la forma en que se generan los procesos de identidad entre los grupos, y su aplicación ha estado ceñida principalmente a pueblos y comunidades indígenas³. Lo mismo ocurre con Cardoso de Oliveira para su estudio del contacto interétnico entre indígenas (sociedades tribales) y los representantes de la “sociedad nacional”. Desde mi

punto de vista, es factible –y necesario- integrar a este campo, las incidencias de la presencia de afrodescendientes en los contextos regionales para contribuir a entender cómo se construyen y dinamizan los procesos racialistas en América Latina y cómo opera la construcción de alteridad ante sujetos sociales que no necesariamente empatan con las nociones tradicionales de “lo diverso”. En *Raza y Etnicidad*, Peter Wade argumentó al respecto que:

El punto es entender a los negros y a los indígenas dentro del mismo marco teórico general, especialmente en el contexto de la nación latinoamericana, al tiempo de reconocer también las diferencias históricas, políticas y conceptuales que sí existen entre esas categorías. Tanto los negros y los indígenas han sido caracterizados como los Otros, y localizados en los espacios correspondientes a los marginados de la nación; pero han sido encajados en diferentes maneras en lo que llamo las estructuras de la alteridad (Wade, 2000, p.48).

En un análisis sobre la población afrocolombiana, Eduardo Restrepo ha referido dos procesos de articulación interesantes por los que han atravesado las movilizaciones y formas de acción colectiva afrodescendiente, por un lado, destaca la etnización y por otro, lo que ha denominado la “racialización diaspórica”, la cual

...se distingue de la racialización biologicista (por denominarla de alguna forma) que, como ya lo indicamos, dominaba la articulación de la negritud y toda la “topografía moral”, en la geografía de la formación nacional de la alteridad, antes de la etnización. La racialización diaspórica supone una inflexión histórica y de subalternización que un registro naturalizante de la inferioridad que apela a la gramática de la sangre o de los genes (Restrepo, 2013, p. 154).

La situación de contacto entre afrodescendientes e indígenas está permeada por una serie de ideas que, a través de mecanismos de poder (tanto locales como nacionales), dotan

de sentido a los procesos de inferiorización que ambas sociedades realizan. Estos discursos derivan en prácticas de racismo que es sugerente analizar, ya que nos obliga a pensar en experiencias racistas entre los propios subalternos. Para seguir profundizando en esta idea, es oportuno ahora conocer la región y la manera en que se conforma su sistema de contacto.

La Costa Chica del Pacífico Mexicano

La llegada de los conquistadores españoles a América trajo consigo drásticos cambios en el orden geopolítico de ese momento histórico. Cabe recordar que dos años después de la llegada de Colón a América, en 1494, las coronas de España y Portugal escenificaron la firma del Tratado de Tordesillas, documento que legitimó la división y repartición del mundo entonces conocido, como territorios subordinados a dichos imperios. De esta forma, se trastocó significativamente la manera de imaginar el orbe.

La apertura de nuevas rutas comerciales y caminos permitió a su vez la circulación de bienes e ideas, y la presencia de personas de diversos orígenes venía a complejizar el escenario de la diversidad, de por sí mayúscula en el continente americano. Con los peninsulares castellanos arribaron personas de origen africano a estas tierras otrora desconocidas, quienes tuvieron diversos roles en el proceso de conquista. De esto nos da cuenta Mathew Restall (2005) al referir el caso de los “conquistadores negros”, quienes desempeñaron por ejemplo el papel de “auxiliares armados y desarmados”, y el de capataces ayudando en diverso modo al sometimiento de la población indígena.

Si bien el proceso de esclavización fue el principal nicho ocupacional de las personas de origen africano en la Nueva España, lo que nos dicen las fuentes históricas y sus estudiosos, es que los afrodescendientes de aquella época tuvieron la posibilidad de llevar a cabo distintas actividades a lo largo de los siglos que duró el dominio colonial, ya fuera como pregoneros, porteros y bufones (Restall, 2005), capataces y criados de los encomenderos (Aguirre, 1989) sí como zapateros, cocheros, panaderos, entre otros tantos oficios, por lo cual “los africanos y afrodescendientes desempeñaron un papel activo en la conformación de una población multicultural (Masferrer, 2013, p. 77)⁴.

Dicha multiculturalidad se manifestó también en la región de la Costa Chica. Para entender su complejidad, no podemos dejar de mencionar la presencia de grandes e importantes asentamientos prehispánicos en la zona. Tal es el caso de Yopitzingo en el actual estado de Guerrero. Por otro lado, otra presencia significativa indígena en la actual región de la Costa Chica fue la de los mixtecos y los chatinos, en lo que actualmente es el estado de Oaxaca, ellos: “establecieron alianzas políticas y consolidaron el poder regional del gobernante mixteco 8 Venado Garra de Tigre hacia el año 1000 d.C.” (Reyes & Lara, 2010, p. 24)⁵. El imponente poderío mixteco se vio reducido en 1522.

