

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE**  
**MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y**  
**SOCIALES**

**Carnaval afroestizo en Yanga: entre las prácticas y las  
representaciones de la herencia africana en México.**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:**

**SANDRA GRISEL FLORES LUIS**

**ASESOR**

**FRANCISCO GARCÍA OLSINA**

**MÉXICO D.F., DICIEMBRE DE 2009**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A dos excepcionales mujeres: mi madre y Mayi,  
por ser ejemplos de coraje ante la adversidad*

*He aquí el resultado de un largo y cansado recorrido que fue posible realizar, a pesar de los obstáculos, gracias a la presencia de personas que me motivaron con su amor, compañía y comprensión, para ellas mi más profundo agradecimiento.*

*Mi eterno reconocimiento a tres hombres:*

- Francisco García Olsina por ser mi guía en este largo proceso de aprendizaje*
- Alejandro Mendizábal por abrir la puerta hacia el maravilloso mundo de lo afro*
- Benjamín Guerrero por darme las armas para no abandonar el camino*

*A mis hermanos porque me han enseñado en la práctica el único sendero para alcanzar mis metas: el trabajo.*

*A todos mis amigos, leales compañeros de vida, especialmente a los italianos y a las sociólogas que compartieron mi desvelante y desesperante trabajo de tesis.*

*A Sergio por caminar conmigo, aun en los momentos difíciles.*

*A Margarita por su valiosa presencia en los claroscuros de mi vida.*

*A mi padre por darme la vida.*

# ÍNDICE

	Págs.
<b>PRESENTACIÓN</b>	<b>1</b>
<b>I. MÉXICO Y SU DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL</b>	<b>9</b>
1.1. Construcción de la nación: un solo México	10
1.1.1. La independencia y la idea de nación en México	16
1.1.2. Del Porfiriato a la Revolución: su idea de nación	20
1.1.3. Elementos centrales del discurso sobre lo nacional	27
1.2. Aproximaciones conceptuales de la diversidad sociocultural	37
1.2.1. ¿Cómo leer lo diverso?	41
<b>II. NI SÓLO INDÍGENAS NI SÓLO ESPAÑOLES: LO AFRO EN MÉXICO</b>	<b>46</b>
2.1. Llegada de africanos a tierras americanas	47
2.2. Reseña histórica de lo afro en México	55
2.3. Población afromexicana en el México actual	70
<b>III. AFROMEXICANOS ENTRE LAS REPRESENTACIONES Y LAS PRÁCTICAS</b>	<b>74</b>
3.1. Afromexicanos representados socialmente	76
3.1.1. ¿Qué es una representación social?	76
3.2. Lo afro y las prácticas discursivas	81
3.2.1. Afromexicanos vistos desde fuera	82
3.2.1.1. Representaciones sociales cotidianamente vividas y reproducidas	82
	95

3.2.1.2.	Elaboraciones discursivas oficiales	109
3.2.1.3.	La afromexicanidad leída y vivida desde dentro	
3.3.	Afromexicanos constructores de su propia realidad	116
<b>IV.</b>	<b>YANGA: ¿QUÉ QUEDA DE LA HERENCIA AFRICANA?</b>	<b>122</b>
4.1.	Reseña de la fundación de Yanga	122
4.2.	Radiografía del Yanga actual	133
<b>V.</b>	<b>CARNAVAL AFROMESTIZO EN YANGA</b>	<b>149</b>
5.1.	¿Por qué un Carnaval en agosto?: Antecedentes del Carnaval afromestizo	149
5.2.	Días de fiesta: crónica del Carnaval en Yanga	154
5.3.	¿Por qué Carnaval afromestizo?: tensiones en torno al Carnaval	178
	<b>REFLEXIONES FINALES</b>	<b>199</b>
	<b>ANEXO</b>	
	Archivo fotográfico	207
	<b>FUENTES DE CONSULTA</b>	<b>215</b>

## PRESENTACIÓN

En 1946 se edita por primera vez el texto *La población negra en México* de Gonzalo Aguirre Beltrán, en dicha obra se presenta una amplia exposición de la presencia africana en nuestro país, por lo cual, es considerada la pionera en el estudio de los afromexicanos. Sin embargo, popularmente es casi desconocida la existencia de africanos y sus descendientes en la historia y en la actualidad.

A pesar de la existencia de datos, celosamente guardados en el Archivo General de la Nación, que constatan la existencia de millares de africanos y sus descendientes durante el periodo virreinal, todavía persiste la creencia popular de que la unión de españoles e indígenas es el origen de México y que a partir de esas dos culturas se conformó el mestizaje que caracteriza a lo mexicano.

Frente a este desconocimiento casi generalizado, se han ido abriendo camino investigaciones coloquios y trabajos en torno al reconocimiento de la presencia afromexicana, empero, la realidad de dicha población dentro de nuestra sociedad presenta un alto grado de complejidad, pues implica tres cuestiones de fondo: 1) la construcción histórica de la nación mexicana, de la cual los afromexicanos han sido soterrados, 2) cómo se ha construido la categoría de afromexicanos, o sea, cómo se entiende a los afromexicanos y, 3) en el plano de las prácticas sociales cómo se ha desarrollado la herencia afro.

Dicha complejidad ha sido trabajada desde varias perspectivas y con distintos intereses: históricos, antropológicos o etnográficos, muchas veces buscando estudiar aspectos folclóricos o con un matiz claramente historiográfico. Ante este panorama y estando segura de que la disciplina sociológica tiene la capacidad de aportar una mirada sobre la población afromexicana, realicé un análisis sobre este grupo poblacional que me permitió poner sobre la mesa tanto su historia y por tanto sus aportaciones en la construcción de nuestra sociedad; pero haciéndolo desde una perspectiva en la que los afromexicanos fueron y son actores de los procesos histórico-culturales y políticos y no sólo víctimas.

Con este objetivo, tomé al Carnaval que se realiza en el mes de agosto en el municipio de Yanga, Veracruz, lugar reconocido como el *Primer Pueblo Libre de América* gracias a la lucha de un puñado de negros cimarrones, como estudio de caso para acercarme al fenómeno

social de la presencia afrodescendiente en nuestro país y de esta forma analizar las relaciones y representaciones sociales que se gestan en torno a la existencia de la herencia africana. El Carnaval afroestizo me pareció el espacio pertinente para analizar lo afro, no sólo por lo vistoso de su acontecer, sino porque pensado dentro de un contexto más amplio que integra tanto un discurso hegemónico de nación, así como prácticas y representaciones sociales que hacen evidente la exclusión y discriminación hacia lo diverso, el proceso socio histórico de lo afroestizo cobraba sentido.

Los pocos trabajos que sobre Yanga se han realizado se centran en hacer mención de la comunidad que se fundó y denominó *El Primer Pueblo libre de América*, alejándome de dicha perspectiva de análisis y parándome ante el objeto de estudio como socióloga, en el presente texto el Carnaval afroestizo de Yanga es entendido y presentado como un espacio en el cual se manifiesta la contradicción que existe entre la representación popular de lo afro y las relaciones que se viven en el nivel de la práctica en una comunidad reconocida oficialmente como heredera del pasado africano en México. Esta reflexión me permitió entender los procesos y relaciones sociales que se han construido en torno de la herencia africana en México; representaciones y prácticas que construyen el entramado social en el que se desenvuelven los afroestizos.

Buscando trascender el nivel de la descripción anecdótica del festival, el análisis giró en torno a las interacciones y relaciones sociales, como las dinámicas económicas, las formas de organización, las confrontaciones en el espacio político y los intercambios simbólicos, que se desarrollan en torno al Carnaval; todo ello pensado en relación con las representaciones sociales que se elaboran desde la academia, las instituciones y a nivel popular.

Así pues, el lector encontrará el análisis de un fenómeno social atravesado por diferentes elementos:

### *Histórico*

En primer lugar, para entender a partir de qué referentes concretos se ha construido lo afro y contextualizar su situación actual, me adentré en la construcción de la nación mexicana y el discurso de *nación* que se maneja oficialmente, en el cual la categoría de mestizaje establece una estrecha relación con la invisibilización de los afroestizos. En segundo lugar, la reconstrucción socio-histórica del Carnaval de Yanga ejemplifica la forma en que lo



afromexicano puede ser entendido: como elemento cohesionador y constructor de identidad local.

### *Social*

Se analiza el papel de la herencia africana dentro de la diversidad sociocultural de nuestro país para presentar las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que en la actualidad dan pie a dinámicas de exclusión y discriminación de la población afromexicana; se les retoma en su condición de grupo social desfavorecido pero también como actores de la dinámica nacional.

En Yanga la diversidad sociocultural no solo es expresada en su composición social – mestizos y afromexicanos-, sino que el propio Carnaval integra procesos y relaciones sociales contruidos por actores (organizadores, artistas, visitantes, patrocinadores), portadores de distintos capitales sociales, simbólicos, políticos y económicos. Sin embargo, en una especie de réplica de la dinámica nacional, se ha buscado construir una imagen local homogénea que retoma el pasado afro y que encuentra en el Carnaval su carta de presentación más fuerte, al mismo tiempo que se existen prácticas discriminatorias por el color de piel dentro del propio municipio heredero de las proezas del cimarrón Yanga.

