Mestizaje y afrodescendencia en México

Odile Hoffmann, Christian Rinaudo

▶ **To cite this version:**

Odile Hoffmann, Christian Rinaudo. Mestizaje y afrodescendencia en México. América Negra, Programa de Estudios Africanos | CEA | FCS | UNC.; Programa de Investigación sobre África y su Diáspora en América Latina | AFRYDAL – CIECS (CONICET-UNC), pp.17-37, 2021, 978-987-766-036-4. halshs-03574583

HAL Id: halshs-03574583
https://shs.hal.science/halshs-03574583

Submitted on 22 Mar 2022

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.

Mestizaje y afrodescendencia en México

Odile Hoffmann (URMIS, IRD-Université de Paris)
odile.hoffmann@ird.fr

Christian Rinaudo (URMIS, Université Côte d'Azur)
christian.rinaudo@univ-cotedazur.fr

11 sept 2020
Traducción Catalina Bony, 20 de junio 2020

Resumen:
La construcción de nuevas naciones en América latina generó reflexiones sobre la definición de las identidades nacionales que buscan conciliar la realidad de los mestizajes y la atribución, heredada de la época colonial, de diferentes "calidades" a los individuos et a los grupos ("español", "indio", "negro", "mulato", etc.). Se vio confrontada también a las connotaciones racistas que incluían, al principio del siglo XIX, las ideas de progreso y de modernidad y, por lo tanto, a la dificultad de legitimar su propia concepción del mestizaje. Abordamos estas cuestiones a partir del examen empírico de dos contextos en México, el del estado y de la ciudad de Veracruz y el de la Costa Chica, en la costa pacífica de los estados de Oaxaca y Guerrero. El punto común de estos estudios de caso es aprehender el mestizaje, tan fuertemente asociado a la identidad nacional mexicana, a partir de la presencia africana que fue importante desde los principios de la colonización, pero que no estuvo incluida en las concepciones clásicas del mestizaje nacional, sean las que hacen su apología o al contrario lo critican. Este análisis nos permite poner en evidencia diversas modalidades de incorporación de las poblaciones de origen africano a la nación. Vemos entonces como las configuraciones locales se articulan con el discurso global para privilegiar una dimensión o faceta de la identificación afro (cultural, o social, o política) en lugar de otra.

Palabras-clave:
Veracruz; Costa chica; mestizaje; etnopolítica; etnicización; construcción nacional; política cultural

La racialización explícita de las sociedades coloniales se instaura en el siglo XVIII y sobretodo XIX; Alan Knight lo demostró claramente para América latina (Knight, 1990). Antes, y desde la modernización atlántica del siglo XVI, las diferencias de color, estatus, prestigio, posición social se entremezclaban en múltiples combinaciones en el seno de las cuales la configuración racial existía sin eliminar a las demás.

Es finalmente en el curso del siglo XIX que la idea de raza se afina y afirma. En México, los Científicos (grupo intelectual y político inspirado por las teorías positivistas) proponen una visión de una nación joven objetivamente diversa en cuanto a los orígenes de sus pobladores -

autóctonos o no-, y sus descendientes. En aquel momento, saliendo de un siglo de guerras civiles, buscaban fomentar una unidad nacional (la Independencia remonta a 1821) y una identidad propia alrededor de las nociones de "raza mestiza", de "raza de bronce" o de "raza nueva". Todas estas nociones traducen la voluntad de reconocer la especificidad de una población heredera de mezclas y combinaciones múltiples, al mismo tiempo que la inscriben en el cientificismo universalista de la época. Con la Revolución mexicana (1910-1920) que refuerza aún más la necesidad de cohesión, José Vasconcelos elabora el concepto de "raza cósmica" (Vasconcelos, 1925) haciendo eco al indigenismo de Manuel Gamio (Gamio, 1992 [1996]) para plantear las bases de un nacionalismo cultural integracionista. Así, aun para glorificar el mestizo y la mezcla, sigue siendo la "raza" la que guía al vocabulario, el razonamiento y los discursos; y con la "raza", las lógicas políticas y sociales de jerarquización.

Un siglo más tarde estos paradigmas dejaron paso a otras concepciones de lo político, la diversidad y la unidad nacional. En los años 1980-1990 se afianzan en muchos países latinoamericanos las tesis de un multiculturalismo asociado a políticas de reconocimiento (Taylor, 1992) y una gestión política de las diferencias (Kymlicka, 1996). Estos modelos fueron planteados como nuevas opciones de luchas en contra de la marginalización y las discriminaciones históricamente sufridas por las minorías calificadas, según los países y contextos, de étnicas, raciales, culturales o regionales (Gros, 2000; Wade, 2000).

En México, el discurso indigenista que hablaba de integración se modificó durante este periodo para dar paso a problemáticas y programas de acciones definidos en términos de respeto a la diversidad cultural (Lalékou Kouakou, 2019). La modificación constitucional de 1992 reconoce la composición pluricultural de la nación, pero no fue seguida de reformas legislativas ambiciosas sobre este tema durante más de dos décadas. A partir de los años 2010 se retoma la discusión sobre la diversidad cultural, en el ámbito académico como en iniciativas legislativas en varios estados de la federación, ahora bajo el prisma del racismo y la discriminación (Moreno Figueroa, 2016).