Alvarado fue enviado a pacificar la costa del Mar del Sur y fundó la primera villa de españoles en la zona, en “el corazón de la provincia de Ayacastla” (Aguirre, 1989, p. 34). De esta manera, a decir de Aguirre Beltrán: “una lúcida tropa de más de 80 conquistadores, con sus casas y caballos, se avecindó en la flamante villa y se dispuso a gozar de los indios. Quedó así establecido el primer grupo de *frasteristas*

de la Costa Chica y, con ello, la base para el primer mestizaje, el del español y el indio” (Aguirre, 1989, p. 35).

Con este telón de fondo, llegaron los españoles en el siglo XVI y a partir de ese momento se configuraron transformaciones importantes en el ámbito territorial. Las *provincias* fueron establecidas, y en la región de la Costa oaxaqueña surgieron tres: Xicayán, Tozacualco y Huamehula (Lara, 2012, p. 33). En el actual estado de Guerrero, tuvo lugar el nacimiento de *alcaldías mayores*, como la de Igualapa. Se calcula que surgieron aproximadamente 61 encomiendas a partir del siglo XVI en ese estado sureño (Torres & Santiago, 2016).

Así, con este nuevo orden territorial quedaron establecidos los procesos jerárquicos y de dominio colonial sobre los recursos mercantiles de la zona. Algunos acercamientos históricos refieren que la figura de Don Tristán de Luna y Arellano es clave para entender los procesos demográficos en la región. Fue el primer encomendero a quien se autorizó establecer ranchos ganaderos (Lewis, 2012). Con la instauración de las estancias se sustentó un proceso de movilidad interna, de manera que los pueblos indígenas, después del asedio que supuso ser víctima de enfermedades desconocidas, dieron pie al nacimiento de diversos asentamientos en la zona “alta” (en las serranías) así como de la creación de comunidades con población de origen africano, quienes inicialmente tuvieron el papel de capataces de los pueblos indígenas en la región, así como criados de los encomenderos (Aguirre, 1989).

La ganadería cobró una especial relevancia como actividad económica en la zona y esto también influyó la movilidad de las personas

y la creación de nuevos asentamientos. Araceli Reynoso ha escrito sobre las mermas en las tierras de los pueblos indígenas y las relaciones hostiles entre vaqueros “negros” (Reynoso, 2015)⁶. Se ha señalado que la instauración de la ganadería también fue un factor determinante para el descenso demográfico en la región costeña.

Desde entonces la ganadería se combinó con otras actividades productivas, en particular la siembra y explotación de determinadas materias primas, por ejemplo, la grana cochinilla y el algodón. Gloria Lara señala la importancia de la grana sobre la cual se fundamentó la “importancia económica de Xicayán”, toda vez que su exportación se mantuvo hasta el siglo XIX. El algodón, así como ixtle y la vainilla fueron otros productos del agro muy redituables, ya que el mercado foráneo era el nicho principal de distribución (Lara, 2012) Para el caso de la provincia de Iqualapa (Guerrero), el algodón fue lo que más se comercializó y resultó “incluso el más utilizado en el pago de diezmos, desde Acapulco hasta Jamiltepec” durante el siglo XVIII (Reynoso, 2015, p. 136). Otros productos que dinamizaron la economía regional fueron el cacao y la sal (Rodríguez, 2010; Quiroz, 2008) así como la caña de azúcar.

En este contexto no se puede dejar de mencionar la importancia de los puertos marítimos para la zona, “la fundación de Acapulco y otros puertos menores como Minizo y Chacahua hacen de esta zona un centro importante de comercio e intercambio. Widmer relata que fue por el auge de Acapulco, que el puerto de Huatulco decayó” (Masferrer, 2013, p. 68).

De esta manera, lo que podemos observar es que históricamente ha existido una constante movilidad regional por motivos económicos, la cual adquirió un panorama más complejo

por los diversos procesos de establecimiento de relaciones de parentesco, tanto ritual como consanguíneo entre afrodescendientes, indígenas y mestizos, sentando las bases de una red de relaciones sociales que sustentan las prácticas cotidianas que se expresan hoy día en esta zona, pero que, a su vez, derivaron en asignaciones territoriales y ocupacionales que marcaron una clara distancia entre afrodescendientes e indígenas.

Como resultado de este proceso de interacción y mezclas biológicas, emergió un número importante de mulatos y pardos. Éstos últimos, fueron resultado de las uniones entre mujeres indígenas y hombres de origen africano y eran libres. Inicialmente se dedicaron al trabajo ganadero (vaquería), y más adelante a la agricultura de algodón. De acuerdo al estudio realizado por Araceli Reynoso, destaca que en la alcaldía de Iqualapa a fines del siglo XVIII, “De su cultivo (del algodón) se encargaban los indios –como los amuzgos- pero sobre todo, los negros: esto lo confirma el padrón de 1791, pues en sus registros está asentado que el ser labrador de algodón es el oficio más frecuente de los negros, mulatos y pardos, siendo la milicia la segunda actividad de los costeños” (Reynoso, 2011, p. 173).