### *Económico*

A partir de la situación económica nacional que repercute en las relaciones sociales locales, establezco la importancia económica del Carnaval, a partir de lo cual se hace evidente la existencia de una festividad que dinamice la economía, haciendo uso de un pasado para consolidar un interés económico.

### *Político*

Los afromexicanos, como grupo minoritario, han sido objeto de diferentes pugnas y debates, con diferentes posiciones que responden a proyectos políticos distintos. De ahí que se construyan categorías, desde diferentes niveles (académicos, institucionales y cotidianos) para nombrarlos.

La historia del Carnaval de Yanga puede ejemplificarlo, pues desde su comienzo hasta la fecha, su organización y realización son un campo político, en el que los actores se desenvuelven, enfrentándose o pactando.

### *Cultural*

En el espacio cultural, lo simbólico, las significaciones y las representaciones son los elementos a considerar para hacer un análisis de la construcción de la herencia afro, ya sea desde dentro de los grupos de afromexicanos o desde fuera de ellos. El caso de Yanga, como símbolo de negritud y resistencia es paradigmático, pues a 300 años de la lucha de los negros cimarrones y de la fundación del pueblo, sigue siendo un referente obligado en el campo académico y algunos sectores de la población afro (como grupos de la Costa Chica) cuando se piensa en la herencia africana en México.

Hasta aquí he mostrado de manera general el trabajo de tesis realizado a lo largo de más de 2 años, lo cual me lleva a un segundo punto a presentar: el por qué de la formulación inicial del tema; no sin antes decir que estoy convencida que el tema de tesis lo elige a uno y no al contrario.

La cumbia colombiana fue mi primer acercamiento con la danza afroantillana, con los ritmos en los que el aporte africano se expresaba en las notas musicales, en los instrumentos, en los movimientos y en las actitudes de los bailarines. Dicha danza es un ejemplo de cómo se encontraron, se enfrentaron y se mezclaron las culturas indígenas, españolas y africanas, dando paso a nuevas manifestaciones y expresiones culturales. En este baile encontramos los tambores africanos, las maracas indígenas y las flautas -también llamadas gaitas- de los españoles. Además, durante el baile se entrevén modos que se han entendido como elementos de las tres vertientes culturales: a) en las bailarinas, los movimientos cautelosos de las mujeres indígenas, la coquetería y seducción de las africanas, b) los varones mantienen una postura que hiciera recordar directamente a los esclavos africanos sujetos por un grillete en el pie, pues los bailarines tienen un rango de movimiento muy corto, casi pegado al suelo y sólo logrando pequeños avances en un perímetro muy reducido y, c) los atuendos influenciados por los usos españoles, las mujeres faldas largas y amplias y los hombres con pantalones y camisa. Por lo que se considera que la cumbia colombiana es la representación del cortejo entre africanos sujetos a la esclavitud y mujeres libres –indígenas y mulatas- que les llevaban de comer.

Ésta fue la puerta abierta que me llevó hacia una realidad poco conocida para mí: la de los descendientes de africanos en América. La puerta se abrió en 2004 en un pequeño salón de la

UNAM en la que se impartía la clase de danza afroantillana. Conocí y bailé cumbia de Colombia, el merengue dominicano, la rumba de Cuba, la samba brasileña y el reggae de Jamaica, todas ellas expresiones de la presencia africana en nuestro continente. Ante ese cúmulo de ritmo y cadencia y sabiendo que a México también habían llegado esclavos africanos durante la época colonial, quedaba el cuestionamiento constante: ¿en México no existe una danza representativa de la existencia de lo afro? o ¿dónde está el aporte de los descendientes de los africanos?

Paralelamente, en mis actividades académicas se me presentaba el reto de elegir un tema de tesis. Tomando en cuenta el arduo proceso que estaba en puerta, decidí hacer coincidir dos de mis principales intereses: la danza afro y la sociología. Fue así que resolví conocer ese mundo silenciado en la historia nacional: la herencia africana.

Sin embargo, con los primeros textos revisados me di cuenta que la herencia africana en nuestro país era un tema muy amplio y complejo para ser trabajado en una tesis de licenciatura (enunciado por muchos profesores como un primer acercamiento a la actividad de investigación y no como la oportunidad de descubrir el hilo negro de un problema), por lo cual me avoqué a acotar más ese universo de relaciones que encerraba lo afro en México.

Fue en el mismo salón de danza afroantillana en el que la idea se gestó, de boca de mi profesor me enteré que en algún lugar del estado de Veracruz existía un poblado fundado durante el virreinato por negros esclavos huidos de las haciendas azucareras y que en la actualidad se llevaba a cabo un Carnaval en honor a su libertador: Yanga.

Así pasé de un primer tema centrado en alguna danza que pudiera contener algún elemento afro hacia el Carnaval, una práctica en la cual parecía factible encontrar diversas formas de expresión de la herencia africana de ese pueblo fundado por negros; elegido estaba el tema de investigación.

A partir de esa elección se establecieron los métodos de trabajo, dividido en dos: trabajo de gabinete y trabajo en campo. Con el primero recopilé la información con la cual reconstruí el escenario en el cual se desarrolla el fenómeno a estudiar. Por lo que en primera instancia hice una revisión bibliográfica y hemerográfica, deteniéndome en textos clásicos e investigaciones más recientes que versan sobre temáticas como: México como nación multicultural, africanos

y afroamericanos, identidad nacional y mestizaje. Además de la consulta de reportajes periodísticos, artículos de revistas especializadas o textos en Internet que hacen un recuento más actual de la temática de los afroamericanos en México.

Por otra parte, el trabajo de campo se fundamentó en la observación y en las entrevistas a profundidad. Se realizaron varias estancias en la comunidad de Yanga de dos a tres semanas, que tuvieron como objetivo presenciar los preparativos del festival, los días de actividades programadas y días cotidianos sin festival. La observación fue la herramienta central para identificar personajes clave que me proporcionaron información que en los libros no aparecía; por ejemplo, acontecimientos cotidianos de la organización, las costumbres y la percepción del festival.

De esta forma, cada uno de los capítulos encierra cuestionamientos, respuestas y reflexiones que fui construyendo a lo largo de la investigación, pues mis planteamientos iniciales me fueron llevando por distintos caminos, los cuales son ahora un capítulo de esta tesis y que en el fondo no son más que las piezas de un rompecabezas que fui armando para aclarar mi mente durante el proceso de investigación.

El capítulo I: *Diversidad Sociocultural*, fue el primer paso para entender la existencia de grupos sociales con diferentes características y orígenes en el escenario nacional, como los afroamericanos, por lo que para el esclarecimiento de la realidad en la que existe lo afro fue pertinente comenzar con el acercamiento a la diversidad sociocultural en México.

De esta forma hice un recorrido por diferentes elementos que hablan de la diversidad para enmarcar el lugar de la herencia africana dentro del carácter heterogéneo de nuestro país. Por la misma necesidad de entender por qué no se ha reconocido de manera generalizada la presencia africana hice una parada por la construcción de México como Nación y por los discursos de lo nacional que son atravesados por la categoría de mestizaje, estableciendo su relación con la invisibilización de los afroamericanos en la historia nacional y en las leyes.

Después de la comprensión del carácter diverso de México fue primordial la profundización en la llegada de los africanos a nuestro país. Así en el capítulo *Ni solo indígenas ni solo españoles: lo afro en México* realicé un recuento histórico de la llegada de los africanos tanto a tierras americanas como a México.

Para apoyar el análisis sociológico recurrí a la historia, para dilucidar las condiciones histórico-sociales, políticas, económicas y culturales que en la actualidad dan pie a dinámicas de exclusión hacia los afroamericanos en la historia y en las representaciones nacionales. Construí así un puente entre los orígenes históricos y la situación actual de los afroamericanos, para lo cual ubiqué espacialmente a tres comunidades afroamericanas: Cuajinicuilapan, Guerrero, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca y Yanga, Veracruz, haciendo un breve recorrido por su situación actual.

Con este camino andado, en el cual el análisis de la construcción de lo nacional en la que lo afro no aparece, contrasta con la documentada existencia de africanos y por consiguiente sus descendientes en la historia nacional, es que el capítulo III presenta ese juego entre representaciones sociales y las prácticas en torno a lo afro, para lo cual mis reflexiones caminaron entre las representaciones sociales que académica, institucional y popularmente se hacen sobre los afroamericanos; y las representaciones y prácticas que los afroamericanos hacen de sí mismos como actores de su propia realidad.

Después de dichas reflexiones, Yanga y su Carnaval aparecen como los ejemplos concretos que expresan las complejas relaciones entre las ideas que se tiene de lo afro y las prácticas concretas que en una comunidad reconocida como afroamericana se llevan a cabo.

El capítulo titulado *Yanga: ¿Qué queda de la herencia africana?*, significó el necesario conocimiento de la historia de un poblado que por excelencia ha sido declarado como heredero de la africanía en México. De tal forma que el caso de Yanga como símbolo de negritud y resistencia implicó caminar por la historia local de los negros y de la situación actual del municipio.

El último capítulo es el aterrizaje de los planteamientos y reflexiones emanadas de los capítulos que le anteceden, claro, en directa contrastación con la realidad observada y vivida durante el Carnaval de Yanga. En este punto del recorrido fue imperante el trabajo de campo que me permitiera conocer sin intermediarios las dinámicas establecidas, en el imaginario y en la práctica, sobre la herencia africana.

