



HAL
open science

Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes: reflexiones entre Mexico y Colombia

Anath Ariel de Vidas, Odile Hoffmann

► **To cite this version:**

Anath Ariel de Vidas, Odile Hoffmann. Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes: reflexiones entre Mexico y Colombia. Elisabeth Cunin. Mestizaje, diferencia y nacion: lo negro en America Central y el Caribe, CEMCA; IRD; INAH; UNAM, pp.173-195, 2010, Africanía (5). halshs-00691242

HAL Id: halshs-00691242

<https://shs.hal.science/halshs-00691242v1>

Submitted on 25 Apr 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

In: Elisabeth Cunin, editora, 2010, Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe, México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD, pp173-195

Las narrativas del anclaje territorial y de la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes. Reflexiones a partir de México y Colombia

Anath Ariel de Vidas, CEMCA-CNRS

Odile Hoffmann, CEMCA-IRD

Traducción del francés: Camila Pascal

En América Latina se han multiplicado en los últimos decenios del siglo XX las reformas constitucionales que instituyen la pluriétnicidad y la multiculturalidad de las naciones (Sieder, 2002). En un contexto de compleja reformulación de las categorías identitarias, en la cual participan numerosos actores dotados de recursos y poderes muy desiguales, nos llaman la atención las expresiones adoptadas/elegidas localmente por los grupos sociales concernidos en primer lugar, es decir, las “poblaciones étnicas” objeto de las nuevas políticas multiculturales. Nos interesaremos de manera particular en los relatos identitarios de la memoria sobre el anclaje y la pertenencia de cuatro grupos indígenas y negros, en México y en Colombia. La contextualización de esos relatos colectivos nos permitirá cuestionar las categorías habituales de la etnicidad, de lo autóctono y de la identidad nacional. El análisis comparativo nos llevará a proponer las nociones de “entre-sí” y “entre-dos”. La noción del “entre sí” se refiere a un cierto tipo de organización social y memorial colectiva, una construcción que ocupa materiales culturales y simbólicos considerados internos –endógenos- por este grupo para organizar las representaciones de la memoria y de la identidad colectivas de un grupo social. En contrapartida, la noción del “entre dos” se refiere a un tipo de organización social y memorial colectiva fundado en o más bien dependiente de la presencia de un grupo social “otro”, tercero. Ciertamente cualquier construcción identitaria se funda sobre la presencia de algún tipo de alteridad, pero en este texto queremos subrayar, con nuestra comparación, el peso diferencial de esta presencia del Otro. Las nociones de “entre-sí” y de “entre-dos”, como lo veremos, reflejan configuraciones heredadas de la

larga experiencia de la alteridad y la diferencia asignada, étnica o racial¹, pero no se reducen a ellas. Al contrario, las visiones que emergen de las historias alternativas de los excluidos permiten integrar en el debate nuevos criterios de inclusión o exclusión, ya no basados en las diferencias étnicas sino en los modos de coexistencia social y en la manera en que éstos son narrados.

Expondremos pues en la primera parte de este texto las narraciones locales y sus variaciones antes de proponer, en la segunda parte, una interpretación basada en el reconocimiento de las configuraciones del “entre-sí” y el “entre-dos”.

Las narraciones locales legitimadoras

Es necesario destacar de entrada un primer aspecto de contextualización: nos interesamos en colectivos rurales “integrados” al espacio nacional pero relativamente marginalizados y geográficamente periféricos, que no reivindican políticamente sus “identidades étnicas” (o raciales) aunque las asumen y que son considerados como tales por las instituciones con cuales están en contacto.

Se trata, por un lado, de dos grupos indígenas contemporáneos y vecinos, teenek y nahua, en la región de la Huasteca en el noreste de México, que no resaltan su indianidad, aunque sí la asumen y la practican con fuerza a través de prácticas sociales y religiosas. Por otro lado, dos colectivos afrodescendientes, uno en Colombia en la década de 1980, el otro en el México actual, que no enarbolan su pertenencia racial, sin dejar por ello de luchar contra la discriminación y el racismo del que son objeto por su color de piel y su “distinción” en tanto que “negros”. Ninguno de esos grupos es, por supuesto, hermético a las movilizaciones identitarias que pueden existir en su entorno y en las que, de hecho, a menudo participan en momentos puntuales (la movilización negra de las décadas de 1980 y 1990 en Colombia es un ejemplo notable). No obstante, en los momentos y en los lugares descritos en este estudio, el contexto de lucha política e ideológica por el reconocimiento de la diferencia étnica o racial no es determinante.