Durante el siglo XIX, la configuración regional adquirió una fisonomía particular, en la cual tuvo una especial relevancia el Porfiriato. Autores como Adolfo Rodríguez Canto (2010), han realizado un acucioso acercamiento histórico sobre las transformaciones en el ámbito de la producción regional, así como los usos, acceso y re-distribución de la tierra en la zona, con mayor énfasis en la región costeña de Oaxaca. Un detalle importante que destaca este autor es el relacionado con el crecimiento poblacional de

los tres distritos más importantes creados en 1858 en la costa oaxaqueña Jamiltepec, Juquila y Pochutla. Un factor a considerar en el incremento del número de habitantes fue la incorporación de nuevas actividades agrícolas, como la siembra del café; mejores vías de comunicación y un intensivo crecimiento de los intercambios comerciales intra y extrarregionales (Rodríguez, 2010, p. 195).

Los cambios registrados en la zona estaban enmarcados por un clima de tensión social creciente. Una de estas transformaciones estuvo directamente vinculada con la instauración de nuevas haciendas en la región a manos de extranjeros de diversas nacionalidades en el marco de los programas de colonización en la zona. En este marco de creación de nuevos municipios en el estado de Guerrero a fines del siglo XIX, el régimen porfirista enfrentó una serie de sublevaciones y expresiones de descontento que ponían en riesgo la paz y el tejido social.

Lo que podemos observar es que a partir del Porfiriato se generó un desarrollo agrícola importante en la zona, el cual incentivó la movilidad interna por la necesidad de mano de obra en las haciendas, en los trapiches y alambiques, situación que redundó en una presencia significativa de personas de diversos orígenes (nacionales y extranjeros) que “complejizó el mestizaje que se venía dando desde la Colonia” (Reyes & Lara, 2010, p. 27). Pero cabe destacar que la presencia de personas afrodescendientes se diversificó a lo largo y ancho de la costa en este momento.

Es a partir del siglo XX cuando nacieron nuevas localidades que más adelante lograron adquirir su dotación ejidal. Esto no quiere decir que los conflictos por el acceso a las tierras fuera nulo; los reacomodos y las nuevas ocupa-

ciones territoriales fueron motivo de disputas entre pueblos. Con este acercamiento histórico (para entender la dinámica regional del sistema interétnico como propuso Cardoso de Oliveira), es posible conocer las constantes transformaciones sociales y económicas de la zona que configuraron distintas formas de asimetrías en las relaciones sociales cotidianas.

Por ejemplo, el asentamiento de las distintas haciendas generó formas de subordinación dirigidas hacia los indígenas. Quienes fungieron como dueños y capataces fueron inicialmente los españoles y personas de origen africano. De igual manera, los afrodescendientes ocuparon las tierras bajas (y los llanos) otrora parte de la territorialidad de los pueblos originarios. Más adelante, con la presencia de personas extranjeras, tanto indígenas como afrodescendientes se ubicaron como trabajadores en las haciendas algodoneras, ganaderas y como peones en los procesos de siembra y cultivo.

Lo anterior caracterizó la dinámica interétnica en la zona, en donde el control por los recursos y el poder se ha mantenido en manos de extranjeros y sus descendientes, así como de los “mestizos” oriundos de la zona, quienes han conformado una élite política en la región. En su agudo estudio sobre este fenómeno, Gloria Lara ha referido que “las familias pertenecientes a la élite, desde inicios del siglo XX se han rotado los cargos locales en Pinotepa Nacional (Oaxaca) [...] Pocos cargos de decisión local [...] son ocupados por población indígena” (Lara, 2012, pp. 176-177). Agregaría que la población afrodescendiente tampoco ha figurado en este sentido.

La migración inter-regional, sobre todo a lo largo del siglo XX, ha permitido que en la zona convivan indígenas (integrantes de los pueblos

mixtecos, nahuas, tacuates, tlapanecos y en algunas zonas, zapotecos). Como otras colectividades afrodescendientes en América Latina, los afromexicanos han configurado una serie de dispositivos culturales de diferentes matrices (principalmente de los pueblos indígenas vecinos) que han derivado en innovaciones socio-culturales propias, como lo han señalado Sidney Mintz y Richard Price (2012).

La racialización está presente en esta dinámica de interacción, y en particular afecta de manera más aguda a la población *afro* en la zona. Algunos rasgos físicos de este grupo han sido dotados de una carga negativa, en particular el color de piel, el cabello, forma de nariz y labios. No es un hecho aislado, como sabemos, a partir de la carga “científica” que se dio a las diferencias biológicas visibles en el siglo XIX con la consolidación de la noción de “raza” en el discurso público, las personas consideradas “no blancas” fueron sujeto de prácticas de exclusión y rechazo.

En la región de la Costa Chica sigue vigente una escala socio-organizativa en la cual se considera que las personas afrodescendientes se ubican en la parte más baja, los indígenas en el segundo nivel y en lo más alto, los mestizos y “blancos”. Dicha escala se nutre a su vez de estereotipos, estigmas y prejuicios que conforman el imaginario sobre *los otros*. Por ejemplo, se considera a los afrodescendientes como “perezosos y violentos”, los indígenas son “trabajadores pero atrasados” (por el uso de la lengua materna), y los mestizos y “blancos” son percibidos como inteligentes pero “aprovechados” y “abusivos”. De ahí que existan fuertes sanciones al momento de entablar algún tipo de vínculo parental (ya sea por matrimonio o parentesco ritual) con los indígenas y afrodes-

cendientes, e incluso en estos dos sectores entre sí.