La presencia de los afrodescendientes en estas narrativas de la Nación estuvo variada pero globalmente ignorada hasta finales del siglo XX. A partir de este periodo, diversas investigaciones académicas e iniciativas sociales y culturales pusieron en evidencia la amplitud y la diversidad de los aportes de las poblaciones de origen africano a la vida nacional (Martínez Montiel, 1994; Hoffmann, 2005; Velázquez, 2016). A nivel gubernamental, la Dirección General de las Culturas Populares puso en marcha el programa nacional titulado "Nuestra tercera raíz". En el ámbito académico nacional e internacional, se hace énfasis en las múltiples aristas de las identidades negras y afrodescendientes, enfocando por un lado hacia la historia de la esclavitud y sus reactualizaciones permanentes, y por otro hacia las situaciones de racismo y desigualdades sufridas hasta hoy por amplios sectores de la población afrodescendiente. La cuestión medular de cómo evaluar la importancia demográfica de la población afrodescendiente en México empieza a tratarse mediante la integración, por primera vez en 2015, de una pregunta de autoadscripción afrodescendiente en una encuesta intercensal, a nivel nacional (Velázquez y Iturralde Nieto, 2016), misma que se incluye en 2020 en el Censo nacional.

En ese contexto de (re)construcción de la identidad y la historia afrodescendiente en México, es interesante observar las diferentes maneras en que se incluye el mestizaje nacional en los nuevos relatos identitarios, cómo es objeto de cuestionamientos, de redefiniciones o de interpretaciones divergentes que pueden convertirse, o no, en nuevos retos políticos.

Para abordar estas cuestiones, privilegiamos un planteamiento histórico que permita rebasar los enfoques discursivos o los debates ideologizados. Éste consiste en dar cuenta de dos contextos locales de México que tienen en común el hecho de aprehender la cuestión del mestizaje a partir de –o incluyendo- la presencia africana: el de la región costera atlántica y de la ciudad de Veracruz, situada en el Golfo de México; y el de la Costa Chica situada sobre la costa pacífica entre lo estados de Oaxaca y de Guerrero. En ambos casos, buscamos entender cómo ciertas configuraciones locales se articularon con lógicas más globales para hacer emerger nuevas representaciones del mestizaje, o al contrario para ignorarlas en beneficio de otros modelos o representaciones[1].

Veracruz, el blanqueamiento y la categoría de "lo popular"

En Veracruz, como en el conjunto de México, la cantidad más grande de esclavos proviniendo de África fue introducida en el primer periodo de la época colonial, entre 1580 y 1640 (Aguirre Beltrán, 1972), al contrario de las islas españolas del Caribe – y Brasil y EUA- donde la trata se prolongó durante un periodo más largo, hasta el siglo XIX (Benítez Rojo, 1983).

La disminución relativamente precoz de la trata y la recuperación del crecimiento demográfico de la población indígena, después de un periodo de casi colapso, tuvieron por efecto una generalización rápida del mestizaje y la incorporación de las poblaciones de origen africano en una "civilización popular", en gran parte rural, que Antonio García de León llama el Caribe afro-andaluz.

> "El Caribe que llamo afro-andaluz es el que ha desarrollado los géneros 'campesinos', 'jíbaros' o 'guajiros' que han brotado todos en los hinterlands rurales de estos complejos portuarios abiertos al comercio internacional durante los siglos coloniales. Es un Caribe comercial y colonial y sus expresiones tienen eso en común y muchos otros rasgos: son géneros musicales y poéticos cultivados por campesinos vaqueros y pescadores afro-mestizos, mezcla de tres orígenes étnicos: españoles (principalmente andaluces), negros e indios; generalmente asociados a la ganadería y que ya para el siglo XVII habían constituido nichos culturales muy característicos y fuertemente mestizados: guajiros en Cuba, jíbaros en Puerto Rico y Santo Domingo, llaneros en Colombia y Venezuela, criollos en Panamá, jarochos en Veracruz" (García de León, 1992, p. 28).

Estas expresiones culturales no eran enclaves cerradas ; se nutrían de los intercambios continuos entre los puertos/ciudades y sus *hinterlands*. Desde el principio del periodo colonial, la ciudad de Veracruz alojó un número importante de personas de origen africano, esclavas o libres y éstas beneficiaron de un margen de tolerancia bastante grande en comparación con otras regiones de México, debido a la presencia reducida de los españoles y sus descendientes. Estos huían de la ciudad durante la larga temporada caliente y fuera del periodo de llegada de los barcos, se iban a refugiar en las ciudades del Altiplano (Alcántara López, 2002).

[1] En las dos regiones de estudio, la mezcla histórica de poblaciones (pobladores autóctonos, colonos, migrantes, esclavizados, entre las regiones etc.) es un hecho comprobado que no buscamos ni discutir, ni medir aquí.

A partir del siglo XIX, con las luchas por las independencias en toda la gran región del Caribe insular y continental, se dieron nuevas olas migratorias con población afrodescendiente o negra, proviniendo de Cuba, Puerto Rico, Haití, Jamaica, Santo Domingo, Colombia, Venezuela. No tenían relación con el sistema de esclavitud mexicano, sino que integraban nuevas formas de circulaciones y de intercambios culturales que pasaban por el puerto de Veracruz.

Con eso, poco a poco se volvió más compleja la historia de la presencia de poblaciones de origen africano en la ciudad y en la región, moldeando lo que será descrito en la historiografía local contemporánea como una "cultura popular urbana" caracterizada en gran parte por la incorporación de la música cubana (danzón, son montuno, bolero…) y más ampliamente "afro-caribeña" o "afro-antillana" (Malcomson, 2011).

A pesar de su vitalidad, esta cultura popular negra, jarocha, de la primera mitad del siglo XX tendió a desaparecer de las representaciones colectivas bajo el impacto de dos procesos encontrados:

- por un lado el blanqueamiento de la imagen estereotipada del "jarocho" en México que oculta /obvia lo negro ;
- y por otro lado, al contrario, una política de reconocimiento de "la tercera raíz", negra, de la cultura nacional, que tiende a desconocer el mestizaje.