La comparación no se establece respecto a las “situaciones” de esos grupos, extremadamente diversas y complejas, sino más bien a un proceso o fenómeno común y sus variaciones locales: la utilización de los recursos narrativos de la memoria, establecidos en un lenguaje cultural, es decir, “una forma poética de la historia”

¹ El término “racial” se refiere en este texto a la construcción social y política que reconoce en las personas y colectivos una “diferencia” basada en un conjunto de criterios (origen, cultura, etc.) entre los cuales el principal es el de la apariencia fenotípica (color de la piel).

(Comaroff y Comaroff, 1992) en tanto que fundamento de la identidad colectiva. Nos centraremos entonces en los relatos de fundación de cada comunidad, que pueden ser míticos o históricos. El mito es entendido aquí como una narración histórica, objetiva o no, en la que una dimensión sobrenatural interviene para explicar la situación del grupo en el presente.

Las poblaciones negras en México y en Colombia: anclajes contrastados

Aunque su importancia fue reconocida desde mediados del siglo XX por un gran antropólogo e historiador mexicano (Aguirre Beltrán, 1946 y 1958), las poblaciones negras de México han llamado poco la atención de los académicos contemporáneos. Esto se debe en gran parte a su escasa visibilidad: escasa visibilidad fenotípica, por un lado, debido a un mestizaje intenso y antiguo que ha hecho que pocos individuos correspondan al estereotipo del “negro” reconocido en otros lugares: los africanos, los “negros” cubanos, los “negros” estadounidenses. La falta de interés se debe también a la escasez numérica de esta población y al hecho de que pocos individuos se reconocen en una categoría oficialmente “suprimida” (de los censos, los textos oficiales, las políticas públicas) desde la Independencia (1821). El discurso dominante sobre el mestizaje como fundador de la nación, y la conversión de éste en la vía privilegiada de la movilidad social y de la integración en detrimento de otras identificaciones que quedan desvalorizadas, hizo el resto. Así, este discurso sobre el mestizaje no acordó ningún lugar a las poblaciones negras. Éstas fueron integradas a la lógica mestiza mientras desaparecieron de las categorías del mestizaje (lo que no es el caso para Colombia). Hoy en día en México las poblaciones negras que se reconocen y que son reconocidas como tales, colectivamente, son una ínfima minoría y se concentran en algunas regiones donde dan testimonio de una presencia real y de un dinamismo social y cultural atestado (la costa del Pacífico, ciertas regiones de Veracruz, algunos enclaves más reducidos en otras regiones). Si quisiéramos contarlos en términos de individuos, las cifras podrían variar con facilidad de unos miles a varios millones, de acuerdo con el criterio adoptado (fenotipo, autoadscripción, ascendencia genealógica, prácticas culturales, etc.)². Nos referiremos aquí a las poblaciones negras que residen en la pequeña región conocida

² Lógicamente, la misma dificultad se presentaría al que pretenda establecer una cartografía de las poblaciones negras en México, pretensión vana a menos de adoptar formas impresionistas y móviles incompatibles con la tecnología gráfica actual.

como “la Costa Chica”, ubicada en la costa del Pacífico entre los estados de Guerrero y Oaxaca.

El origen mismo de estas poblaciones es objeto de discusión entre los especialistas y los intelectuales locales. Por supuesto, todos se remiten al momento inicial de la esclavitud en las pocas y gigantescas haciendas que se extendían por el litoral para la cría de ganado, principalmente, y en ciertas épocas y lugares también para el cultivo de algodón y caña de azúcar. Sin embargo, algunos mencionan la existencia –hasta ahora no documentada en los archivos– de palenques o pueblos de esclavos fugitivos refugiados en esta región retirada y de difícil acceso hasta la primera mitad del siglo XX³. Otros, finalmente, hablan de migraciones de “negros” libres que habrían venido de Veracruz o de otras partes de México en el siglo XIX, atraídos por esas regiones muy poco pobladas y en las que la tierra aún estaba disponible, con o sin título de propiedad. Los relatos familiares no aportan ninguna información más. La memoria genealógica no se remonta más allá de tres o cuatro generaciones, pero subraya un rasgo interesante presente en numerosas sociedades afro-latinoamericanas: la alta movilidad residencial y matrimonial de los individuos, y también de las familias y a veces de pueblos enteros. Existe una tercera fuente de memoria colectiva, además de las narraciones de los estudiosos y de las crónicas familiares: un relato “mítico” muy difundido en los pueblos, repetido en múltiples ocasiones cotidianas y festivas, desde la plática cantinera hasta los discursos inaugurales de algún acto comunitario. Éste hace referencia a un barco negrero que habría naufragado en la costa y del que se habrían escapado hombres y mujeres que habrían llegado de esta forma al continente americano en calidad de “libres” y fundado pueblos fuera de cualquier vínculo con la esclavitud. Este último relato, a veces interpretado como fuente de identificación, de dignificación y de una posible integración libre del estigma ligado a la condición de esclavo (Lewis, 2001), se encuentra en prácticamente todas las regiones costeras habitadas por descendientes de esclavos en América (Colombia, Ecuador –donde, en contraposición, el hecho ha sido perfectamente documentado–, Venezuela, Honduras, etc.). Estos registros de la memoria aparecen, así, dotados de una gran heterogeneidad narrativa. Los eventos – históricos o míticos– no están situados con claridad en el espacio y el tiempo; vemos como una especie de estandarización de los relatos en el modo de la simple leyenda, así como un desinterés por decidir sobre la eventual veracidad o legitimidad de una u otra