La población afrodescendiente abrevó de elementos culturales indígenas y se apropió de ellos para marcar una frontera identitaria. De esta manera, han configurado algunos elementos de organización social, prácticas y creencias que funcionan a manera de fronteras étnicas e identidad contrastante. Por mencionar un ejemplo, podemos referir el caso de la organización festiva y del ceremonial en torno a las advocaciones de los santos católicos. La población indígena de la región organiza dicha celebraciones en torno a un sistema de cargos conocido como *mayordomías*. El *mayordomo* de una fiesta se encarga de la organización logística (alimentos, misas, procesiones, pirotecnia) que enmarca la celebración en turno. Ser *mayordomo* implica un enorme compromiso, que a su vez, resulta en una elevación del estatus de la persona en comento, lo cual le brinda la posibilidad de ser considerado como un potencial “servidor público”, toda vez que se considera ha cumplido con los compromisos *ciudadanos* al interior de la comunidad.

En este tipo de festejos se cuenta con el apoyo (monetario y en especie) del resto de los integrantes de la localidad (que profesan la religión católica por supuesto) para paliar los excesivos costos que implica ser mayordomo (o carguero). Este hecho genera a su vez fuertes lazos de reciprocidad y compromiso interno que obligan a devolver los apoyos recibidos cuando haga falta. El prestigio y la consolidación de vínculos fuertes en este contexto derivan en el afianzamiento de lazos de parentesco, amistad y paisanaje que estructuran un sentido de identificación propio.

Las poblaciones afrodescendientes realizan también celebraciones en torno a los santos pero no existe un sistema de cargos a la usanza indígena. En estas poblaciones, las festividades religiosas se realizan a través de *hermandades*. Estas se conforman por grupos de hombres y mujeres que se agrupan en torno a la profunda fe que tienen en algún santo o virgen. Los gastos para la celebración los cubren aquel o aquella que encabeza la celebración denominado *hermano/a mayor*, con la contribución del resto de integrantes de la *hermandad*. Tener la encomienda de ser hermano mayor no necesariamente incide en un mayor prestigio, ni en la posibilidad de acceder a puestos de toma de decisiones a nivel local, ya que la conformación de las formas de autogobierno entre los afrodescendientes está regulada principalmente por los partidos políticos, y no bajo las formas de gobierno indígena con sus propios sistemas normativos internos⁷. Esta situación marca una distancia de acuerdo a algunos testimonios:

Es que los indios organizan sus fiestas gastando más de lo que tienen, y lo hacen así porque son más atrasados que nosotros los negros. Nosotros somos fiesteros, pero no hacemos fiestas de quince días, ¡es un gastadero! Pero así hacen sus fiestas los indios porque dicen que así es su tradición, ¡pobrecitos! Viven de la tradición nomás... (Testimonio recopilado en la localidad de Marquelia, Guerrero, el 15 de julio de 2016).

Sí, es que los negros... como no trabajan y *puro andan peleando*, no tienen mucho amigo o pariente para las fiestas, por eso sus fiestas son chiquitas, de un día nomás, a veces pueden durar dos días pero no siempre, porque como no tienen dinero, así son... fiestas chiquitas sin ayuda (Testimonio recopilado en la localidad de San Marcos, Guerrero, el 22 de septiembre de 2016).

Bueno, es que nosotros nos organizamos por planillas y partidos políticos, ¿no?, como en otros lados de México. Cada año cambiamos (autoridades) o cada

tres años, conforme las campañas (de los partidos políticos) para presidente municipal o para elegir autoridades ejidales. Los inditos no, ellos eligen por “usos y costumbres”, hacen una reunión y ahí deciden, pero es que ellos no saben escribir, ni leer, están cerrados pues, por eso hacen así sus cosas... pero luego también por eso los “chamaquean” (les engañan), porque como son cerrados y no todos hablan bien español, ni quien les entienda. Algunos sí prosperan, pero la mayoría se queda así nomás, hablando en su idioma y ya, ¿así cuándo vamos a progresar? (Testimonio recopilado en Cerro de la Esperanza, Oaxaca, el 16 de enero de 2016).

¡Ah no! Es que los negros no votan como nosotros, nosotros no seguimos al gobierno, nosotros nos mandamos solos y por eso aquí no entran los partidos (políticos). Pero con los negros, ¡viera usted! A veces nomás están esperando que la despensa, que el apoyo (dinero), pero ya, es que los negros no se organizan, no son como nosotros, ellos nomás en su hamaca, su pescado y la bebedera (ingesta de bebidas alcohólicas) y a la hora de votar, votan borrachos por el que sea... así viven los negros, en su “desmadre” (desorden) (Testimonio recopilado en la localidad de Santa Elena Comaltepec, Oaxaca, el 21 de enero de 2015).