El trabajo en Yanga consistió en varias visitas en el periodo 2007-2008, con dos asistencias al Carnaval, entrevistas a los iniciadores de la festividad, así como a lugareños y participantes. Trabajo que me permite presentar la forma en que se ha entendido lo afro y los procesos y relaciones sociales que se llevan a cabo durante el festival.

Finalmente, en el último apartado presento las consideraciones a las que llegué, dejando en claro que no son puntos finales, sino reflexiones que pueden y deben marcar el principio de nuevos senderos de investigación, pues si algo me ha enseñado la sociología es la sensibilidad para no olvidar que la realidad social es infinita, que cada fenómeno tiene diferentes aristas de lectura, por lo que un objeto de estudio nunca será abordado en su totalidad y menos por una sola persona.

Quizás lo único concluyente de este trabajo es que este proceso, que iniciara con la danza afroantillana como pretexto, rindió frutos: mi tesis de licenciatura, un conjunto de aprendizajes que indiscutiblemente me servirán para mi quehacer profesional y la amistad sincera de la gente de Yanga.

Alguna vez escuché a un profesor decir que el examen profesional se podía asemejar a los juegos olímpicos, los cuales detrás de su vistosidad tienen a las olimpiadas, a cuatro años de preparación y entrenamientos extenuantes. Por lo cual, también sirva este trabajo como símbolo de gratitud a mis profesores que con su tiempo y dedicación acompañaron mi ciclo de preparación y lograron sembrar en mí el gusto por el aprendizaje continuo que me permite estar ahora presentando esta tesis, también como reconocimiento para los cientos de afromexicanos que viven en distintas partes del país luchando día con día desde sus trincheras cotidianas y como agradecimiento para los yanguenses que afromexicanos o no construyen día a día su realidad y me dejaron ser parte de ella.

## I. MÉXICO Y SU DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL

Gracias a la multiplicidad de sujetos que interactúan en el espacio social la realidad tiene un sin fin de perspectivas desde las cuales la podemos observar y abordar. México es un espacio en el que se desenvuelven diversas maneras de pensar y de vivir, por lo que sería imposible concebirlo como algo homogéneo. Quizás el único elemento que pueda caracterizar a México, sin dejar fuera ninguna experiencia, historia, cultura, individuo, manifestación artística, comunidad o grupo social, es su diversidad sociocultural.

La diversidad sociocultural expresa las distintas maneras en las que –individual o colectivamente- nos hemos relacionado a lo largo de la historia. Como factores de esa diversidad tenemos a la variedad geográfica (recursos naturales y características del territorio), los fenómenos históricos, las costumbres, los hábitos, la pertenencia a un grupo étnico, la diferenciación campo/ciudad, niveles educativos, la preferencia sexual, la división en estratos sociales y clases y hasta la militancia política.

Sin embargo, durante el proceso histórico de México como país independiente, se ha buscado la homogenización de las diferencias con el fin último de erigirse como un Estado-nación moderno<sup>1</sup>.

El Estado moderno como entidad política y legal no es una realidad por sí sola, sino que es producto de un momento histórico y responde a un proyecto específico: la modernidad; luego de los regímenes feudales y monárquicos se buscó erigir una organización política que centralizara el poder –económico, militar, político y legal-.

En México, el proceso de construcción de los “elementos unificadores de una nación independiente y moderna” se apoyó en el rescate del pasado indígena y al enaltecimiento de rasgos socio-culturales netamente mexicanos, o sea, mestizos, que fomentaran –vía los valores y lo simbólico- la unidad que se necesitaba para llegar al estadio de modernidad y progreso

---

<sup>1</sup> Aunque no es el objeto del presente estudio, pero por cuestiones de clarificación de la argumentación siguiente, habría que aclarar las características del término Estado, en su relación con la existencia de la nación. En primera instancia rescato la definición de Estado como “poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio delimitado, que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima”; es decir, el Estado hace uso del poder coactivo, pretendiendo cubrir las necesidades de orden y seguridad en un territorio determinado. Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM-Paidós, México, 1998, p. 17. La creación del Estado parte de intereses específicos de las clases dominantes que buscan consolidar su posición a través de la sujeción del poder político y administrativo.

que otras naciones estaban marcando como el punto a alcanzar en la escala de desarrollo. Así, la idea de nación se fue identificando con fechas fundadoras de la República, con héroes que defendieron a la patria, con la bandera, el escudo, el himno nacional y los rituales programados en el calendario cívico.

Los elementos que se retoman como “nacionales” pueden ser elementos de culturas regionales o locales, presentados como identificadores de toda la población (por ejemplo, el mariachi como música nacional); pero de una u otra forma, son elementos que responden a los intereses del proyecto nacional hegemónico<sup>2</sup>. Fue a partir de dichos elementos, que los distintos miembros de la sociedad fueron creándose en la mente la idea de que pertenecían a una entidad denominada nación mexicana. Se tendió a poner a la nación abstracta, con sus identificadores como la gastronomía, los bailes, la música, las manifestaciones culturales denominadas *mexicanas*, por encima de los grupos de carne y hueso que tienen diferentes formas de vida y por ende diversas expresiones culturales.

Las diferencias se negaron para construir una nación claramente unificada, en la que lo diverso no tenía cabida. Se rechazó lo extraño. Las dinámicas de exclusión se hicieron presentes, tanto al exterior hacia lo extranjero, como al interior hacia el “otro”, el diferente. Hablar de identidad nacional –en singular - implicaría que se han asimilado o eliminado las diversas formas de vivir que coexisten dentro de los límites político-territoriales de México.

En el presente apartado parto del proyecto de construcción de una homogénea nación mexicana para entender la importancia del reconocimiento de la diversidad sociocultural de México, como primer paso para dilucidar la innegable, pero menospreciada presencia de la población afrodescendiente, una de las diversas formas de vivir el ser mexicano.

### **1.1. Construcción de la nación: un solo México**

No podemos obviar que desde la antigüedad cada sujeto ha mantenido relaciones con otros, aún cuando existían y existen diferencias en las formas de pensar y de vivir; ha habido una

---

<sup>2</sup> En la actualidad el proyecto hegemónico está acotado por el tipo de Estado neoliberal.



presencia importante de la sociedad o el *nosotros*, en relación con los rasgos particulares o individuales.<sup>3</sup>

Ha existido en la historia de la humanidad la pertenencia a un grupo, pertenencia entendida como “la inclusión de la personalidad individual en una colectividad” e implica la “apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión”.<sup>4</sup> Es decir, el sujeto es parte de un grupo, toda vez que conoce y reconoce algunos de los elementos culturales colectivos –como la lengua, las tradiciones, la religión, los rituales, los espacios sagrados- como parte de su mundo vital, de su entorno mediato. Por lo que en su vida cotidiana, las relaciones sociales que establece dentro del grupo o con otros grupos, ponen en juego esos elementos que registra como propios.

Pertenecer a una colectividad involucra la existencia de “individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica (...) compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales”.<sup>5</sup> Los símbolos y las representaciones sociales sirven de marcos de percepción e interpretación de la realidad, guían las prácticas y comportamientos, pues los sujetos se las apropian y las reelaboran en sus relaciones cotidianas.<sup>6</sup>

Siguiendo a Melucci, la identidad colectiva (y por tanto la acción colectiva) es definida de forma compartida porque es construida y negociada mediante procesos continuos de “activación” de relaciones sociales que conectan a los actores<sup>7</sup>: “la acción colectiva es considerada resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones. Por lo tanto, puede ser entendida como el simple efecto de precondiciones estructurales, o de expresiones de valores y creencias. Los individuos, actuando conjuntamente, construyen su acción mediante inversiones “organizadas”; esto es, definen en términos cognoscitivos,

---

<sup>3</sup> Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. El Colegio de la Frontera Norte- Plaza y Valdés Editores, México, 2000.

<sup>4</sup> Giménez, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *Ibid.*, p. 52.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>6</sup> Cuestión trabajada con mayor amplitud en el capítulo III.

<sup>7</sup> Melucci, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México, 1999, p. 38. La definición de un grupo, del “nosotros”, también implica ciertas orientaciones según la situación. Melucci habla de tres: a) fines de la acción, el sentido dado; b) medios, las posibilidades y los límites, y c) las relaciones con el ambiente. De esta manera se están integrando los aspectos de interacción y negociación que también son partes fundamentales de la conformación de grupos sociales.

afectivos y relacionales el campo de posibilidades y límites que perciben, mientras que al mismo tiempo, activan sus relaciones para darle sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen.”<sup>8</sup>

Apropiación y reelaboración que dan diferentes características y expresiones culturales a cada grupo social, esto cuestiona por sí mismo la idea de México como un todo homogéneo. No obstante, esos grupos sociales, con identidades distintas, han sido incluidos en un mismo cajón, que busca englobar a la diversidad con la etiqueta de nación.

Esa nación con héroes, rituales cívicos, himno, bandera, no existió desde el principio de los tiempos, se construyó a partir del México independiente y, como proyecto de los grupos en el poder, ha sido re-construida a lo largo de la historia. Construcción que encierra las diferencias y desigualdades existentes, pero que se difuminan al entrar en la categoría de nación, de lo nacional o la de la cultura nacional.