³ Por otro lado, la presencia de palenques ha sido confirmada en dos localidades situadas a unos cien kilómetros al oeste (Huatulco) (Aguirre Beltrán, 1989: 59).

versión. Todas se entrecruzan sin dilemas, en un mismo individuo, según el día o los pueblos entrevistados, como si, finalmente, lo esencial no fuera eso. Más que como un elemento fundador digno de la “recuperación” colectiva y de ser conservado como patrimonio, la historia de los orígenes y de la fundación es asumida como “problemática”, en la medida en que remite a la discriminación social y racial y, por lo mismo, se vuelve poco valorizable⁴ más allá de la inversión discursiva ya señalada acerca del naufragio que borra la esclavitud de los orígenes. . El registro cultural (danzas, música, fiestas), sin duda muy rico (Moedano, 1997), es muestra también de la intensidad del mestizaje histórico que caracteriza a la región. La relación con la tierra es asimismo muy ambigua. En un contexto de escasa densidad demográfica y en los periodos en que los propietarios oficiales (los grandes hacendados) estaban ausentes (antes de las reformas liberales de finales del siglo XIX y sobre todo durante la Revolución de principios del XX), el acceso a la tierra no presentaba dificultades: “cada uno tomaba lo que necesitaba” para cultivar, sin título de propiedad pero con el asentimiento del propietario, que controlaba así la mano de obra. Los ancianos asumen: “somos arribeños –de ‘arribar’– agarramos donde había”. Después de la Revolución (1910-1920), la repartición agraria impuso la parcelación y la atribución legal de las tierras a las “comunidades” agrarias que empezaron, a partir de entonces, a estabilizarse en torno a esos derechos a la propiedad de la tierra recién adquiridos.

La situación es radicalmente diferente en Colombia en las regiones de poblamiento negro, como el litoral del Pacífico. Muy poco mestizada, la población tuvo un acceso ilimitado a esas tierras tropicales poco codiciadas por los españoles y sus descendientes, muy mal comunicadas con el interior del país y en las que los habitantes establecieron sus pueblos, sus culturas y sus cultivos desde hace, a veces, más de dos siglos. Descendientes también de esclavos liberados a mediados del siglo XIX, pero además, y extensamente, de “negros” libres desde el siglo XVIII, los residentes han explotado la selva (madera para construcción), el subsuelo (minas de oro), los recursos naturales (marfil vegetal) y los ríos (pesca) para beneficio mayor de los comerciantes blancos establecidos en los pocos pueblos existentes, pero sin constricciones cotidianas en cuanto a sus ritmos de trabajo y sus desplazamientos. Allí, los ancianos pueden trazar con precisión la historia de las migraciones que los condujeron hasta el lugar de

⁴ Nos encontramos con una lógica de “comunidad sin cimientos”, de mantenimiento voluntario de la imprecisión sobre los orígenes, como lo ha señalado Christine Chivallon (2007) para las colectividades de afrodescendientes en otros contextos.