De los testimonios anteriores podemos rescatar algunas de las ideas que circulan a manera de estereotipos entre estos sectores de la población de la Costa Chica reproduciendo el meta-relato racista que otorga y reconoce ciertas formas de ser y hacer en el mundo. A las personas indígenas se les caracteriza como “atrasados” y “que viven de la tradición”, teniendo un papel importante el uso de su lengua materna. Por otro lado, en cuanto a la población afrodescendiente destacan las ideas y estereotipos de que son violentos (*puro andan peleando*), perezosos y alcohólicos. No son discursos aislados, están presentes en el ámbito cotidiano y esto incide en la reproducción de ideas negativas entre ambos sectores, hecho que redundará en que haya reticencias incluso a que se realicen y establezcan alianzas matrimoniales:

¿Pues yo que le puedo decir? Mi hija se fue con un indio, nosotros no queríamos, pero ella lo vio así y así lo quiso, ni modo. Que se quería casar y ya tenía esa idea en la cabeza, nosotros le insistimos en que sus hijos iban a ser chaparros y gorditos, pero fue por demás. Si se hubiera ido con uno de nosotros ¿cuál cosa?, fuera más fácil, pero es que los indios tienen costumbres diferentes, y pues nosotros no, ya no hicimos por convencerla, nomás puros corajes, si se hubiera casado con un hombre de Pinotepa a lo mejor le iba bien, pero no quiso, solita buscó su suerte (Testimonio recopilado en la localidad de Collantes, Oaxaca, el 03 de noviembre de 2010).

Bueno, yo sí tengo mis comadres mixtequitas de por allá en el cerro, son buenas gentes y nos hemos hecho compadres por *Tata Chú* y luego cuando yo tengo alguna necesidad ellos también me han apoyado, más que aquí mis paisanos o mi misma familia, sí, para emparentar como compadre con ellos está bueno, pero luego cuando se casan los muchachos ahí sí está más malo, porque luego (los niños, hijos de estas parejas) se parecen a ellos (los indígenas) en que hablan idioma y eso es difícil, como no hablan bien español luego es difícil, hay que saber con quién se casa uno, hombre negro y mujer india no... mejor nos casamos entre nosotros los negros, pero bueno, a veces una negra corre con suerte y se casa con alguien de Pino (Pinotepa) o de otro lugar, y así los niños ya no nacen negritos, ni son como los indios, mejora la cosa (Testimonio recopilado en la localidad de Collantes, Oaxaca, el 03 de noviembre de 2010).

Otro de los aspectos que también funciona como un marcador de diferencia es el relativo a los *tonos*. A semejanza de las comunidades indígenas, las personas de origen africano que viven en la región de la Costa Chica comparten la creencia de que algunos seres humanos tienen un par-animal. La adquisición de los *tonos* se da en la infancia. Cuando los niños nacen deben dormir con los padres, quienes deben cuidar y evitar que algún animal se acerque a la casa y merodee o, que en el peor de los escenarios, pueda lamer una parte del bebé. Si esto llegase a ocurrir, se reconoce que el niño

o la niña “ya es tono”. Es decir, que ya tiene su par-animal y que las afectaciones que dicho animal sufra tendrán una repercusión directa en el cuerpo de la persona. Esta creencia es muy extendida en la zona (creencia cultural) y hay personas afrodescendientes que reconocen ser lagartos, iguanas, culebras, tigres, toros y hasta sapos. Algunos de ellos llegan a convertirse en especialistas rituales y curanderos, quienes “curan” a sus congéneres cuando son afectados por diversos malestares. Los *tonos* de los pueblos indígenas son principalmente aves, gatos monteses e inclusive rayos. Veamos algunos testimonios relativos a este hecho entre personas afrodescendientes y su opinión respecto a los tonos de los indígenas:

Bueno es que aquí en este pueblo tenemos un arte, *el arte del tono*. Mucha gente de aquí tiene sus *animales* y yo lo curo, viene gente de muchos pueblos de por aquí o yo voy a sus casas y pueblos. Pero este *arte* no es como el de los indios, porque los negros somos hasta tigrillos (gato montés) o lagartos, o sea animales muy fuertes, muy bravos, porque los indios no son bravos como nosotros los *afro*. A veces ellos son más pájaros, sí, ellos pueden volar, pero siempre es más peligroso un tigrillo, esa es la diferencia de nosotros (Testimonio recopilado en San Nicolás Tolentino, Guerrero, el 10 de enero de 2016).

...es que nosotros sí tenemos nuestro nahual, *tono* que le dicen, pero eso de enfermarse de *tono* no es bueno porque luego ahí anda uno sufriendo cuando al animal le pasa algo. Sí, también los indios tienen tono pero nuestros animales son diferentes porque nosotros como seres humanos pues, somos también diferentes. Mire, los negros, así como yo, no podemos tener tono de rayo, porque no somos indios, los indios andan por ahí en las nubes y los vientos, y nosotros pues estamos cerca del mar, más abajo, ¿no?, aquí en la llanada... Por eso no podemos ser un rayo que cae así, en cualquier lado y quema cosas. No, los negros somos animales de por aquí, porque no somos tontos como los indios para andar cayendo dondequiera (Testimonio recopilado en la localidad de Santo Domingo Armenta, Oaxaca, el 03 de febrero de 2016).