Blanqueamiento del jarocho

El fenómeno social que pudo representar, durante todo el siglo XIX, el paso de viajeros y cronistas extranjeros que venían a visitar América latina no excluyó a Veracruz, uno de los principales puertos por donde éstos llegaban al continente o embarcaban hacia otros destinos. Existen numerosos registros escritos de la región y de sus habitantes que fueron reunidos, la mayoría de ellos, en una colección de obras titulada: "Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos" (Poblett Miranda, 1992). Estos relatos de viaje contribuyeron a forjar una imagen de Veracruz que, en esta primera mitad del siglo XIX, era visto más que todo como una ciudad peligrosa, inhóspita e insalubre, como un lugar difícil de alcanzar y lúgubre al mismo tiempo que se describía a menudo a la población como indolente, "durmiendo todo el día bajo los rayos de un sol atroz" (García Díaz, 2002 : p. 215-238), o aun como "perteneciendo a todas las razas americanas y cuya tez varía del ocre al ébano" (De Valois, 1861: p. 40).

El "jarocho" era la mayoría de las veces presentado como el resultado de un mestizaje fuertemente marcado por la huella africana, como podemos verlo, por ejemplo, en este extracto de Ernest Vigneaux, joven francés con ideas liberales y republicanas que se embarcó en 1848 para las Américas y que se proponía visitar las regiones exóticas y atrasadas donde se podría aplicar las ideas modernistas:

> "El jarocho es el campesino de la provincia de Veracruz; es más a menudo un producto de las tres razas conocidas y de este cruce fantasioso resultó, bajo los fuegos del Cáncer, una sangre de lava hirviente en un cuerpo que sostienen músculos de acero. El jarocho es pastor y cosecha además lo que la señora naturaleza acepta traer, sin demasiado ayuda, al corral que rodea su choza de bambúes ya que es poco propenso al trabajo, pero esta indolencia criolla se duplica en él con la energía en el placer que pertenece a la sangre negra. Gozar con furor es para él la última palabra de

> la vida: el juego, la bebida, la música, la danza, el traje, el amor absorben sus diversiones" (Vigneaux,1863: p.541-542).

De la misma manera, el pintor italiano Claudio Linati, conocido por haber sido el introductor de la litografía en México, donde permaneció entre 1825 y 1826, dejó claro esta connotación pobre y rural asociada al jarocho así como su relación histórica con "el negro" (Linati, 1955 [1828]).

Ilustración 1 : *Negro de Alvarado haciendo trabajar a su mujer (1828).* Litografías del pintor italiano Claudio Linati

Ricardo Pérez Montfort ha mostrado como se operó después, a partir de 1940, un trabajo de distanciamiento de esta representación. Se impone poco a poco otro cliché del jarocho, esta vez por parte del aparato político postrevolucionario: el del "jarocho vestido de blanco y bailando la bamba" (Pérez Montfort, 2007), cliché en el cual la relación histórica con "el negro" y la "negritud" está ausente :

> "El atuendo y los accesorios que portaban los que representaban a los entonces llamados 'jarochos', nada tenían que ver con el campesinado y los sectores populares de la costa. Ahora se llamaba 'traje de jarocha' a un atuendo blanquísimo, sumamente elaborado y costoso, con el que vestían las élites hispanófilas del puerto, de las principales ciudades y de las antiguas haciendas veracruzanas. […] Aquel cuadro del fandango jarocho ingresaría de manera definitiva al repertorio de las representaciones estereotípicas regionales hacia 1940 cuando un grupo de veracruzanos favoreció el baile y la música de la Bamba como leitmotiv de campaña política entre 1945 y 1946" (Pérez Montfort, 2001: p. 156-157).

Ilustración 2 : Ilustraciones típicas reafirmando la imagen de los jarochos en medio del siglo XX (en R. Pérez Montfort, 2001)

La "tercera raíz del mestizaje" en las políticas culturales

Los años 1970-1980 marcan el fin de este periodo postrevolucionario y de un nacionalismo cultural centralista y homogeneizador (Jiménez, 2006). Empieza entonces un proceso de descentralización cultural impulsado por la administración federal y la instalación progresiva, en todos los estados de la república, de secretarías, institutos o consejos de la cultura. Así se creó, en febrero de 1987, el Instituto veracruzano de la Cultura (IVEC) y los años que siguieron esta creación dieron lugar a la definición de las grandes orientaciones e implementación de lo que debía de ser una política cultural descentralizada aplicada al estado de Veracruz (García Díaz y Guadarrama Olivera, 2004).

Esta política consistió en hacer hincapié en la dimensión afrocaribeña, privilegiando tres grandes orientaciones : la revalorización del son jarocho rural y de su influencia africana; la revalorización del danzón y del son montuno de origen afro-cubano como cultura urbana de Veracruz; la promoción local del programa nacional centrado sobre "la tercera raíz del mestizaje".

En 1994, la implementación de esta política se tradujo por el lanzamiento del Festival Internacional Afro-caribeño que, desde esta fecha y por más de veinte años (XXIII edición en 2019), contribuyó a producir otra imagen estereotipada de Veracruz, fuertemente asociada a su historia afrodescendiente. Esta evolución se nota a través de la concepción de los diferentes carteles del festival que subrayan los rasgos fenotípicos y las posturas corporales de una africanidad estilizada.