establecimiento actual, nombrar a los “fundadores” de las ramas familiares y de los pueblos o describir las vicisitudes sufridas, los desplazamientos forzados o voluntarios. La tradición oral es extremadamente rica y combina poesía de origen hispánico antiguo (siglos XVI-XVII), olvidada hace mucho en otras partes; un registro de cultura popular nacional (Velásquez, 1959) y expresiones de origen claramente africano. Las prácticas funerarias (De Granda, 1973), el sistema de parentesco (Friedemann, 1974), las prácticas musicales y lingüísticas (De Granda, 1977) remiten a sistemas específicos, al igual que los mitos de origen y los ritos curativos, a menudo inspirados en los de sus vecinos indígenas, pero extensamente reapropiados (Losonczy, 1991). Sin “caer” en el exotismo o el esencialismo, no se puede dejar de constatar una originalidad compleja y coherente, propia de la región del Pacífico y de las poblaciones negras que la habitan. Aquí la historia aflora por todas partes, los instrumentos de la memoria –que sean explícitos o no– son diversos y coherentes entre sí, y la colectividad aparece con toda su fuerza de movilización cultural cotidiana. Aunque ningún término hace alusión a la “autoctonía”, los ancestros conservan una gran presencia y los ritos de curación convocan a un colectivo identificado, con fronteras ciertamente móviles (Hoffmann, 2004; Losonczy, 1997), pero reconocibles para cada uno, que sea de dentro o de fuera. Esto no implica una identificación unívoca en tanto que “negros” o “comunidades negras”, que reduciría y, en cierto sentido, mutilaría la complejidad del ámbito social y cultural (Hoffmann, 2002), sino más bien una conciencia colectiva forjada en torno a la memoria y sus herramientas, donde la dimensión “negra” es fundamental sin ocupar tampoco todo el espectro posible de las identificaciones.

Dos poblaciones indígenas vecinas en el noreste de México

En el municipio de Tantoyuca, en el noreste de México, conviven dos grupos indígenas, los teenek y los nahua. Pertenecen a dos de los numerosos grupos étnicos “inventariados” en México por las agencias gubernamentales. No obstante, el anclaje territorial de estos dos grupos da cuenta de dos procesos básicamente diferentes. Para los teenek, presentes en la región desde el siglo II después de Cristo, la organización social y territorial contemporánea data de finales del siglo XIX y la adquisición de las tierras en las que vivían y trabajaban durante la época colonial se debe a esfuerzos propios e independientes del grupo mismo⁵. Para los nahua que vinieron del otro lado de la sierra huyendo de las violencias de la Revolución y que se instalaron en esta

⁵ Para más información sobre este proceso en la región véase Escobar Ohmstede (2002: 137-165).

región apenas a principios del siglo XX, la organización social y territorial es, por lo tanto, más reciente y el acceso oficial a sus tierras actuales proviene de una dotación pos-revolucionaria (1910-1920) que se negoció con los propietarios mestizos y el Estado en el marco de la Reforma agraria.

Estas temporalidades diferentes del anclaje territorial se expresan en cada uno de los grupos, en el nivel simbólico, por medio de narraciones que sustentan su historia colectiva y ordenan su relación con la tierra. Así, los teenek de Loma Larga (203 habitantes en 1995), grupo fuertemente marginalizado, vehiculan un mito de origen que evoca la llegada del sol y el refugio bajo tierra de los antepasados prehumanos, convertidos de tal manera en figuras de la autoctonía y justificadores de su ocupación del lugar. Este mito engendra un culto a los ancestros, los Baatsik' –expresado a través de ciertos ritos que aseguran el equilibrio necesario para la cohabitación entre los humanos y los seres sobrenaturales, sin el cual sobrevienen las enfermedades–. Este mito se encuentra, así, en el origen de una estructura narrativa que explica diferentes desgracias. En efecto, la misma armazón narrativa que explica el cataclismo pre-solar que se encuentra al origen de la situación telúrica de los antepasados y las enfermedades es aplicada por los teenek también a otras narraciones con las que explican la conquista española y la evangelización, así como la Revolución mexicana que los despojó; en resumen, la desgracia social y su pobreza extrema (Ariel de Vidas, 2007a). No se trata de una fijación en el pasado sino de un recurso narrativo que organiza, bajo la forma de oposiciones binarias, el mundo teenek contemporáneo: por un lado, esos parientes sobrenaturales que provocan enfermedades, pero con los cuales se identifican al rendirles homenaje y, del otro, los intrusos de cada época, atribuyéndoles a cada uno de ellos un espacio unicultural (Ariel de Vidas, 2002). De esta manera, para los teenek los mitos y las prácticas que los acompañan conforman un modo de interpretación que les permite comprender y legitimar el presente transfiriendo al pasado el mundo contemporáneo representado. El mito de origen teenek refleja la profundidad del anclaje territorial de ese grupo en la región y una conciencia histórica de las metamorfosis sufridas a partir de la conquista española y de la evangelización. Se trata, por lo tanto, para los teenek de una transmisión estructural –renovada cada vez de acuerdo con las circunstancias– de la memoria de ese encuentro en el pasado con el Otro cultural y que permite en cada ocasión asentar la pertenencia al lugar y justificar la posición marginal del grupo.