Pero, ¿qué es la nación? Como construcción social, la nación es una forma imaginaria de pertenencia, que alude a cuestiones como el territorio, las costumbres y la historia. De los cuales se parte para crear un sentido de pertenencia y una identidad única, compartida por todos los individuos que viven dentro de un territorio definido. Es decir, a partir de ciertos elementos que existen a la vista de todos como la lengua, la delimitación territorial y los hechos históricos se busca integrar a todos los sujetos y todas las formas de vida para construir al ente supremo que los unificará: la nación.

Para que existiera la nación mexicana se privilegiaran algunos elementos sociales y culturales sobre el resto, a decir de Villoro, los elementos en los que se basa la existencia de la nación son: a) comunidad de cultura, las creencias, los valores que influyen en la manera de ver, sentir, actuar, los modos de vivir y costumbres, manifestados en la lengua, los objetos de uso, las creencias religiosas, las instituciones; b) conciencia de pertenencia, pues se identifican y se hacen propias una forma de vida e historia colectiva y cultural; c) proyecto común, se acepta que hay valores y fines que marcan la vida en común, además de un destino común, y d) la relación con un territorio, el espacio se utiliza como referencia específica de pertenencia a un todo<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>9</sup> Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 13.

Roger Bartra<sup>10</sup> plantea la existencia de fuerzas culturales y psíquicas que permiten la permanencia de la idea de lo nacional, refiriéndose a los elementos que nutren la cultura política dominante, agrupados en las producciones intelectuales y transmitidos por diferentes medios como televisión, radio y cine, por ejemplo.

La legitimidad del Estado Moderno se construyó apoyada en las redes imaginarias del poder político construidas por mitos y la cultura nacional<sup>11</sup>. Esas características fueron seleccionadas y mantenidas en el centro del discurso de lo nacional debido a la necesidad de dar legitimidad y fuerza al propio Estado como entidad política hegemónica.

El Estado monárquico basaba su legitimidad en el poder divino, depositado en el rey, por lo cual éste último era la única autoridad; el Estado moderno trasladó la fuente de la legitimidad política del rey hacia la nación. Buscando una estructura de poder única, con una legislación general y administración central, debía existir una nación, con un marco cultural uniforme, para legitimar el poder único. Los diferentes sujetos, grupos y culturas, se volvieron un conjunto de individuos con el único punto en común que el de ser ciudadanos.

A diferentes formas de ver la vida y las identidades se les atribuye una idea de destino, erigida sobre referentes simbólicos que buscan identificar al grupo. Es pues, la nación una identidad construida a partir de compromisos simbólicos –como el pasado histórico, los héroes patrios, las conmemoraciones cívicas, entre otros- que influyen en las prácticas, apelando a la necesidad humana de sentirse identificados, de pertenecer a un grupo, pero respondiendo a un proyecto hegemónico.

Cabe decir que el Estado-nación moderno, parte del contractualismo<sup>12</sup>, por lo que la nación es la asociación de individuos que se unen libremente por contrato, en el cual la voluntad general

---

<sup>10</sup> Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1996.

<sup>11</sup> Para el caso concreto de la posrevolución, Bartra señala como puntos de referencia a estereotipos de lo rural, de lo urbano, del obrero; pero sobre todo del mexicano como hombre nuevo que la Revolución necesitaba: “Para una parte de la cultura dominante la masa popular deja de ser lo otro; el ajeno indio agachado es sustituido, o al menos complementado, por un nuevo estereotipo con el que las clases cultas pueden hasta cierto punto, identificarse: el mexicano violento y revolucionario, emotivo y fiestero, urbano y agresivo (...) No debe sorprender a nadie que el campesino sumiso se levante como zapatista revolucionario y que el “progreso” lo transforme en un hombre nuevo: el proletariado, héroe de la modernidad.” *Ibid.*, p 108.

<sup>12</sup> El trabajo de Rousseau es un referente clásico, pues claramente lo declaraba como necesario para dejar el estado natural: “Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad

es el centro de su legitimidad y ante la ley todos son iguales; es decir, el Estado establece homogeneidad sobre una sociedad realmente heterogénea<sup>13</sup>. Se desaparecen –teóricamente– las múltiples culturas, todo el habitante del territorio se vuelve ciudadano; se hacen a un lado las especificidades sociales y culturales dando paso a lo nacional.

Pretendiendo la garantía de los derechos de los ciudadanos –como seguridad y libertad– planteando un proyecto histórico (casi como obligación hacia el futuro), se busca que los individuos que habitan un territorio acepten una serie de pautas y valores como propios y los interioricen para demarcar sus relaciones e interacciones sociales.

La socialización de valores como la solidaridad, la lealtad y la unidad nacionales, son parte del aparato de control del Estado para legitimarse. Mediante éstas se busca homogeneizar las diferencias para que cada acción del grupo en el poder se apoye en la defensa y resguardo del bien común, de la nación.

Habría que resaltar que los rasgos principales de las pautas de acción y conducta son definidos por los grupos hegemónicos, pero a la vez interiorizados y reelaborados de diferentes maneras y en diferentes grados por los distintos grupos sociales.

Es decir, aunque los grupos hegemónicos favorezcan la existencia de una cultura nacional, con sus estereotipos y héroes, cada grupo social tienen cierta capacidad de retomarlos en mayor o menor grado. Como lo expresaría Bonfil Batalla en su *teoría del control cultural*, hay procesos culturales en el grupo hegemónico y procesos culturales al interior del grupo subordinado.

El grupo hegemónico puede imponer, suprimir o enajenar elementos culturales, pero los grupos subordinados pueden resistir pues actúan “en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma”; apropiarse de elementos ajenos al decidir sobre su uso: “Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es

---

general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo.” Rousseau, “Del pacto social”, en Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Sarpe, Madrid, 1983, p. 22.

<sup>13</sup> Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 25.

capaz de producirlos o reproducirlos (...) los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios”, y pueden innovar al modificar o crear nuevos elementos.<sup>14</sup>

Es más, al interior de cada grupo social, la recepción y el uso de los elementos culturales no es lo misma, ya sea por cuestiones de género, edad, ocupación, estatus de la familia o los bienes que se poseen; pero ningún sujeto se apropia de igual manera: “La práctica de la cultura y la participación en las decisiones no ocurre de manera idéntica en todos los integrantes de un grupo étnico”.<sup>15</sup>

Es por esto que los instrumentos estatales que permiten erigir, dar forma y reproducir a lo nacional son vitales, entre los que destacan el arte, la historia, los trabajos de las élites intelectuales, el sistema de enseñanza, los medios de comunicación masiva, los mitos, los símbolos y los rituales de cohesión (como ceremonias de conmemoración de efemérides cívicas). A través de ellos se privilegian ciertos aspectos que son plasmados en la historia oficial, se resaltan hechos que justifican la existencia del Estado-nación, o se rechazan otros que argumentarían otro tipo de organización social y política.

La necesidad de construir la nación mexicana, favoreciendo determinados aspectos y estereotipos, ha llegado a minimizar la diversidad sociocultural real, dejando fuera del panorama nacional a grupos sociales y expresiones culturales que “no caben” dentro del cajón de “lo mexicano”, fue y sigue siendo el caso de indígenas y lo es también de los descendientes de los africanos. Ambos, grupos que en determinados momentos de la historia han sido olvidados, retomados o invisibilizados por el discurso oficial.

Existen momentos de la historia patria fundamentales para la construcción de *lo nacional*, momentos que pueden servir –dentro del ejercicio analítico- como referentes de la obra en la que sujetos y grupos sociales diversos han participado, ya sea de manera reconocida por la historia oficial o de forma discreta y a veces silenciados por el estruendo de *lo mexicano*.

Para fines del presente trabajo retomo tres momentos claves, hitos históricos, que configuraron el rostro de México al ser puntos en los que parece tener peso lo nacional: la

---

<sup>14</sup> Bonfil, “La teoría del control en el estudio de procesos étnicos”, *Revista Papeles de la Casa Chata*, año 2, número 3, México, 1987, p. 38

<sup>15</sup> *Ídem*.

Independencia y su *glorioso pasado indígena*; el Porfiriato, cargado de *progreso y modernidad* y la Revolución con el mestizaje como estandarte.

### **1.1.1. La Independencia y la idea de nación en México**

A partir de la división conceptual que Luis Villoro hace entre naciones históricas y proyectadas<sup>16</sup>, podemos decir que México es una nación proyectada pues surgió a partir de una decisión de construirla en la que según los intereses del grupo social hegemónico, se hace una interpretación de la historia que permita asegurar un proyecto a futuro.

Antes de la llegada de los españoles no se puede pensar en una nación en los términos de unidad de los grupos sociales que se asentaban en el territorio que ahora es reconocido como México. Es en la sociedad colonial donde podemos encontrar algunos de los elementos que esclarecen el proceso histórico de la nación mexicana.

Para la monarquía española, las diferentes provincias y reinos que la componían –incluyendo los virreinos- eran controladas desde la metrópoli y de acuerdo a los intereses y valores del rey y la nobleza.

El destino de la colonia sólo podía estar en manos de los españoles, por lo que cada virrey viajaba con su corte de parientes y clientes, que luego ocupaban un sitio importante en la administración y el gobierno; como funcionarios tenían concesiones de tierras y como comerciantes acumulaban grandes fortunas. Así, “los criollos se vieron gobernados por magistrados y gobernadores recién llegados de España y desafiados, en su propio mundo, por hombres de negocios inmigrados”<sup>17</sup>.