Ilustración 3 : Carteles del Festival internacional afro-caribeño (1997, 1998, 2001, 2004, 2008, 2009)

Así, poco a poco se fueron afianzando nuevas representaciones de las identidades negras y afrodescendientes, entre las cuales podemos rescatar tres principales corrientes :

- una insiste en la herencia cultural africana promocionando la "tercera raíz del mestizaje", es decir la contribución histórica de los esclavos y descendientes de esclavos a la cultura nacional mexicana;
- otra insiste en la diversidad de las influencias del "Caribe afro-andaluz" y en la creatividad cultural de una sociedad regional que no se identifica como "negra" pero que reconoce sus influencias africanas;
- una tercera, por fin, busca subrayar la especificidad cultural ligada a la presencia africana en México, no sólo como una herencia común para todos sino como una característica que pueda reafirmarse hoy en el marco de una visión multiétnica de México al considerar a los "afro-mexicanos" o "afrodescendientes" como uno de los grupos étnicos constitutivos de la sociedad nacional.

Estas tres orientaciones producen relatos diferentes sobre la historia de las poblaciones de origen africano no solo en Veracruz sino en México. Podemos analizar las dos primeras a partir de su puesta en escena en el Museo histórico de Veracruz, siguiendo las renovaciones y los cambios ocurridos en la concepción museográfica del mismo. Éste fue inaugurado en 1970 para ofrecer un relato de la ciudad "cuatro veces heroica" en contra de las invasiones extranjeras. En esta primera época, la museografía seguía inscribiéndose en la tendencia historiográfica que consiste en narrar los "grandes acontecimientos" y a los "grandes hombres". Y la población africana estuvo totalmente ausente de este relato histórico. Cuando se creó el Instituto Veracruzano de Cultura, a final de los ochentas, se realizó, al lado de la colección existente, una sala dedicada a la historia de la esclavitud en la región, bajo el paradigma de "la tercera raíz". Luego, la administración municipal dejó de mostrar interés al museo y lo abandonó casi por completo. Y la sala dedicada a la tercera raíz terminó por ser desmantelada y transferida al Museo de las culturas afromestizas de Cuajinicuilapa en la Costa chica.

Al final de los años 1990, une nueva renovación del museo fue realizada por el municipio de Veracruz que llamó a varios historiadores que fueron los promotores de la segunda orientación, la que hacía la promoción del mestizaje como esencia de la cultura popular, reconociendo la importancia de la herencia africana, sin reducirse a ella. Apoyándose en instrumentos museográficos que daban un lugar más importante a la imagen (fotografías, cuadros, presentaciones multimedia), éstos buscaron introducir los nuevos conocimientos históricos producidos sobre la ciudad durante los últimos quince años. Hicieron hincapié en el mundo obrero, la cultura y los barrios populares, la expansión urbana y sus consecuencias, el desarrollo industrial y las transformaciones del sindicalismo, la inscripción de Veracruz en el Caribe, tantos elementos evocados de manera todavía marginal durante la primera

renovación. Re-inaugurado en diciembre 2000, el museo dedica desde este momento un lugar importante a la cultura popular "jarocha" y específicamente urbana. Esta vez, en lugar de insistir sobre la frontera socio-racial entre, por un lado, los personajes ilustres de la historia de Veracruz y sus orígenes españoles y, por el otro, los olvidados de esta historia que fueron los esclavos y sus descendientes, la museografía hace hincapié en la cultura popular jarocha y el universo cultural a la vez africano, indígena y español que la caracteriza, tanto en su versión rural (fandango, son jarocho..) como urbana (danzón, son montuno, música "afro-antillana" o "afro-caribeña"…).

En cuanto a la tercera orientación evocada en párrafos anteriores, está expresada en una exposición realizada, en 2006, por el *Mexican Fine Art Center Museum de Chicago* y presentada en diferentes regiones de México. Titulada "Presencia africana en México de Yanga a nuestros días", esta exposición ostenta una posición militante en defensa de la identidad afrodescendiente, buscando trazar una continuidad histórica entre la esclavización de las poblaciones africanas, el heroísmo de los esclavos prófugos y la reivindicación de una identidad afromexicana en contra de la ideología del mestizaje. Esta tercera orientación, racializante, no tuvo mucha resonancia en la región de Veracruz más sensible a un relato anclado en el mestizaje de la "civilización popular", pero encontró eco en la costa pacífica, como lo veremos en la segunda parte de este trabajo.

Costa chica, el mestizaje bajo el prisma de la etnicización

En la costa pacífica de los estados de Guerrero y Oaxaca, la diversidad cultural y étnica pareciera ser inscrita en el paisaje. Las descripciones comunes (en folletos, informes, charlas informales) nos hablan de una repartición estricta entre grupos de población. Los habitantes llamados "negros", "morenos" o "costeños" y a veces afromestizos o afromexicanos, viven en pueblos relativamente aislados de la carretera principal, en la franja costera. Los poblados indígenas (mixtecos, amuzgos, chatinos, principalmente) están situados en los lomeríos del interior, mientras que la carretera que atraviesa y estructura la pequeña región está sembrada de localidades habitadas y controladas por mestizos.

Esta configuración geográfica idealizada –que por supuesto no corresponde a la realidad que es mucho más compleja- sirvió mucho tiempo para ilustrar, como si fuera natural, las diferencias imaginadas como radicales entre los "tres grupos étnicos" que viven en la región : mestizos, indígenas, negros. En esta representación colectiva regional, a cada grupo estaría asociado un espacio específico: los pueblos indios en el interior en sus territorios ancestrales, los ranchos de negros dispersos a lo largo de la costa, y las localidades mestizas a lo largo de la carretera, donde están los comercios, las ciudades, las instituciones.

El hecho de vincular un grupo o un colectivo social -en este caso calificado de "grupo étnico"- a un espacio no es neutro y siempre va acompañado de valores implícitos, de funciones y de jerarquías que históricamente, en el caso que nos ocupa, terminaron por dar una imagen de la Costa chica como "región indígena". La región acogió la sede del primer Centro regional del Instituto Nacional Indigenista, en 1940 ; la gestión política y administrativa de la multiculturalidad se dirigía, hacia todavía poco tiempo, únicamente a los grupos calificados de "indígenas" y clasificados (censados) como tales.