Los nahua de La Esperanza (165 habitantes en el año 2000), grupo un poco más integrado social y económicamente en su región, relatan una historia de fundación mucho más reciente que aquella contada por sus vecinos teenek. Este relato se sitúa a mediados del siglo XX durante una sequía extrema que se abatió en 1948 en la región de la Huasteca y que fue seguida de una epizootia de fiebre aftosa que afectó al ganado bovino y destruyó los cultivos. Como consecuencia de estos sucesos, se produjo una hambruna que trajo numerosas víctimas. Según la historia local, un hombre, originario de una comunidad vecina, decretó que para atraer las lluvias había que realizar el rito del *Chicomexóchitl* en la cima del cerro cercano al pueblo. *Chicomexóchitl* significa en lengua náhuatl “siete flores” y se trata del nombre del espíritu del maíz que provee la subsistencia y que nutre el alma humana, espíritu invocado en el transcurso de un rito generalizado en la cultura nahua del altiplano mexicano (Sandstrom, 1991: 133). Los habitantes del pueblo hicieron entonces ofrendas al cerro que consistían en alimentos, danzas y músicas y así, súbitamente, comenzó una lluvia de mazorcas de maíz. A partir de ese momento, cada año, en ocasión de la fiesta patronal, se depositan ofrendas en la cima del cerro tutelar y nutricio, “sede de los gobernadores de estos lugares”, según uno de los especialistas rituales del pueblo. Esta experiencia, contada por los viejos de La Esperanza con mucha emoción aún, fue un momento de aprendizaje de la cohabitación deseada con los dueños de la tierra, que había sido descuidada por los habitantes por ser “nuevos”: “Ya no vamos a olvidar más esa costumbre. Antes fue abandonada porque los ancianos que la conocían murieron”. Los nahua de La Esperanza, grupo recientemente constituido en la región, pero que extrae su patrimonio cultural del fondo común de la cultura mesoamericana, recurrieron a este mito de fundación, fechado a mediados del siglo XX, que explica las modalidades de las relaciones de convivencia necesarias con los dueños de la tierra recién apropiada. Así, aunque forman parte, cultural y lingüísticamente, del grupo étnico mayoritario en México que reivindica la descendencia de la civilización azteca, es raro que en La Esperanza se apele a esos tiempos prehispánicos lejanos. El discurso identitario en el pueblo es local y no étnico, en el sentido que no se trata de una identificación cultural ampliada a otros grupos nahua de la región, o sea una identificación colectiva pan-indígena ni tampoco que se trata de una posición política en su sentido amplio. El anclaje local, con el milagro de la montaña que le sirve de punto de partida, produce ciertamente un tipo de etnicidad en el sentido de una identificación cultural distinta de la que prevalece en la sociedad hegemónica, pero este discurso no expresa una posición étnico-política. El rito al cerro

de La Esperanza, que se forjó de manera paralela a la confirmación oficial de la posesión de la tierra de esta comunidad (1955), parece de esta manera haber servido a la construcción simbólica de la identidad local en un momento de crisis.

En contraste con otros tipos de identidades colectivas, la identificación étnica se funda, como lo subrayó Max Weber, en la creencia subjetiva en una comunidad de sangre (Weber, 1968: 385-398). Esta descendencia común asumida por un grupo étnico implica la elaboración de una historia colectiva, inventada o experimentada, cercana o lejana, que, por la evocación de un evento fundador, forja el grupo y valida el sentimiento de pertenencia en él. Así, a través de sus narraciones histórico-míticas, los teenek y los nahua estudiados acuden a diferentes estratos de tiempo que expresan la profundidad histórica relativa de su anclaje territorial diferido en la región, pero también su noción del origen que no es, finalmente, dependiente de esta profundidad histórica, sino más bien del establecimiento de un conjunto de relaciones con la tierra sobre la cual y de la cual se vive.

Más allá de la puesta en escena étnica, el entre-sí y el entre-dos

La comparación entre los casos mencionados se estableció, en un primer momento, sobre los fenómenos identificados al interior de las categorías étnicas o raciales predefinidas por los grandes esquemas de explicación: “negros” e indígenas. Entrelazarlas permitirá ahora ir más lejos en el análisis.

Los dos grupos negros comparten una misma situación de discriminación y de distinción frente a sus sociedades nacionales respectivas. Son “negros”, pobres y descendientes de esclavos, y como tales –la combinación de los tres criterios se establece sin jerarquía explícita en los discursos individuales o colectivos– se sienten excluidos de la nación. No obstante, constatamos que los “negros” colombianos, con un anclaje anterior en su territorio, han construido un discurso más bien orientado hacia el grupo mismo (mitos, relatos), mientras que los “negros” de la Costa Chica, recién llegados en su territorio según sus propios relatos, se organizan más bien a partir de su relación con otros vecinos y se inscriben en una lógica antigua tanto de mestizaje biológico como cultural.