Los criollos, aunque encabezaban la pirámide de prestigio sobre las castas, mestizos e indígenas, no tenían grandes oportunidades para prosperar en el ámbito de gobierno, el clero o

---

<sup>16</sup> Según Villoro se diferencian dos tipos de naciones: las históricas y las proyectadas. Las primeras tienen como eje el origen y la continuidad cultural, es heredera de una historia y de ella nace el proyecto nacional. En cambio, la nación proyectada resulta de la adhesión de un proyecto a futuro, del proyecto nacional se origina la interpretación de la historia. Villoro, Luis, *Estado plural, op. cit.*, p.16.

<sup>17</sup> Branding, David, “La monarquía católica”, en Annino, Antonio y Francois-Xavier Guerra (coordinadores), *Inventando la nación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 46.

el ejército<sup>18</sup>. Además, las Reformas borbónicas, políticas que buscaban afirmar la soberanía del monarca como única y sin limitaciones, coartaron el poder eclesiástico (espacio en el cual se refugiaban los criollos), recuperaron el control regional y local y suprimieron la influencia de las principales familias criollas ante la justicia (se prohibió la venta de cargos)<sup>19</sup>.

Si desde antes la élite criolla construyó elementos de identidad y diferenciación con respecto a los peninsulares –o gachupines-, luego de las reformas se acrecentó pero ahora con miras a la autonomía, a partir de tres elementos fundamentales: a) ser un pueblo excepcional (pues habían nacido en la tierra conquistada por Dios contra el pecado); b) los mitos católicos de la virgen de Guadalupe y la identificación de Santo Tomás apóstol con Quetzalcóatl, y c) el glorioso pasado indígena anterior a la conquista.<sup>20</sup>

Sin embargo, para referirse al pasado indígena del que se debería estar orgulloso sólo se retomó la cultura mexicana. Así, el reino de Moctezuma, el imperio mexicano, confirmaba la existencia de un reino anterior a la conquista, y fueron más allá, pues hablaban de un pacto en el cual Moctezuma había entregado su reino a cambio de privilegios con el imperio español, los cuales debían ser respetados.<sup>21</sup>

Habría que añadir que los criollos no se identificaban con la lejana España ni con los indígenas y castas –a quienes veían como inferiores-, por lo que el desarraigo los llevó a

---

<sup>18</sup> Sólo podían ser obispos y virreyes los españoles, las funciones superiores en las administraciones civiles y los altos mandos eran también exclusivos para ellos. Mientras los criollos sólo aspiraban al pertenecer al bajo clero y los rangos menores de la milicia y la administración.

<sup>19</sup> De manera general las reformas consistieron en la reducción del poder del Arzobispado de México y limitó las funciones de los obispos (1748), prohibió la intervención del clero en la redacción de testamentos civiles (1754), ordenó la expulsión de los jesuitas (1767), dispuso que la doctrina se enseñase en español (1772), estableció leyes desamortizadoras para enajenar bienes raíces de hospitales y otras obras benéficas (cédula real, 1798). Además, se modificó el aparato burocrático desplazándose a peninsulares residentes así como a criollos, para dar cargos a profesionales llegados desde España; y se implantó una nueva organización territorial y administrativa basada en las intendencias, quedando política, económica y militarmente bajo la autoridad de los intendentes nombrados directamente por el monarca, con funciones de justicia, hacienda, guerra y policía de provincia, quienes sustituyeron a los gobernadores provinciales.

<sup>20</sup> Escalante Gonzalbo, “Primer espejo”, en Florescano, Enrique, *Espejo mexicano*, CONACULTA- Fundación Miguel Alemán-Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 79-88. El autor desarrolla ampliamente los tres elementos en los cuales se fincó la identidad criolla: la imitación del cristianismo por cual “los criollos herederos de la tradición implantada por los religiosos evangelizadores del siglo XVI, configuraron su propia imagen en esos términos: ellos eran un pueblo elegido pues habían nacido en una tierra ganada para Dios después de una lucha a muerte contra el señor de las idolatrías”. El segundo es la equiparación con los españoles gracias al mito aparicionista de la virgen de Guadalupe pues “debían demostrar que esta tierra estaba contemplada en el plan divino como un área donde habitaba la divinidad, y tal demostración sólo era posible si constataban que Dios había obrado en ella milagros y portentos como prueba de su protección”; mientras que con el mito de Quetzalcóatl se “remontaba la primera predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica”. Finalmente, el pasado indígena fue comparada con la sabiduría y esplendor de Grecia, Roma, India y China.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 87.

proyectar una nueva forma de sociedad; de hecho “la construcción de una nueva nación tiene así una condición inicial: la existencia de un grupo social que ya no se siente restringido a pertenecer a las comunidades históricas preexistentes y puede proyectar una nueva forma de cultura que los rebasa. La nación moderna es invención del desarraigado.”<sup>22</sup>

La inconformidad de los criollos por no tener acceso a puestos altos en la administración y clero, coincidieron con el descontento general de indígenas, castas y mestizos, que se encontraban sometidos a un régimen en el cual sus derechos eran escasos.

Para hacer frente a España, ante las diferencias ineludibles por la variedad de orígenes étnicos, la nación fue cobrando forma, se construyó, a partir de la necesidad de un grupo social –los criollos- de legitimar su lugar privilegiado y su poder, teniendo como punto clave la independencia de la colonia.

De hecho, el discurso de liberación que se manejó durante y después de la consumación de la independencia, es parte del mito de las guerras de independencia que ayudan a reforzar la idea de que la nación crea al Estado y no viceversa, Pérez Vejo lo enuncia así: “no deja de ser significativo que éste sea el nombre finalmente asumido por la historiografía a pesar del componente de guerra civil o conflictos sociales, en el que unas naciones preexistentes se liberan del dominio de una también preexistente nación española.”<sup>23</sup>

No había una nación que liberar, no defendían lo nacional, de hecho era más fuerte el espíritu provinciano que los unía a sus patrias locales<sup>24</sup>, ciudades importantes como Nueva España, Puebla de los Ángeles, Guanajuato, Guadalajara, Antequera de Oaxaca, Veracruz, Valladolid de Michoacán y Mérida, eran patrias chicas.

Si la lucha de independencia se mantuvo viva hasta su consumación en 1821, no fue por una nación que defender, fue por las acciones de criollos pobres, mestizos y castas que buscaban mejorar sus condiciones de vida; pero al final, los criollos ricos se apoderaron del control del

---

<sup>22</sup> Villoro, Luis, *Estado plural*, op. cit., p. 31.

<sup>23</sup> Pérez Vejo, Tomás, “La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico” en *Historia Mexicana* [en línea], 210 pp., vol. LIII, núm. 2, octubre-diciembre 2003, p. 283, Dirección URL: [www.historiamexicana.colmex.mx/resultados\\_busqueda.jsp?numero=2080&scope=13](http://www.historiamexicana.colmex.mx/resultados_busqueda.jsp?numero=2080&scope=13) [consulta:5 de julio de 2008]

<sup>24</sup> Lafayé, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.



nuevo país independiente, por lo que el proyecto hegemónico fue el de los grupos mejor acomodados, dejando fuera a los otros grupos sociales.

Al final de la guerra de Independencia, nuevos grupos en el poder (criollos y algunos mestizos) impusieron un modelo de país –leyes, aspiraciones y propósitos-, con claras tendencias occidentales de dominación de unos cuantos sobre la gran mayoría<sup>25</sup>. El ideal era una nación independiente, occidental, que debía integrar a la mayoría cobijados por los valores de libertad, justicia e igualdad que en la teoría caracterizan a las sociedades modernas. “A partir de 1821, el término mexicano se usa para nombrar al habitante de ese país llamado México. Sin embargo, en ese momento México es un país recién inventado, diverso, fraccionado por la geografía (...) y por los mexicanos.”<sup>26</sup>

Se dejó de ser una colonia, pero dentro de ese territorio había poblaciones con diversos orígenes étnicos, un alto grado de mestizaje, se hablaban muchas lenguas; por lo que se tuvo que construir la uniformidad. Para lo cual se retomó al pasado como relato que mostraba la existencia de una nación, desde mucho atrás: “el imperio azteca se convertía en una nación mexicana que se confundía con México mismo, su derrota a manos de Cortés en la derrota de México por España y la guerra de Independencia en la venganza de lo ocurrido tres siglos antes, aunque los vengadores fuesen los descendientes de los antaño vencedores, se vengaban de sí mismos.”<sup>27</sup>

La unión de indígenas y españoles fue la fuente de la nación mexicana, los criollos recurrieron a la valoración positiva de la mezcla de sangres, para reconocer la importancia de lo americano. Pero no dejó de ser la imposición de un proyecto hegemónico, en el cual “la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás”.<sup>28</sup>

Se puede ver el paso de la antigua concepción del indio a la nueva valoración del indígena pero sólo como origen, se dejaba atrás la carga demoniaca que los frailes del siglo XVI

---

<sup>25</sup> A esa mayoría, a la base de la pirámide social integrada por pueblos que tienen otros proyectos de nación diferentes a los del México imaginario (proyecto dominante), Guillermo Bonfil Batalla lo llamó México profundo. Bonfil, Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, CONACULTA-Grijalbo, México, 1989.

<sup>26</sup> Barajas Durán, Rafael, “Retrato de un siglo. ¿Cómo ser mexicano en el siglo XIX?”, en Florescano, Enrique, *Espejo mexicano, op. cit.*, p. 126.