En esta configuración, al terminar el siglo XX los pueblos negros de la región gozaban de baja legitimidad y poca visibilidad, situación que lentamente empezó a cambiar con la

emergencia de colectivos organizados que aspiran a darse a conocer y a reivindicar el reconocimiento de su especificidad. En sus inicios la dinámica de movilización no fue fácil, como lo dejaba ver una denominación inestable: población negra, afromestiza, afromexicana, de origen africano, morena, costeña, etc., dando lugar a disputas entre grupos y líderes en torno a la mejor forma de autodenominarse.

No es aquí el lugar para exponer en detalle los motores o los obstáculos a esta primera fase de movilización etnopolítica (para esto, ver Lara, 2011), sino solamente para asentar cómo, en unas dos décadas, emergió un movimiento negro que, hoy, ya no se puede ignorar. Este ciertamente es heterogéneo, fragmentado, dispar, de poca importancia numérica, pero se ha vuelto interlocutor obligado de las instancias nacionales e internacionales sobre los temas de multiculturalismo, racismo, derechos humanos. Sus representantes se han insertado en las redes nacionales e internacionales del militantismo afrodescendiente que creció considerablemente desde la Cumbre de Durbán en 2001. Sus actividades se estructuran alrededor de eventos, encuentros, publicaciones, declaraciones en las que intervienen asociaciones locales (México Negro, África), fundaciones y organizaciones no gubernamentales (Fundación Ford), instituciones gubernamentales (El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación Conapred, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), universitarios e investigadores, mexicanos y extranjeros, activistas afrodescendientes internacionales al lado de los y las militantes locales y nacionales. Estas intervenciones cruzadas de expertos contribuyeron a la constitución y posterior legitimación de un campo de acción afrodescendiente, en sus dimensiones cultural, intelectual y política.

¿Sobre qué paradigma étnico y/o racial se construyó este campo intelectual y político? ¿Qué lugar ocupan ahí conceptos otrora centrales en las narrativas identitarias como el mestizaje y la raza? Podemos reconocer dos tendencias principales que a veces se suceden y a veces se entremezclan.

La etnicización : la normalización identitaria que asume el mestizaje como modelo

En los años 1970-1980, la lucha de los activistas de los pueblos negros de la Costa Chica –asumidos como tales por ellos mismos y sus interlocutores- se proyecta antes que todo en oposición a la marginalización histórica de la cual son objetos. Las reivindicaciones se expresan en torno a una mayor y mejor integración a la nación, más justa, equitativa, digna. En esto se parecen a las consignas y lógicas de acción de las movilizaciones indígenas que se intensifican en todo el continente, en este mismo periodo (Gros, 2000). Así, los encuentros de México Negro, organizados anualmente desde 1999 por la asociación del mismo nombre en uno de los pueblos de la Costa chica, incluyen demandas sociales y económicas en materia de salud, educación, vivienda pero también acceso a la tierra, a la representación política, a la cultura. Hasta la mitad de la década 2010, las reflexiones sobre la identidad y la cultura negra participaban de los análisis de las desigualdades, sin dominar en las discusiones. El debate acerca del racismo y la discriminación se inscribía dentro de una reflexión más amplia sobre desigualdad, exclusión, ciudadanía.

En el contexto regional multiétnico evocado más arriba, los colectivos negros movilizados se ubicaban casi naturalmente al lado y con la misma condición que los otros grupos étnicos de la región (amuzgos, chatinos, mixtecos). Se construyó una argumentación política compartida, fundada sobre una dinámica de etnicización que asumía una equivalencia entre la categoría de afromexicano o afrodescendiente y la de pueblo indígena, con los etnónimos correspondientes, usualmente utilizada en la región y en el país.

La etnicización de los pueblos negros era asumida y concebida explícitamente como un instrumento de visibilización, de concientización y finalmente un mecanismo político de emancipación para las poblaciones que se reivindican de ella. En esta visión de la sociedad, la etnicización de los pueblos negros se opone a la anterior racialización que mantenía a los individuos y los colectivos negros en un particularismo inferiorizante, carente de todo tipo de valorización ciudadana, política o aun cultural. En términos teóricos o estratégicos, la etnicización pretende substituirse a la racialización y de cierta manera superarla, sin por ello ignorar la dimensión racial.

Con la etnización se trata de "ser diferente para ser como los demás", de presentarse como grupo étnico para de esta manera integrar los espacios de negociación dedicados a los grupos étnicos, a nivel regional como nacional. Esta reelaboración concordaba con las interpretaciones de algunos historiadores y etnólogos que encontraron un gran eco a partir de programas oficiales como la Tercera raíz (ver arriba y Martínez Montiel, 1994).

En esta fase, la etnicización se acompañaba muy lógicamente del mestizaje. Esta concepción refleja fenómenos no tan excepcionales en la historia de América, cuando procesos de etnogénesis se basan en el mestizaje. Un caso emblemático de éstos es el grupo *métis* en Canadá, legalmente reconocido como grupo específico con los mismos derechos que los pueblos autóctonos, sobre la base de su mestizaje y de su mezcla histórica y contemporánea. Como lo explica Rivard, lejos de buscar una identidad en una eventual pureza identitaria, el grupo *métis* se construye por sus márgenes y se renueva constantemente por su apertura a los demás (Rivard, 2007). En este caso es el mestizaje que produce las condiciones de la etnicización.