Con estos ejemplos podemos tener un acercamiento general a los elementos de la identidad contrastante que dinamizan el contacto interétnico en la región de la Costa Chica, los cuales se ubican en el ámbito cultural de pertenencia. Es interesante y necesario conocer las ideas en torno al otro que se socializan cotidianamente para entender cómo opera el racismo. Estas ideas, como bien referenciaba Wolf, son importantes porque, en tanto “estructuras mentales” están llenas de contenido, mismas que otorgan un sentido práctico a la vida de las personas para explicar y entender el orden de las cosas. Los contenidos de estas ideas de diferenciación entre poblaciones afrodescendientes e indígenas están cargadas de una noción de “raza” que excluye e incluye en determinados momentos, pero que ha sido dinamizado por los sectores que han mantenido en su poder y dominio los elementos que permiten llevar a cabo la reproducción económica y social, es decir, el sector de mestizos y “blancos de la zona”. El menoscabo hacia estos sectores por parte de una élite gobernante y dominante, ha permitido que estos dos sectores que integran el mosaico de la mayor diversidad cultural en la zona muestren prácticas de rechazo y racismo en distintos grados. Un ejemplo de esto son las palabras de un profesor costachiquense que me refirió lo siguiente:

...el que diseñó la carretera costera fue muy inteligente: divide la zona, arriba están los indios, que son trabajadores y nobles, y abajo, los negros, ahí junto al mar. Está bien que estén allí abajo, porque es más difícil llegar, en cambio de aquí para arriba, está la gente que sí progresa, algunos indios van a la escuela y la gente que vivimos de la carretera para arriba somos más civilizadas, no como el negro... pero tampoco somos como el indio, somos más civilizados (Testimonio reco-

pilado en la localidad de San Marcos, Guerrero, el 22 de enero de 2016).

Este es solamente uno de tantos ejemplos que se podrían utilizar para dar a conocer los procesos de interacción en la región mencionada, en la cual por supuesto están también presentes relaciones de poder y asimetrías sociales y económicas muy intensas.

Cabe agregar que para complejizar aún más, he tenido el interés de integrar la variable de género y generación en esta perspectiva, para conocer cómo son los procesos de dinámica interétnica entre niñas y niños. Con base en el trabajo etnográfico que he desarrollado sobre el tema (del racismo) sobre todo en los últimos dos años, he visto también como existen una serie de distinciones por el color de piel que se internaliza desde la primera infancia.

Los niños que tienen una tonalidad de piel más oscura son objeto de algunas descalificaciones, principalmente en la escuela, aunque cabe mencionar que los niños que estudian la primaria en Pinotepa Nacional son quienes sí se enfrentan con mayor frecuencia con procesos de discriminación, conozcamos algunas de sus experiencias al respecto⁸:

Martha (10 años): mi prima Briseida va a la escuela allá en Pino, porque mis tíos allá viven y nomás vienen aquí los sábados y los domingos. Una vez llegó diciendo que un chamaquito de su salón le dijo: ¡no sé porque vienes a esta escuela si allá en tu pueblo los negros tienen la suya! Dice la Briseida que luego así dicen los chamacos, como que a los morenos no nos quieren (Entrevista realizada el 08 de enero de 2009).

Ricardo (10 años): Pues es que el güero siempre es mejor. Como que se ve más diferente. Por ejemplo, nosotros los morenos nos tenemos que bañar siempre, porque si no, se ve uno sucio, así me dice mi abuelita, porque como soy moreno, no me veo limpio, pero cuando uno es güero, nomás se lava la cara y ya no se ve sucio, como uno, aunque lleve ropa sucia, por eso

hay que estar limpio, así dice mi abuelita, y también así le dice a mi mamá, ella vive en Kentucky, pero ella dice que también allá en el norte hay un montón de negros, no sé si se bañen (Entrevista realizada el 09 de enero de 2009) .

Yo sola me corté el cabello, no le dije a mi mamá, es que mientras más crece, más chino está...y me veo más negrita...

Es que los niños de la escuela de Pinotepa me decían "vete a tu escuela", la escuela de tu pueblo es para negros..." Nadie me quiere, ni aquí ni allá...

Mi hermana es más negrita que yo, pobrecita...(Testimonios recopilados en un taller de dibujos, realizado el 07 de julio de 2015).

Las niñas y niños afrodescendientes viven e internalizan una serie de ideas que les asegura que su piel y aspecto físico se asocia a lo "sucio" y lo negativo. En sus espacios cotidianos de interacción y socialización (escuela y familia) están presentes los discursos que les inferioriza, pero a su vez, también aprenden que su alteridad inmediata, los pueblos indígenas circunvecinos tienen otros elementos de diferenciación y desventaja que a ellos no afecta. La variable de generación es de utilidad para comprender la manera en que se perpetúan los discursos racistas entre los integrantes de un grupo, y las incidencias que construyen sobre la percepción de sus personas y los otros.

La población afrodescendiente en el país del cual provengo ha sido negada e invisibilizada, esto ha signado y silenciado prácticas racistas que para muchos son difíciles de explicar y entender. Considero que nos encontramos en el momento propicio para escudriñar los elementos de interacción social que permitan entender la manera de relacionarse, relacionarnos.

Reflexiones finales

El estudio del racismo en regiones donde existe una fuerte interacción entre afrodescendientes e indígenas es un reto muy estimulante. Parto de considerar que es necesario integrar la importancia de la dinámica interétnica (y la generación de identidades contrastantes) para entender el contacto entre culturas como un elemento que permite profundizar en la manera en cómo se construyen los mecanismos de diferenciación entre las sociedades, en particular, cuando existe población de origen africano que ha sido sujeto de un proceso de racialización históricamente construido, y a su vez, nutrido e influenciado por los contextos regionales específicos. Este proceso coloca a los afrodescendientes e indígenas en una posición inferior en la estructura social regional, pero en esta "base" socio-organizativa se construyen también otras escalas de inferiorización y rechazo que se apoyan del discurso racista imperante.