<sup>27</sup> Pérez Vejo, *op. cit.*, p. 292.

<sup>28</sup> Villoro, *Estado plural, op. cit.*, p. 28.

atribuyeron a la población originaria; pero al indígena vivo se le caracterizaba como perezoso, borracho y taimado (hipócrita). Por otra parte, las castas desaparecen del escenario nacional, denominaciones raciales se suprimen para sólo pensar en términos de los ciudadanos mexicanos.

Y de esta forma, en la búsqueda de las interjecciones que unifiquen a los distintos y en la imposición de diferentes proyectos, es que se inició la historia de México como nación. “La turbulenta historia del siglo XIX y, en realidad, toda la historia de México hasta el presente, se puede entender como una sucesión de enfrentamientos entre grupos sociales que pugnan por imponer su propio proyecto (...) o que se defienden de un proyecto dominante que se les pretende imponer en contra de su voluntad y sus intereses.”<sup>29</sup>

### **1.1.2. Del Porfiriato a la Revolución: su idea de nación**

#### **Porfiriato (1876-1911)**

Con la proclamación de la Independencia no cesaron las luchas armadas, pues los enfrentamientos entre liberales y conservadores (a lo que debemos sumar las intervenciones extranjeras<sup>30</sup>) no contribuyeron al establecimiento de un clima de paz para el recién proclamado país independiente.

El fusilamiento del Emperador Maximiliano en 1867 representó la derrota de los conservadores, por lo que la restauración de la República, en ese mismo año, por Benito Juárez (1806-1872) se vio como el principio del orden y la paz. Fue con la derrota en 1872 del sucesor de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada (1823-1889) y con la ascensión en 1877 al poder de Porfirio Díaz (1830-1915) que México dejaría las luchas para sumarse al discurso modernizador de la época.

---

<sup>29</sup> Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 149.

<sup>30</sup> Intervención francesa o Guerra de los Pasteles 1838-1839, Intervención Norteamericana 1846-1848 y la Intervención francesa de 1862-1867.

Sin detallar la situación del país durante el Porfiriato me limitaré a exponer las generalidades de esa etapa fundamental en la que se forjaron ideas de desarrollo que configuraron nuestro país por varias décadas.

Por un periodo de 30 años (1877-1880 y 1884-1911), Díaz logró pacificar el país por medio de las armas y de una política de conciliación que buscaba satisfacer algunas de las demandas de los grupos en conflicto, “complació a los conservadores no aplicando, de una manera agresiva, aquellas disposiciones que pudieran herir sus creencias religiosas, pero teniendo buen cuidado en mantener vigentes las leyes respectivas, lo que, al menos parcialmente, satisfacía a los jacobinos.”<sup>31</sup>

Teniendo en mente la necesidad de avanzar hacia el progreso y la modernidad, se retomaron esquemas de acción de otros países como Francia y EUA, los cuales estaban demostrando que se encontraban en la etapa evolutiva más alta. Por eso es que los principales logros del porfiriato se manifestaron en diferentes áreas como el rescate del gobierno federal de las casas de moneda, la creación del Banco Nacional de México (1882), el incremento en la producción de oro, plata y cobre, la construcción sin precedentes de cientos de kilómetros de vías de ferrocarril y el aumento de la producción de café, algodón y henequén.

No obstante, estas hazañas económicas estaban fundadas en la idea de progreso y modernización que dejaba fuera a millones de personas que eran perjudicadas por medidas económicas de corte expansionista como la continuación de la política de desamortización de bienes comunales y baldíos (acción jurídica que hizo posible la venta de dicho tipo de bienes). Habría que sumar la situación desventajosa de los obreros de las fábricas, pues el gobierno tratando de privilegiar la inversión extranjera y el crecimiento económico favoreció situaciones laborales de explotación.

Todo lo extranjero fue bien recibido, tanto los capitales (de dueños de fábricas o para la construcción del ferrocarril), los inmigrantes, las formas de explicar la realidad (por ejemplo el evolucionismo social<sup>32</sup>) y las expresiones artísticas (quizás la arquitectura es la muestra

---

<sup>31</sup> González Navarro, Moisés, *Sociedad y cultura en el porfiriato*, CONACULTA, México, 1994, p. 14.

<sup>32</sup> El evolucionismo biológico planteaba que todas las especies pertenecían a un árbol común de evolución y por eso existía una lucha entre las razas superiores e inferiores por la vida, ante la cual sobrevivirían los más fuertes y se eliminarían los débiles. Dicho planteamiento se llevó a las reflexiones sobre las sociedades, estructurando al evolucionismo social.

más clara y monumental de la influencia europea: Palacio de Bellas Artes, Palacio de comunicaciones y Obras (ahora MUNAL) y el Edificio de Correos.

Para el tema hasta aquí desarrollado es importante la centralidad que se le dio a lo extranjero para la formación de lo nacional, tanto políticas económicas y culturales fueron encaminadas al alcance de la modernidad occidental impuesta. Un claro ejemplo lo da la política colonizadora puesta en marcha gracias a la paz interna y que se basaba en la existencia de abundantes terrenos fértiles y desocupados, pero también justificada por la falsa idea de que la poca población existente era deficiente para explotar las riquezas nacionales. “Para Porfirio Díaz y su gabinete, la solución para promover el desarrollo económico del país descansaba en el estímulo a la inmigración”<sup>33</sup>.

Así que el gobierno se dedicó a difundir la imagen de un México moderno y pacífico que ofrecía grandes oportunidades para los extranjeros que quisieran establecerse aquí. En un primer momento también se prometieron tierras (compradas a particulares o baldíos), se les pagó el transporte y se les equipaba de lo necesario para comenzar su nueva vida. Empero, no se tuvo éxito, por lo que se dejó que fueran los particulares los encargados de traer gente emprendedora, sólo facilitando sus acciones.

Una de las medidas para favorecer la inmigración fue el deslinde de tierras nacionales, para proveer de espacio a los nuevos residentes. Dicha política (continuación de la desamortización) perjudicó a las pequeñas propiedades y sobre todo de los pueblos indígenas, que generalmente no tenían títulos de sus propiedades<sup>34</sup>.

Aunque afectar a indígenas pobres no era el fin, tampoco se buscó no hacerlo, pues “la verdadera ilusión del gobierno y de muchos particulares era ver llegar millares y aun millones de inmigrantes que descubrieran, arrancaran y explotaran las fabulosas riquezas nacionales”<sup>35</sup>. Después de todo, la modernidad no sería alcanzada con los remanentes de las culturas prehispánicas a cuestas. La masa de campesinos indígenas pobres, no era el modelo de sujeto acorde a un tiempo de desarrollo. Por lo cual sus intereses y culturas no eran

---

<sup>33</sup> Morales, María Dolores, “La población extranjera de la Ciudad de México en 1882”, en Salazar Anaya, Delia (coord.), *Imágenes de los inmigrantes en la Ciudad de México, 1753-1910*, Plaza y Valdés, México, 2002, p. 178.

<sup>34</sup> Por lo que muchas veces tuvieron que sumarse a la mano de obra explotada de las haciendas.

<sup>35</sup> González Navarro, *op. cit.*, p. 45.

importantes para el proyecto porfirista. De nuevo, hablar de indígenas era pensar en el glorioso pasado, pero despreciando al indígena del presente.

No se buscaba cualquier inmigración, en primer lugar se quiso la europea, la de los blancos activos, inteligentes y sobre todo civilizados. De hecho las personas de color –africanos y afroantillanos- y los asiáticos –particularmente chinos- fueron los más combatidos por la mayoría, tanto intelectuales y periodistas, como población en general. Un ejemplo de ello lo da la siguiente cita referida a la inmigración afroantillana:

El diario liberal *El Monitor Republicano* dijo de aquéllos, que eran holgazanes, viciosos y menos inteligentes que los indios. Otros añadieron, a ese estereotipo, el adjetivo de ser lascivos, ladrones, crueles y ebrios, en suma, “un ser inferior por sus condiciones morales y aun por su figura” (...) El periódico *El tiempo*, de tendencia católica, en el fondo apoyó a su colega liberal *El Monitor Republicano*: el negro que se pretendía traer a México no era el vigoroso habitante de África, sino “el corrompido, afeminado y vicioso habitante del sur de estados Unidos”. El senador José María Couttolenc también se opuso a esa colonización porque los negros sólo trabajaban cuando eran esclavos, pues eran una raza degradada y perezosa.<sup>36</sup>

De una u otra forma “los otros”, tanto indígenas como personas con piel más oscura, no eran los tipos ideales de sujetos que aportarían cultura, trabajo o fenotipos para el engrandecimiento de la nación mexicana. Nación que debía crecer económicamente, a expensas del capital extranjero y de la pobreza de la mayoría nacional, para alcanzar el grado de modernidad y civilización óptimas en la escala de progreso histórico.

El progreso se reflejaría en las majestuosas construcciones, el remozamiento de parques y calles de las urbes, en las cátedras preparatorianas y universitarias, en las empresas de capital extranjero; pero jamás se voltearía a ver la realidad de un pueblo diverso, con enormes carencias. Pueblo que debía de ser omitido y desterrado del escenario del México moderno.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

## **Revolución (1910-1920)**

Después del derrocamiento del régimen de Porfirio Díaz, el enfrentamiento entre los bandos de Carranza (1859-1920), Obregón (1880-1928) y Villa (1878-1923) y Zapata (1879-1919), continuó la lucha por definir el proyecto de nación. Los primeros pugnaban por un proyecto modernizador, fundado en la igualdad formal ante la ley y la libertad individual; mientras los segundos defendían la línea agraria, con tendencias localistas y populares que enarbolaban la bandera de la justicia.