En lo relativo a los dos grupos indígenas, éstos comparten una misma relación con la tierra nutricia establecida por medio de rituales anclados en la tradición mesoamericana. Son indígenas, por lo que su mexicanidad es evidente, aunque ello no les impida resentir la discriminación. Sin embargo, constatamos que los teenek,

presentes en el lugar desde el siglo II después de Cristo, manejan un discurso de autoctonía a través de sus mitos de los antepasados telúricos y, por medio de éstos, establecen una clara distinción entre el “nosotros” y los “Otros” (blancos, mestizos). En cambio, los nahua, recién llegados a esas tierras (aunque no de muy lejos), recurrieron a un relato fundador reciente y, aunque tienen una identidad étnica asumida, manejan con facilidad su relación con el mundo no indígena, por lo que ésta resulta menos traumática que en el caso de los teenek.

La comparación de los recursos narrativos entre los distintos casos indígenas y negros, en Colombia y en México, permite ver que las semejanzas no se deben a la “naturaleza” étnica o racial de los grupos considerados. Así la diferencia generalizante entre “negros” e “indios”, que de ninguna manera resume “la etnicidad” pero sí representa su eje estructural en los discursos y los actos de las sociedades actuales, no parece intervenir a nivel local en la construcción de la memoria colectiva. Tampoco lo hace el grado de autoctonía medido por la antigüedad de instalación, objetiva y documentada en los archivos: los grupos negros de México y de Colombia están instalados desde el siglo XVIII, incluso desde antes, y sin embargo tienen “dispositivos” o herramientas de memoria muy diferentes. De igual manera, los indígenas teenek y nahua, a pesar de ser ambos “indígenas” sometidos durante siglos a la dominación española y mestiza después, en una misma región, no disponen de un mismo bagaje memorial.

Llegamos así a la segunda fase de esta comparación en la que analizaremos las similitudes entre los dispositivos de la memoria que ponen énfasis en lo que llamamos un “entre-sí” *versus* un “entre-dos”.

El entre-sí caracteriza a los colectivos regionales establecidos desde hace mucho tiempo en la región (teenek de Loma Larga, “negros” del Pacífico colombiano). Con o sin títulos de propiedad oficiales, pero con un anclaje territorial fuerte en el espacio o el tiempo (los millones de residentes en el Pacífico colombiano, una instalación centenaria para los teenek) y “protegidos” de los dominantes por su extrema marginalidad geográfica, estos grupos pudieron desarrollar creaciones culturales diversas extremadamente ricas en significaciones y dotadas de estabilidad y de gran profundidad histórica. La historia se entrelaza y se teje con el tiempo mítico para explicar el presente. En este caso nos acercamos a la “mitoideología” de Marcel Detienne (2005: 20), quien construye el término en referencia a la autoctonía ateniense. Ésta combinaría tres elementos: “nosotros, los autóctonos”, “los otros, los extranjeros avecindados y

mezclados” y los muertos del año, es decir, los ancestros, en una elaboración que entrelaza íntimamente mitos y discursos.

El entre-dos, en los casos que nos ocupan, se refiere a grupos cuyo anclaje territorial es reciente o contestado por un entorno socio-étnico diferente y dominante (nahua de La Esperanza llegados a principios del siglo XX huyendo de las violencias de la Revolución; pueblos negros de la Costa Chica sin títulos de propiedad antes de las dotaciones agrarias); herederos de desplazamientos anteriores, esos grupos se enfrentan a un entorno hostil en condiciones de fragmentación societal. Están constituidos por pequeños núcleos de población, poco estables o recientemente estabilizados, contruidos en la contingencia de la Reforma agraria del siglo XX que los dotó de legitimidad territorial y política posteriormente a su llegada a los lugares. La creación cultural viene “después” de la creación socio-política. La comunidad se establece y luego se legitima en el campo cultural. El dispositivo de la memoria se elabora *a posteriori*, a partir de materiales tomados de las memorias individuales y de lo que está a disposición por el contexto histórico del momento, el gobierno, las instituciones y el relato nacional. Participa de lo que Homi Bhabha (1994) llama “el tercer espacio”, ese espacio intersticial o *in-between* que hace posible la negociación de los valores y la articulación de los contrarios.