En el caso de los afrodescendientes e indígenas en la región de la Costa Chica del Pacífico Mexicano lo que podemos observar son las relaciones sociales contradictorias (como diría Cardoso de Oliveira), lo cual, permite conocer cómo se expresa el racismo entre sectores subalternizados. Las ideas que derivan en prejuicios y estigmas están cargadas de una fuerte ideología que inferioriza, ya sea por la realización de determinadas prácticas culturales, o por atributos físicos. Si bien hay formas de interacción concretas (por los matrimonios interétnicos que se llevan a cabo o los procesos de parentesco ritual), esto no exime que el racismo no se manifieste.

A través de determinados elementos culturales que alterizan a ambos sectores, pudimos conocer la manera en que se articulan las ideas en torno a las diferencias. Para integrar la “Totalidad sincrética” en el análisis, se vuelve fundamental considerar el contexto histórico que dinamiza la región, así como “el poder estructural” (sugerido por Wolf) que delimita las pautas de interacción en una sociedad. Así, podemos conocer con detalle cuál ha sido el papel que han jugado los tres sectores importantes en la zona, en quien ha residido el poder y cómo éste se traduce en asimetrías que otorgan un marco de desigualdad en el acceso a los recursos, y, que resultan en formas de vida caracterizadas por el rechazo y una explicación que legitima a éste último y el lugar que se tiene en la escala de la organización cultural y de interacción.

Aunado a lo anterior, presenté algunos testimonios de niñas y niños para entender cómo el racismo es internalizado y vivido. Esto genera distintas formas de auto-rechazo que, en espacios como la escuela incentivan prácticas violentas (físicas y simbólicas) en contra de las niñas

y niños afromexicanos en particular, hecho que repercute en la socialización inmediata y futura que enriquece el discurso racista.

De esta manera, lo que podemos entender es que el racismo se expresa de múltiples formas, y que si bien generalmente opera “de arriba hacia abajo”, debemos prestar atención a las prácticas racistas más “horizontales” que se generan entre “iguales” en la escala de subordinación social y jerárquica. Reconocer y entender esta situación debe orillarnos a pensar en estrategias efectivas para revertir las poderosas ideas que circulan cotidianamente en contra de la diversidad, así como en la importancia de generar acercamientos etnográficos regionales con una aproximación histórica que permita tener una visión de contexto más profunda. Así, el poder, sus discursos y recursos serán entendidos y explicados como ideas y prácticas que diseñan cargas valorativas sobre los sujetos. Entender esas valoraciones (y poder transformarlas) permitirá ayudar a pensar en otras formas de imaginar, construir, percibir y respetar a *los otros*.

Notas

¹ Para un detallado análisis sobre los temas de las investigaciones, puede consultarse Velázquez, 2016.

² La primera forma en que el poder se entretaje en las relaciones sociales es “el poder de la potencia o la capacidad que se considera inherente al individuo”; un segundo tipo se manifiesta en las interacciones y las transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un ego para imponerle a un alter su voluntad en la acción social; en la tercera modalidad, el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás (Wolf, 2001, p. 20).

³ Un estudio muy importante en este mismo sentido es el realizado por Alicia Barabas sobre el colonialismo y racismo en Yucatán (Barabas, 1979).

⁴ Para un acercamiento exhaustivo a las investigaciones históricas sobre las poblaciones de origen africano en la Nueva España, puede consultarse el apartado “Un repaso historiográfico” en Velázquez, 2006, pp. 35-60.

⁵ María de los Ángeles Romero Frizzi señala la riqueza de la vida cultural en las diferentes regiones del actual estado de Oaxaca. Refiere lo siguiente: “...en la Mixteca de la Costa, en la región del Río Verde, gracias a los estudios de Arthur Joyce se han encontrado restos de aldeas que datan de entre de 1600 y 700 a.C. Siglos después, entre 150 a.C. y 200 d.C. En la Costa se formó una verdadera ciudad nombrada Río Viejo, con construcciones monumentales y esculturas.

La ciudad fue abandonada alrededor del siglo VIII de nuestra era, al final de la época nombrada Clásica (Romero, 2012, p. 36).

⁶ Esta autora recupera la denuncia de Eugenio de Salazar, “fiscal para la defensa de los pueblos de Qutzapotla, Tlacuilula, Huhuetlán, Ometepec y sus sujetos de la provincia de Iqualapa, que refiere los perjuicios ocasionados por los ganados de los hacendados y estancieros, como Mateo de Mauleón, los primos Miguel y Francisco Alavéz y Fernán Gómez de la Cueva ... son tantos los daños que hacen a los naturales (los ganados) que ni les dejan milpas ni sementeras de maíz, ni cacaotales, ni algodones, tunales, magueyes, ni otros frutales que no solo comen y destruyen, además de las grandes molestias, daños e injurias que les hacen los negros y mulatos y mestizos vaqueros y criados de las dichas estancias que lo uno y lo otro (hacen) tanto daño, que ni los dichos naturales cogen frutos de sus milpas y huertas y labores, ni tiene que sustentar y ni pagar sus tributos a causa de lo cual se ha despoblado (estas tierras) (Reynoso, 2015, p. 130).