En esta lucha, triunfó la línea de Carranza y Obregón, es decir la concepción liberal de Estado-nación, por el cual se continuó con el ideal de desarrollismo y modernización, ahora siguiendo a Francia, Alemania y EUA<sup>37</sup>. Pero claro, con las especificidades que el Estado mexicano le imprimió: además de impulsar el crecimiento económico, se buscó multiplicar los medios y las vías de comunicación, erradicar enfermedades, favorecer la educación laica y la urbanización; todo bajo el control del Estado.

El proyecto de nación centrado en la modernización dejó fuera a la mayoría, excluyéndola de acceso a bienes y servicios, pero sobre todo negándole el reconocimiento a su diversidad cultural como participante real en la construcción de la nación. Se vio en las conductas de las clases populares (englobando a indígenas, campesinos, obreros, desempleados) un obstáculo para llegar al progreso y la modernización.

Por lo cual se llevaron a cabo acciones un tanto contradictorias como la promoción del nacionalismo, definiendo lo que era el país y su pueblo, escudriñando en lo popular, en lo indígena para la afirmación de un proyecto de unificación; frente a la realidad en la que una gran mayoría de desposeídos con derechos y necesidades no eran tomados en cuenta.

La tarea de legitimación integró a artistas e intelectuales y diferentes expresiones culturales que justificaban a los grupos en el poder que, sustentados en la modernización, recuperaron selectivamente tradiciones y herencia españolas e indígenas. Se decía que de los españoles se heredaron las actividades económicas, las nuevas ideas, valores y actitudes, el cristianismo y

---

<sup>37</sup> Durante la segunda mitad del siglo XIX, la idea de modernización fue central para los modelos de desarrollo económico y social en occidente.

la lengua; y de los indígenas las herramientas, las técnicas agrícolas, la comida y la vestimenta.

Pero sobre todo eran los gloriosos elementos indígenas los que habían contribuido fuertemente para la construcción de la nación que se tenía: una nación mestiza. A partir de la revolución de 1910, se privilegia al indígena –como antes lo hicieron los criollos- como símbolo principal del nacionalismo oficial, se vuelve a las raíces históricas y culturales para legitimar la cultura oficial actual. Como parte del sistema de dominio cultural se ponen en marcha políticas indigenistas, que buscan la inevitable integración del indígena, para alcanzar la unidad nacional y el desarrollo.

El indigenismo<sup>38</sup> como política de Estado que plantea un ideal de relación para con los pueblos indígenas, ha sido dividido en diferentes momentos para su análisis, por ejemplo para Luis Villoro existieron tres momentos del indigenismo en México: a) la cosmovisión religiosa española, teniendo como personajes centrales a Cortés y Sahagún; b) el moderno racionalismo que termina con la Ilustración del siglo XVIII y el “cientismo” del XIX, con Clavijero, Fray Servando y Manuel Orozco y, c) la orientación de sentido histórico y social que finaliza con el indigenismo contemporáneo. Por otra parte, Miguel Sámano maneja también tres momentos divididos de la siguiente manera: a) Antecedentes (1909-1934); b) Ascenso del indigenismo institucionalizado (1935-1982) y, c) Descenso del indigenismo institucionalizado (1983-2000).<sup>39</sup>

Retomando la división de Sámano (por el uso de años para su fácil comprensión), la primera fase se caracteriza por iniciar el interés por la problemática indígena, los precursores fueron Andrés Molina, Manuel Gamio, José Vasconcelos y Moisés Sáenz. Cada uno analizó la problemática o actuó a favor de su resolución.

Por ejemplo, Gamio asumió la Dirección de Antropología (1917), donde propuso regionalizar al país en áreas culturales para estudiar a los indígenas. Mientras Sáenz fundó la escuela rural (1922), las Casas del Pueblo (1923), la Casa del Estudiante Indígena (1924) y las Misiones Culturales (1926). Medidas que se han tomado como un interés por los indígenas como

---

<sup>38</sup> Luis Villoro hace un análisis más amplio que puede ser consultado para profundizar en el tema: Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979.

<sup>39</sup> Sámano Rentería, Miguel Ángel, *El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis*. [en línea], Dirección URL: <http://www.bibliojuridico.org/libros/3/1333/10.pdf>, [consulta: 7 de julio de 2008].

elemento de identidad nacional, pero con claros objetivos de integrarlos a la cultura nacional “mestiza” mediante la asimilación.

La segunda fase se inaugura con la creación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) en el sexenio de Lázaro Cárdenas (1895-1970). A partir de entonces se erigen instituciones y departamentos como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), el Departamento de Educación Indígena de la SEP (1937), el Consejo de Lenguas Indígenas (1939), se lleva a cabo el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües (1944), se sustituye la DAAI por la Dirección General de Asuntos Indígenas (1947), el Instituto Nacional Indigenista (1948), los Centros Coordinadores Indigenistas en varias regiones del país y la Dirección de Educación Bilingüe (1972). Como se puede observar, en dicha etapa hay gran actividad estatal para atender las problemáticas indígenas e integrarlos a la modernidad y a la nación mexicana.

El descenso del indigenismo institucionalizado se debió a la disminución de la política pública social, cuando el Estado benefactor es sustituido por el Estado neoliberal. Las políticas indigenistas que dependían de la primera se ven afectadas tanto en presupuesto como en interés gubernamental. “El Estado se retiró y dejó que las comunidades indígenas subsistieran como pudieran, ante la nueva era de apertura al mercado globalizado.”<sup>40</sup>

Así, el nacionalismo oficial revolucionario fue el proyecto estatal a largo plazo que buscaba construir una nación homogénea cultural y lingüística, gracias a políticas e instituciones de integración, por lo cual se seleccionaron motivos y símbolos culturales para luego reproducirlos. Se partió del memorable pasado indígena, el mestizaje es la recuperación selectiva de las raíces españolas e indígenas, que fueron plasmadas en obras literarias, reflexiones eruditas, pinturas y en cada espacio que pudiera manifestar lo mexicano. Tarea que también se expresó en museos, esculturas y rescate de zonas arqueológicas.

Quizás uno de los ejemplos más notables de esta obra de construcción de lo mexicano son las producciones artísticas de los muralistas: Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros. Quienes quitaron los ojos de occidente (aunque influenciados por algunas de sus tendencias) y voltearon a su tierra, para plasmar los temas relativos a la mexicanidad.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 151.



Resaltaron la grandiosidad de la lucha revolucionaria y la majestuosidad del pasado precolombino, teniendo como actores principales al mexicano, sus valores y costumbres: “los rostros morenos de pómulos altos y ojos rasgados ocupan, junto a los caudillos consagrados, el lugar protagónico”.<sup>41</sup>

El mestizaje no sólo fue una realidad vivida, sino también una ideología que requería el nuevo Estado para dar identidad a un pueblo que encerraba tantas diferencias e intereses, por lo que el país es visto como necesariamente mestizo y lo que no lo era –lo indígena *puro*- debía integrarse, “lo que el México de la Revolución se propone es, por una parte, “redimir” al indio, esto es, incorporarlo a la cultura nacional y a través de ella a la civilización “universal” (es decir, occidental); y, por otra parte, apropiarse de todos aquellos símbolos del México profundo que le permitan construir su propia imagen de país mestizo.”<sup>42</sup>

Se privilegia a la cultura mestiza como cultura nacional, como lo mexicano, todo basado en el español como lenguaje común, el cristianismo católico como religión y al pasado indígena como historia compartida.

### **1.1.3. Elementos centrales del discurso sobre lo nacional**

Los elementos que construyen la síntesis de todo el proceso de luchas, enfrentamientos, alianzas y pactos, que oficialmente se reconoce como historia nacional, deja de lado muchos aspectos. Esa historia la resume así Guillermo Bonfil:

Nuestro origen es indio y el pasado precolonial es glorioso, pleno de logros sorprendentes que nos califican como creadores de una de las más altas civilizaciones que ha forjado la humanidad. Viene después un interludio oscuro: la conquista sangrienta y tres siglos de opresión colonial, con algunos destellos que anuncian la futura grandeza del mexicano mestizo (Sor Juana Inés de la Cruz, el proceso de amalgación del mineral de plata con mercurio, la llamada “Ciudad de los palacios” y un etcétera no muy largo). Con la independencia se recupera la historia propia y va surgiendo mestiza. Juárez, el presidente indio, y la generación liberal de la Reforma,

---

<sup>41</sup> Bonfil Batalla, *México profundo, op. cit.*, p. 90.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 168.

encarnan el segundo gran jalón histórico y derrotan al Imperio, nuevo y vano intento europeo por someter al país. Con la Revolución de alguna manera concluye la historia: culmina el mestizaje, surge finalmente el mexicano real y comienza un avance, que no habrá de detenerse, hacia la justicia y la prosperidad.<sup>43</sup>

El resultado al que debíamos necesariamente llegar, el destino colectivo del que no podíamos renegar: el mestizaje. El mestizaje no sólo como experiencia vivida día a día, sino como ideología, ayuda a pensar en una cultura única, a respaldar un proyecto hegemónico que no permite otras manifestaciones sociales o culturales.