A partir de estos estudios de caso, salen a relucir dos modalidades de afiliación colectiva diferenciadas localmente: afirmar un “entre-sí”, por un lado; asumir un “entre-dos”, por el otro. En lugar de categorizar las poblaciones según un criterio étnico o racial, o por la antigüedad de su instalación, el criterio de comparación aplicado en nuestro análisis a partir de los tipos de representación colectiva permite ver, más bien, una similitud entre, por una parte, los “negros” de Colombia y los indígenas teenek, considerados antiguos en sus tierras y que construyen sus discursos colectivos en torno a una mitología/cosmología; y, por la otra, entre los “negros” de la Costa Chica que resultan más próximos a los indígenas nahua en tanto que recién llegados que adecuan/inventan sus tradiciones en medio de contradicciones y de imposiciones de todo tipo.

Conclusión

La comparación se centró en las herramientas de la construcción de la memoria, a saber, los mitos, los ritos y las diversas narraciones en las que intervienen el grupo y “los otros”, siguiendo en eso a Paul Ricoeur para quien “es a través de la función narrativa

que la memoria se incorpora a la constitución de la identidad. La ideologización de la memoria se hace posible por los recursos de variación que ofrece el trabajo de la configuración narrativa” (Ricoeur, 2000: 103).

La comparación subraya el papel del espacio apropiado en tanto que fundamento de los mitos y relatos identitarios, según una apropiación que no es “cultural” ni inmanente (el territorio sagrado de los ancestros), sino más bien en redefinición permanente como ya lo mencionaba Émile Durkheim: “En realidad, los lugares ocupados por las sociedades están en proceso de formación permanente”⁶ (Durkheim, 2007 [1899]: 5). No es la “autoctonía” proclamada y oficial la que determina la relación con el territorio, sino un “entre-sí” construido históricamente y que hace posible, o no, la elaboración de relatos míticos o históricos que explican y justifican la presencia en un lugar dado. Podemos, por lo tanto, junto con el mismo Durkheim, comprobar la vanidad del concepto de autoctonía y sustituirlo por concepciones de la pertenencia más contextualizadas, en tiempos y espacios socialmente determinados y, en fin de cuentas, más flexibles y adaptables a las circunstancias.

Esta flexibilidad es, por lo demás, fácilmente comprobable en las evoluciones recientes de las interpretaciones hechas, por ejemplo, de y por los colectivos “negros” en América Latina. Basta con ver cómo en Colombia, a partir de la década de 1990, un intenso trabajo de movilización popular –originado, entre otros, por las modificaciones legislativas que abrían por fin la puerta al reconocimiento de los “negros” como un “grupo étnico” integrante de la nación– permitió una redefinición completa de ese(os) colectivo(s) –política, cultural, social– que rozaba el esencialismo para persuadirse acerca de la performatividad y la eficacia de las reivindicaciones identitarias. De igual manera, se puede prever que, al respecto, tarde o temprano México deberá alcanzar a los otros países latinoamericanos y tomar acto de una “movilización negra” cuyas primeras manifestaciones ya se dejan ver hoy en día.

Por lo demás, se observa en estos últimos tiempos entre las poblaciones indígenas de México –que experimentan grandes transformaciones estructurales debidas sobre todo a los procesos de migración– reformulaciones del concepto de indianidad. Éste ya no se encuentra en relación directa con la tierra y el conjunto mágico-ritual que lo acompañaba cuando la reproducción social de las colectividades indígenas estaba estrechamente asociada, en el plano práctico e ideológico, con su entorno natural inmediato a través de una cultura agraria. La identificación contemporánea a la

⁶ “En réalité, les emplacements qu’occupent les sociétés sont en devenir perpétuel”.

comunidad de origen adquiere así formas diversas, teñidas también a veces de esencialismo y de discursos externos que provienen del aparato del Estado o de movimientos étnico-políticos (Ariel de Vidas, 2007b).

Las dos modalidades de memoria colectiva detectadas aquí, una que traduce más bien la experiencia del entre-sí, la otra, los intercambios (el entre-dos), las dos padecidas o asumidas, no se refieren ni la una ni la otra a alguna autoctonía reivindicada y menos a una etnicidad etiquetada de antemano, aun si contribuyen de hecho a construir lo que, siguiendo lógicas de distinción, se reconoce en términos teóricos contemporáneos como “etnicidad”. Ambas posturas intentan explicar, explorar y, por qué no, inventar un espacio propio a partir del cual, en términos analíticos rara vez utilizados por los actores, éstos podrían construir una ciudadanía libre de las exclusiones que la historia de su integración a la nación les ha impuesto hasta ahora.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 [1946] *La población negra de México : estudio ethnohistórico*. México, Fondo de Cultura Económica.

1989 [1958] *Cuijla : esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ariel de Vidas, Anath

1994 “Identité de l’Autre, identité par l’Autre : la gestion étatique du patrimoine culturel indien au nord-est du Mexique”, *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM) 30 (3), p. 373-389.