Otros casos son menos conocidos pero ilustran las articulaciones posibles entre los fenómenos de etnogénesis y de mestizaje, como lo muestra un artículo sobre el mestizaje pre-colonial entre grupos autóctonos en Bolivia (Combés y Villar, 2008). Los autores examinaron procesos de mezcla entre grupos que a veces se oponen y a veces tejen alianzas, sin armonía ni conflictividad predeterminada: "Nacidos del mestizaje, los *Chané* y *Isoseño* no sólo lo niegan sino que lo denigran también, lo diluyen en una artificiosa retórica de la pureza y lo utilizan como un argumento de discriminación interétnica (entre ellos) (…) No hay y nunca hubo disolución absoluta de la identidad colectiva en el magma del mestizaje, ni tampoco una negación absoluta del hecho de la mezcla como lo deja entrever la ideología; a la deriva entre estos dos extremos, descubrimos al contrario una discriminación selectiva, jerárquica, que abre y cierra las redes de alianza (militar, económica, matrimonial) según el contexto y las circunstancias y que en ningún momento pierde de vista la necesidad de consolidar la identidad étnica propia" (Combés y Villar, 2008: p. 6 y 9 de la versión electrónica).

Estos ejemplos muestran como los mestizajes en América han sido históricamente obligados mas no unívocos, pudiéndose combinar en ocasiones con posicionamientos étnicos reelaborados. La categoría "afromestizo" propuesta al principio por Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1972; 1989) ilustraba esta aspiración contradictoria, que al final no funcionó, a un reconocimiento "afro" a la vez que a un mestizaje regionalmente compartido. En este juego complejo y rara vez explícito, la etnicización aparece como un proceso que no es exclusivo de otros. Al final del siglo XX, en esta misma región, las condiciones favorecen la emergencia de un colectivo negro edificado, ya no sobre el mestizaje, sino sobre la "supresión ideológica de la hibridez" (Combés y Villar, 2008: 4), mediante la racialización.

La racialización excluyente

En los primeros años del siglo XXI, en palabras de militantes afrodescendientes en México, varios fenómenos cuestionan la viabilidad del proceso de inserción ciudadana a través de la etnicización y reintroducen una terminología abiertamente racializada. La cuestión del agotamiento del paradigma etnicizante/mestizado rebasa de lejos los horizontes de este artículo. Digamos simplemente que responde a una convergencia histórica entre factores globales (la ausencia de reales aperturas democráticas o económicas a pesar del reconocimiento étnico; el desarrollo de redes afro transnacionales) y factores nacionales (la adhesión de México a las Convenciones Internacionales y el necesario respeto de medidas de reconocimiento étnico-racial), incluso locales (la emergencia y consolidación de un tejido asociativo portador de movilización) que, en su conjunción, apuntan hacia la opción racializada.

Esta evolución se basa en un nuevo discurso, marcado por una estandarización de los términos del debate utilizados en los ámbitos internacionales y una polarización que ordena el mundo sobre una base racializada binaria, en "negro y blanco", dejando poco lugar a las situaciones híbridas, mezcladas o fuera de categorías.

El argumento racializante constata el fracaso de las opciones inclusivas de la identificación negra, tales como habían podido construirse quince años antes, alrededor de la experiencia compartida de la memoria de la esclavitud, de la lucha contra la dominación, las desigualdades y la exclusión. Se aleja de estos posicionamientos políticos para los cuales "la raza", sin desaparecer, era un concepto complejo, heredero de concepciones históricas que aliaban color, prestigio, posición social, parentesco, y siempre situado en contextos irreductibles. Para estos, la experiencia negra en Colombia no se equiparaba con la de México, la de las plantaciones tenía poco que ver con las condiciones de vida de los artesanos negros en la ciudad, la de los hombres con la de las mujeres. Con el paradigma de una identidad negra racializada, esta complejidad es relegada al ámbito de los especialistas y de los y las historiadore.as, y remplazada por visiones más estandarizadas que realzan los procesos comunes a todos y todas. La diversidad de las identidades y la densidad conceptual de "la raza" están borradas y dejan lugar a una identidad negra estándar internacional, centrada sobre el color. Varios programas internacionales legitiman incluso la paleta de color como instrumento pertinente de identificación y análisis (Telles et al. 2015).

Este movimiento simplificador se acompaña lógicamente de una polarización de los identificadores, entre negro y blanco. Es frecuente hoy oír a los militantes reivindicar criterios binarios que ignoran toda la gama de términos utilizados para calificar los matices infinitos de color de piel, de tipo de cabello y otros marcadores corporales de la diferencia afrodescendiente. En este sentido, ciertos colectivos militantes en México quieren ya "pasar del afro al negro" (Lara 2011), como lo hacen algunos de sus interlocutores brasileños (Boyer, 2010). Pretenden, de esa manera, evitar los eufemismos ligados a las denominaciones múltiples para conservar sólo una, el color negro. El mestizaje desaparece de estas concepciones.

Uno puede legítimamente mostrar una cierta aprehensión frente a estas tendencias racializantes, sobre todo cuando las situamos en sus contextos históricos y regionales. En México la Costa chica fue durante mucho tiempo conocida por los antagonismos violentos entre las poblaciones indígenas y negras (Flanet, 1977) y las muestras de racismo exacerbado son casi cotidianas (Hoffmann, 2007). En los testimonios de los habitantes, la coexistencia

pacífica y los intercambios cotidianos, que sí existen, son sistemáticamente ocultados en beneficio de una representación radical y violenta de la diferencia. La imagen de una alteridad radical se difunde fácilmente en la medida en que remite a un orden socio-racial comúnmente aceptado a nivel nacional, el que presenta a los habitantes negros como intrusos en una sociedad nacional edificada sobre el encuentro entre indígenas y europeos. En un contexto de racismo naturalizado, el discurso no las prácticas- retoma las categorías más accesibles (la racialización, el racismo) en detrimento de otras (aquí el mestizaje, la coexistencia). Activa un proceso de selección de las representaciones colectivas que excluye ciertas opciones y privilegia otras. Del mismo modo que el modelo mestizo invisibilizaba a los negros y marginalizaba a los indios, el discurso de la alteridad invisibiliza a los mestizos y las prácticas cotidianas de mezcla.