⁷ Para profundizar en la construcción de otros elementos de alteridad entre afrodescendientes e indígenas, puede consultarse Quecha, 2016.

⁸ Los nombres de las niñas y niños han sido modificados para resguardar su anonimato, y tampoco se refiere el lugar en el que se llevó a cabo la entrevista.

Referencias bibliográficas

Aguirre, G. (1969). Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano. *Revista Mexicana de Sociología*, 31 (1), 51-71.

_____ (1989). Cuijia. Esbozo etnográfico de un pueblo negro, México: Universidad Veracruzana, INI, FCE, Gobierno del estado de Veracruz.

_____ (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Universidad Veracruzana, INI, FCE, Gobierno del estado de Veracruz.

Barabas, A. (1979). Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (2597), 105-139.

Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI/INI.

_____ (2014). Roberto Cardoso de Oliveira: un antropólogo leal a sí mismo y a su oficio. En Cardoso de Oliveira, R. *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna* (pp. 9-23). México: CIESAS-Universidad de Brasilia-Biblioteca de Antropología y Ciencias Sociales Brasil-México.

Barquín, A. (2016). *Antropología y Poder Político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural*. México: INAH.

Cardoso de Oliveira, R. (2014). *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*. México: México: CIESAS-Universidad de Brasilia-Biblioteca de Antropología y Ciencias Sociales Brasil-México.

_____ (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: UAM/CIESAS/UIA.

Castellanos, A. (2000). Antropología y racismo en México. *Desacatos*, (4), 53-79.

_____ (2001). Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México. *Papeles de Población*. 7 (28), 165-179.

Consejo Nacional de Población (2017). *Infografía. Población Afrodescendiente*. México: CONAPO. Recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/122501/Infografia_poblacion_afrodescendiente_CONAPO.pdf

De la Fuente, J. (1989). *Relaciones interétnicas*, México: INI-CNCA.

Iturriaga, E. (2011). *Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Lara, G. (2012). *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*. Oaxaca: CNCA-Gobierno del Estado de Oaxaca-Fundación Harp-Helú.

- Lewis, L.** (2012). *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Masferrer, C.** (2013). *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, Siglo XVII*. México: INAH.
- Mullings, L.** (2013). Interrogando el racismo. Hacia una antropología antirracista. *CS*, (12), 325-375.
- Mintz, S. & Price, R.** (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: CIESAS-UAM-UIA.
- Pérez, T.** (2014). Exclusión étnica en los dispositivos de la conformación nacional de América Latina. *Interdisciplina*, 2 (4), 179-205.
- Quecha, C.** (2016). El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica: relaciones interétnicas a través del juego. *Anales de Antropología*, 50 (2) 199-215.
- Quiroz, H.** (2008). *Las mujeres y los hombres de la sal de la Costa Chica de Guerrero*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rodríguez, A.** (2010). *La Costa de Oaxaca. Ayer y hoy*. México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Restall, M.** (2005). Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica. En De la Serna, J.M. (Coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)* (pp. 19-71). México: CCyDEL-UNAM-Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Restrepo, E.** (2013). Articulaciones de la negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 147-163). Buenos Aires: CLACSO.
- Reynoso, A.** (2011). Negros, mulatos y pardos de la Costa Chica guerrerense en el movimiento independentista. En De la Serna, J.M. (Coord.). *Visicitudes negro africanas en Iberoamérica. Experiencias de investigación* (pp. 171-192). México: CIALC-UNAM.
- _____ (2015). De vaqueros a labriegos. La dinámica demográfica y ocupacional de los negros, pardos y mulatos en la provincia de Iqualapa en la época colonial. En De la Serna, J.M. (Coord.). *Negros y morenos en Iberoamérica. Adaptación y conflicto* (pp. 123-143). México: CIALC-UNAM.
- Reyes, H. & Lara, G.** (2010). *Maíces criollos de Tututepec: Cultura, genes y políticas públicas. Ecosta Yutucui*. México: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas.
- Romero, M.A.** (2012). La historia Antigua. En Romero, M.A, Sánchez, C., Mendoza, J., Bailón, J., Ruiz, F. & Arriola, L. *Oaxaca. Historia breve* (pp. 26-44). México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.
- Suárez, L.** (2005). *Eugenesia y racismo en México*, México: UNAM.
- Torres, L. & Santiago, V.** (2016). *Los negros en la Nueva España. Vida colonial y participación en la guerra de independencia en la Costa Suroeste*. (Tesis inédita de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Urías, B.** (2007). *Historias secretas del racismo en México*. México: Tusquets.
- Velázquez, M. E.** (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH-PUEG-UNAM.
- _____ (2016). Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. *Anales de Antropología*, 50 (2), 177-187.
- Wade, P.** (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: AbyaYala.
- _____ (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2) 15-35.
- _____ (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, 2(4), 35-62.
- Wolf, E.** (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México: CIESAS.