2002 *Le Tonnerre n’habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek du Mexique*, préface de Nathan Wachtel. Paris, Éditions de l’EHESS, 478 p. [El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México), México, CIESAS/ Colegio de San Luís/ CEMCA/ IRD, 2003]

2007 “Rupturas, compromisos, anhelos, retornos, desengaños... Las relaciones espacio-temporales con el pueblo de origen”, in B. Nates Cruz et M. Uribe (eds.) *Nuevas migraciones y movilidades... nuevos territorios*. Manizales (Colombia), Grupo de Investigación Territorialidades-Universidad de Caldas/ Proyecto IDYMOV, p.

173-184.

2008 “What Makes a Place Ethnic? The Formal and Symbolic Spatial Manifestations of Teenek Identity”, *Anthropological Quarterly* 81 (1), p. 161-205

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*. London, Routledge.

Campos García, Melchor

2005 *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Mérida, CONACYT-Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Chivallon, Christine

2007 “Retour sur la ‘communauté imaginée’ d’Anderson. Essai de clarification théorique d’une notion restée floue”, *Raisons politiques, Presses de Sciences Politiques* 27/3, p. 131-172.

Comaroff, John et Comaroff, Jean

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

De Granda, Germán

1973 *Chigualo en el litoral Pacífico del departamento de Nariño (Colombia)*. Madrid, Talleres gráficos Vda de Bermejo.

1977 *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de la población negra: las tierras bajas accidentales de Colombia*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Detienne, Marcel

2005 *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. México, Fondo de Cultura Económica [*Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003]

Durkheim, Emile

2007 [1899] “Friedrich Ratzel : Anthropogéographie”, un compte-rendu, ‘Les classiques des sciences sociales’, Université du Québec à Chicoutimi,

http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, consulté le 10 septembre 2007.

Escobar Ohmstede, Antonio

2002 “Qué sucedió con la tierra en las Huastecas decimonónicas?”, in Antonio Escobar Ohmstede, Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*. México, CIESAS / COLSAN, p. 137-165.

Friedemann, Nina S. de.

1974 “Minería del oro y descendencia : Guelmambí, Nariño”, *Revista colombiana de antropología* 16, p. 9-86.

Greene, Shane

2007 “On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America’s Afro-Indigenous Multiculturalisms”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12, 2, p. 329-355.

Herzog, Tamar

2008 “Penser l’exclusion : les discours espagnols et hispano-américains sur l’autre (autour de 1740-1811)”, in A. Ariel de Vidas (sous la direction de), *Jeux de mémoires – Enjeux d’identités. Pour une ‘histoire souterraine’ des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Paris, L’Harmattan, p. 173-196.

Hodgson, Dorothy

2002 “Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas”, *American Anthropologist* 104, 4, p. 1037-1049.

Hoffmann, Odile

2002 “La violence de l’oubli : les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective”, *Cahiers d’Amérique Latine* 38, p. 61-76.

2004 *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. Paris, IRD-karthala, 259 p.

Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.),

2007 *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD, 551 p.

Hooker, Julieth,

2005 “Indigenous Inclusion/Black Exclusion : Race, Ethnicity, and Multiculturalism Citizenship in Latin America”, *Journal of Latin American Studies* 37, 2, p. 285-310.

Lewis, Laura,

2001 “Of Ships and Saints : History, Memory, and Place in the Making of *Moreno* Mexican Identity”, *Cultural Anthropology* 16, 1, p. 62-82.

Losonczy, Anne Marie,

1991 “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó”, *América Negra* 1, Bogota, Universidad Javeriana, p 43-65.

1997 *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, L'Harmattan, 420 p.

Moedano Navarro, Gabriel,

1997 “Los afroestizados y su contribución a la identidad cultural en el pacifico sur : El caso de la Tradición Oral en la Costa Chica”, in Colectivo : *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?* México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, p. 1-7.

Nustad, Knut G.

2003 “Considering global/local relations: beyond dualism”, in T. Hylland Eriksen (ed.), *Globalisation. Studies in Anthropology*. London, Pluto Press, p. 122-137.

Ricœur, Paul

2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 676 p.

Sandstrom Alan R.

1991 *Corn is Our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. Norman, University of Oklahoma Press.

Sieder, Rachel (editor)

2002 *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy*.

Basingstoke and New York, Palgrave.

Velásquez, Rogerio

1959 “Cuentos de raza negra”, *Revista colombiana de folclor* 3, p. 3-63.

Viqueira, Juan Pedro

2006 “La falacia indígena”, *Nexos* 28, 341, p. 49-52.

Weber, Max.

1968 *Economy and Society*. New York, Bedminster Press.