Conclusión

Los debates académicos sobre la cuestión afrodescendiente suelen ser atravesados por múltiples clivajes. Frente a los y las intelectuales que siguen negando la existencia de una especificidad afrodescendiente[2], otro.as sostienen que la visibilidad y el reconocimiento social y jurídico de la diferencia étnica o racial es una condición necesaria para la emancipación (Iturralde, 2018 ; Navarrete, 2016 **;** Velázquez, 2018). Dar mayor visibilidad y valor a los cuerpos y practicas culturales de las poblaciones afromexicanas hará también más visible y más inaceptable la desigualdad que los separa de las élites blancas y del resto de la población. Otras posiciones académicas oponen los que se interesan por análisis elaborados desde el prisma nacional (Velázquez, 2018) y los que hacen hincapié en la dimensión transnacional de las identificaciones afrodescendientes (Juárez Huet & Rinaudo, 2017; Lewis, 2020). En los debates académicos alrededor de las teorías críticas de la raza (Christian et al. 2019; Wimmer, 2015), alguno.as investigadore.as consideran la raza como un elemento fundamental de la estratificación social (Moreno 2016, Sue 2013), cuando otro.as consideran la raza y etnicidad como casos particulares y no sistemáticamente activados de clausura social (Cunin, 2017; Rinaudo, 2015).

Aterrizando en investigaciones basadas en observaciones y colaboraciones "en campo", las cosas no son siempre tan contrastadas: negro *versus* blanco, élites *versus* popular, nacional *versus* translocal, dominantes *versus* dominados, cuestión racial *versus* cuestión social, etc. Nuestros estudios de caso muestran la dificultad de generalizar: lo que es cierto en Veracruz no lo es en la Costa chica, lo que fue cierto en el siglo XX ya no lo es en el siglo XXI. Lo que constituye la fuerza de las sociedades locales -sean afrodescendientes, indígenas, mestizas o todas a la vez- es precisamente su capacidad de construir algo específico, contingente, propio. Como lo vimos a partir de estos dos estudios de caso en México, un proyecto impulsado desde el gobierno (el programa oficial de la Tercera raíz del mestizaje) marcó el inicio de un proceso de toma de conciencia y de emancipación de las poblaciones de origen africano en la Costa chica, mantenidas hasta entonces en el margen de los mecanismos políticos de integración nacional. Esto se tradujo en un primer momento por una inclusión en la representación nacional del mestizaje y por la valorización de particularidades culturales que contribuyen a forjar una conciencia colectiva de pertenencia colectiva. En un segundo tiempo, esta dinámica dejó lugar a un endurecimiento identitario que se alejó de la idea de afromestizaje -incluso afrodescendencia- para desarrollar la de "negritud", rechazando la ideología del mestizaje vista como un dispositivo de invisibilización.

[2] Estos solo ven en los procesos de ethnicización-racialización un instrumento de poder al servicio de los dominantes para el mantenimiento de las desigualdades (Amselle, 2010: p. 137).

En el estado de Veracruz, este mismo programa de la Tercera raíz del mestizaje tuvo un impacto muy diferente. Fue la oportunidad de elaborar políticas culturales que hicieron hincapié en la inscripción de la región en el espacio caribeño, al mismo tiempo que valorizaban formas de expresión cultural identificadas claramente con el mestizaje jarocho. En este caso, contribuyó más bien a transitar de un periodo histórico caracterizado por la negación de la herencia africana y por intentos de blanqueamiento de la identidad "jarocha", a otro donde la "raíz africana" del mestizaje forma parte de las representaciones de la sociedad local.

A fin de cuentas, el análisis comparado de estos dos casos demostró que las cuestiones de identificación étnico-racial y de mestizaje no se excluyen mutuamente sino que, al contrario, se retroalimentan según modalidades que pueden variar, dependiendo de los periodos históricos, los contextos locales y las situaciones sociales. Permite así superar varias trampas analíticas muy frecuentes en los estudios sobre el racismo, la supremacía blanca o la resistencia tales como: centrarse exclusivamente en los procesos de etnicización y racialización; considerar la raza como el principal principio de estratificación social; abordar, cualquier sea el contexto y el periodo histórico, las poblaciones de origen africano como un sujeto colectivo que tuviera mismos interés y visión del mundo; asegurar que la raza y el racismo tienen la misma importancia y desempeñan el mismo papel estructural en todos los lugares del país y del mundo.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN G. (1972 [1946]), *La población negra de México: estudio ethnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE BELTRÁN G. (1989 [1958]), *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica.

ALCÁNTARA LÓPEZ Á. (2002), « Negros y afromestizos del Puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII », *in* GARCÍA DÍAZ B. et GUERRA VILABOY S. (Dir.), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 175-191.

AMSELLE J.-L. (2010), « Le retour de l'indigène », *L'Homme*, vol. 94, p. 131-138.

BENÍTEZ ROJO A. (1983), *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea.

BOYER V. (2010), « Une forme d'africanisation au Brésil », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 198-199-200.

Christian Michelle, Seamster Louise y Ray, Victor, "New Directions in Critical Race Theory and Sociology: Racism, White Supremacy, and Resistance", *Sociology*, vol. 63, n° 13, November 2019, p. 1731-1740.

COMBÉS I. et VILLAR D. (2008), « Les métis les plus purs. Représentations chririguano et chané du métissage », *CLIO Histoire, femmes et sociétés*, 27, 32-56.

Cunin Elisabeth, “The “Black Foreigner” in the Quintana Roo Territory (Mexico) : Between Otherness and Sameness, T*he Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 22, n° 2, 2017, p. 339-356.

DE VALOIS A. (1861), *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*, Paris, Collection Hetzel.

FLANET V. (1977), « Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa », INI, *Antropología Social*, 55.

GAMIO M. (1992 [1916]), *Forjando Patria*, Mexico, editorial Porrùa.

GARCÍA DE LEÓN A. (1992), « El Caribe afroandaluz: permanencia de una civilización popular », *La Jornada Semanal*, 135, 27-33.

GARCÍA DÍAZ B. (2002), « Veracruz en la primera mitad del siglo XIX. Testimonios de viajeros », *in* GARCÍA DÍAZ B. et GUERRA VILABOY S. (Dir.), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 215-238.

GARCÍA DÍAZ B. et GUADARRAMA OLIVERA H. (2004), *15 Años por la cultura en Veracuz,* IVEC *(1987-2002)*, México, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave / Instiuto Veracruzano de Cultura.

GROS C. (2000), *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá, ICANH.

HOFFMANN O. (2005), « Renaissance des études afromexicaines et production de nouvelles identités ethniques », *Journal de la Société des Américanistes*, 91, 2, 123-152.

HOFFMANN O. (2007), « Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa chica, México. Una perspectiva geográfica », *in* HOFFMANN O. et RODRÍGUEZ M.T. (Dir.), *Los retos de la diferencia, Actores de la multicuturalidad entre México y Colombia*, México, CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD, 363-397.

Iturralde Nieto Gabriela, “Nombrar y ocultar : algunas reflexiones entorno del mestizaje y las poblaciones afrodescendientes en México”, *Cultures-Kairós (revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants)*, n° 8, Janvier 2018.

Juárez Huet Nahayeilli y Rinaudo Christian, “Expresiones “afro”. Circulaciones y relocalizaciones”, *Desacatos*, n° 53, enero-abril 2017, p. 8-19.

KNIGHT A. (1990), « Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940 », *in* GRAHAM R. (Dir.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press.

KYMLICKA W. (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidos.

Lalékou Kouakou Laurent, “La nation au Mexique, entre métissage et pluralisme”, *Amerika*, vol. 19, 2019.

LARA G. (2011), « Les dimensions ethnique et raciale dans la construction politique d'un sujet« afro » ou « noir » au Mexique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 27, 1, 89-106.

Lewis Laura A., "That little Mexican part of me: race, place and transnationalism among U.S. African-descent Mexicans", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 43, n° 6, 2020, p. 995-1012.

LINATI C. (1955 [1828]), *Claudio, Trajes civiles, militares y religiosos de México (1828)*, Mexico, UNAM.

MALCOMSON, Hettie, 'Danzón's Racial Configurations: Veracruz's Racial Imaginaries'. In: Cunin, Elisabeth (ed)^(eds) *Mestizaje y diferencia. Políticas y culturas de "lo negro" alrededor del Caribe*, México D.F.: INAH-UNAM-CEMCA-IRD, 2011.

MARTINEZ MONTIEL L.M. (Dir.) (1994), *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

Moreno Figueroa Mónica, "El archivo del estudio del racismo en México", *Desacatos*, vol. 51, mayo-agosto 2016, p. 92-107.

Navarrete Federico, *México racista.Una denuncia*, Ciudad de México, Penguin Random House, 2016.

PÉREZ MONTFORT R. (2001), « El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX. Apuntas para la historia de la formación de un estereotipo regional », *Veracruz y sus viajeros*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 123-187.

PÉREZ MONTFORT R. (2007), « El "negro" y la negritud en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX », *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 175-210.

POBLETT MIRANDA M. (Dir.) (1992), *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 11 tomos.

Rinaudo Christian, "Mestizaje and African heritage in Afro-Caribbean music, Veracruz, Mexico", *Ethnomusicology Review*, vol. 20, 2015.

RIVARD E. (2007), « Au-delà de Powley, l'horizon territorial et identitaire des métis », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXVII, 2-3, 97-118.

Sue Christina Alicia, *Land of the Cosmic Race: Racism, Race Mixture, and Blackness in Mexico*, New York, Oxford University Press, 2013.

TAYLOR C. (1992), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton, Princeton University Press.

Edward Telles, René D. Flores, Fernando Urrea-Giraldo, 2015. Pigmentocracies: Educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in eight Latin American countries. *Research in Social Stratification and Mobility*, Vol.40, June 2015, Pages 39-58

VASCONCELOS A. (1925), *La Raza Cósmica*, Paris, Agencia Mundial de Librería.

Velázquez María Elisa y Iturralde Nieto Gabriela, *Afrodescendientes en México: Una historia de silencio y discriminación*, México, CONAPRED, 2016.

Velázquez María Elisa, "Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México", *Anales de Antropología*, vol. 50, 2016, p. 177–187.

Velázquez María Elisa, "Mestizaje, racismo y afrodescendientes en México: un análisis histórico", *Cultures-Kairós (revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants)*, n° 8, Janvier 2018.

VIGNEAUX E. (1863), *Souvenirs d'un prisonnier de guerre au Mexique, 1854-1855*, Paris, L. Hachette et cie.

Wimmer Andreas, "Race-centrism: a critique and a research agenda", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 13, 2015, p. 2186-2205.