La preocupación central era la unificación de la población, crear ciudadanos; y además contar con una fuerza de trabajo estable que impulsara el desarrollo económico. Pero también se puede leer entre líneas la idea de que los restos de otras culturas son obstáculo para el progreso del país, por tanto, habría que eliminar a los débiles e imponer la cultura homogénea.

Y, como he dicho, la imposición del proyecto de poder hegemónico se facilita por la existencia de elementos como la educación, los intelectuales y las expresiones artísticas, que socializan los valores y esquemas necesarios para legitimar las acciones de los grupos en el poder. Es en esas mismas manifestaciones, que podemos escudriñar sobre la concepción de lo nacional en el México pos revolucionario.

Para profundizar más en la construcción de la nación, me apoyo en el análisis del trabajo de tres autores que han sido reconocidos como ideólogos de su tiempo, miradas que han querido desentrañar la esencia y las problemáticas de la nación mexicana. Pero además lo hacen centrándose en el papel significativo del mestizaje como punto nodal de lo mexicano.

Andrés Molina Enríquez (1868-1940), Manuel Gamio (1883-1960) y José Vasconcelos (1882-1959), cada uno con su historia personal a cuestas, en un contexto social determinado y con premisas ideológicas propias; confluyeron en la tarea de pensar a México y lo mexicano, para así acercarse a las problemáticas que caracterizaron su momento histórico.

---

<sup>43</sup> Bonfil, “Sobre la ideología del mestizaje (O como Garcilazo Inca anunció sin saberlo, muchos de nuestras desgracias)” en Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *op. cit.*, p. 87.

Retomo a estos tres pensadores mexicanos porque en sus trabajos se asoma la idea de lo que es el México mestizo. México de mezcla de culturas; México construido, imaginado y expresado en sus trabajos, que a su vez ejemplifican la construcción de la nación, la omisión voluntaria de la diversidad sociocultural y la invisibilización oficial del componente africano en nuestra historia y cultura.

Andrés Molina Enríquez<sup>44</sup> es reconocido como ideólogo de la Revolución Mexicana por sus trabajos sobre el problema agrario. Para entender su planteamiento habría que tomar en cuenta que creció y se educó dentro del positivismo en México, en el que la adopción de ciertos elementos del pensamiento comtiano en nuestro país se desarrolló como una ideología que permitió a un determinado grupo social –al régimen porfirista- estructurar un orden social. No hubo una admisión completa del positivismo, pues el de Comte implicaba la idea de una sociedad por venir, en evolución, mientras que en México se entendió en términos prácticos, en cuanto al orden del momento.

Luego de la lucha de independencia y de la instauración del Estado-nación, era importante el reestablecimiento del orden. En la filosofía de Comte se vio un arma para combatir la religión, como estadio metafísico que era ligado al virreinato. Recordando que el positivismo comtiano desarrollaba la ley de los tres estados: el teológico, metafísico y científico o positivo, y toda sociedad tendía hacia el positivo. Por eso es que si todo tenía que lograrse en virtud de una ley de evolución; la destrucción del antiguo régimen –personificado por el catolicismo y el monopolio latifundista- se lograría con el avance de las ideas modernas.

En 1909, con su obra *Los grandes problemas nacionales*<sup>45</sup>, además de presentar la importante relación entre los grupos sociales y el dominio del territorio como centro de la problemática nacional y viendo en el reparto agrario la solución; presenta un aporte sobre la forma en que

---

<sup>44</sup> Ideólogo del agrarismo y precursor de la Revolución Mexicana. Nació en Jilotepec, Estado de México, el 30 de noviembre de 1868. En su juventud, perteneció a la generación que vivió el apogeo y desplome del Porfiriato. Afiliado a la rebelión maderista, pensó que a la caída del dictador Porfirio Díaz, el problema de la tierra sería postergado, por lo cual el 23 de agosto de 1911 lanzó el Plan de Texcoco; exigiendo la renuncia del presidente provisional (el porfirista Francisco León de la Barra), además de exigir el reparto de las grandes haciendas. Molina Enríquez estuvo preso un año en la penitenciaría de Lecumberri, sus biógrafos establecen que sentó las bases de lo que después sería el Plan de Ayala del zapatismo. En 1915, fue invitado por el presidente Venustiano Carranza a integrar la Comisión Nacional Agraria, en la cual promovió el proyecto del Artículo 27 constitucional y que establecía el ejido y la propiedad social de la tierra. En 1917 colaboró como secretario general de gobierno en el régimen del general Agustín Millán, y en ese puesto intervino en la promulgación de la Constitución Política de 1917.

<sup>45</sup> Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Talleres gráficos de impresiones modernas, México, 1964.

se entendía al conglomerado social. Trabaja sobre la división y subdivisión de la población en grupos: extranjeros (norteamericanos y europeos), criollos (nuevos, moderados, conservadores y clero), mestizos (directores, profesionistas, empleados, ejército, obreros, pequeños propietarios y rancheros) e indígenas (clero inferior, soldados, obreros inferiores, propietarios comunales y jornaleros).

Para él, los componentes de la población nacional, desde el periodo colonial, son los indígenas, los grupos europeos y sus descendientes. Luego de la independencia, cuando se adopta la forma republicana, ve en la igualdad civil la situación que posibilita el contacto y la *mezcla de razas*, “preparando la fusión de una sola”<sup>46</sup>.

Después de años de crudos enfrentamientos entre diferentes grupos que buscaban imponer su proyecto de nación, Molina Enríquez vio en la unificación de las diferencias, en torno de la patria, la forma de salir de esa encrucijada.

La unificación sería una realidad si se disolvían los grupos criollos, si la religión general era el cristianismo católico, si predominaban los mestizos como grupo social y político, si se generalizaba el español (reduciendo las lenguas extranjeras y se les enseñaba a los indígenas) y si había un ideal común. Para concretar tales aspiraciones, considera a los mestizos como los dirigentes, actores y portadores de la unificación por dos principales razones:

- a) Entendía a la patria como la unidad del ideal común y para que ese ideal fuera compartido por cualquier agregado social, en este caso todo el país, tenía que partir de deseos, aspiraciones y propósitos compartidos, que unificaran. Los mestizos eran el ejemplo más grande de esa integración; eran los herederos de las cualidades intelectuales de españoles y artísticas de los indígenas.
- b) Por otra parte, era importante la continuación de los mestizos como grupo dominante – por su número y como detentador del poder-, fundaba su importancia de la siguiente manera: “la necesidad de que el elemento mestizo continué en el poder, se impone por tres razones concluyentes: es la primera, la de que es el más fuerte; la segunda, la de que es el más numeroso; y es la tercera, la de que es el más patriota.”<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 358.

De esta manera, vemos cómo Molina Enríquez, visualiza de forma central en la agenda nacional la unificación de aspectos sociales y culturales para construir la verdadera población nacional, que a su vez será la base de la fuerza interior de la organización social y la de resistencia contra los extraños. Para tales fines, los mestizos eran el motor, por su historia y aspiraciones patrióticas y lo sostiene claramente:

El nacimiento de todos los mestizos dentro del territorio nacional, su igual régimen de vida en el mismo medio y en la misma condición de desheredados ansiosos del modesto bienestar que han podido tener a la vista, la reducción de su actividad a los horizontes de su propio país, y el deseo común de ascender a las capas sociales superiores, les han dado una unidad completa de vida, de desarrollo, de deseos de satisfacción, de propósitos de conducta y de aspiraciones de perfeccionamiento.<sup>48</sup>

Por otra parte, Manuel Gamio<sup>49</sup> y José Vasconcelos<sup>50</sup>, parten del rechazo al edificio político-ideológico porfirista que se había construido de la mano con el positivismo; buscaron una posición constructiva en la que la fe en el porvenir es construida a partir de la comprensión e interpretación de su propia realidad cultural –centrada en lo indígena–.

La realidad sociocultural tan compleja y diversa del país es uno de los puntos más tocados por los autores, y ante ella hay ciertos elementos que nos hacen pensar en el desarrollo de un proyecto de nación, en torno a la educación.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>49</sup> Ideólogo de la Revolución, nació en la Ciudad de México en 1883. Estudió en México y en EUA, alumno de Franz Boas, a través del cual conoció el enfoque culturalista. Fundador de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana (1911). Sus trabajos de antropología lo acercaron a las problemáticas de las poblaciones indígenas, mientras que como arqueólogo tuvo grandes proyectos en sus manos, como el de Cuicuilco, el Templo Mayor y Teotihuacán (descubrió el templo de Quetzalcóatl). También fue subsecretario de la Secretaría de Educación Pública y fundador –tiempo después director– del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (1930).

<sup>50</sup> Intelectual oaxaqueño nacido en 1882. Estudió en la Escuela Nacional Preparatoria (espacio de desarrollo del positivismo) y se graduó en la Escuela Nacional de Jurisprudencia (1905). Por esos años forma parte del Ateneo de la Juventud (junto con Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y muchos más). Formó parte del Partido Antirreleccionista y apoyó la candidatura de Francisco I. Madero. Vencido Huerta participa como Ministro de Instrucción con Eulalio Gutiérrez (presidente provisional). Con el triunfo de Carranza salió del país y permaneció en el destierro hasta que Obregón asume la presidencia y lo nombró Rector de la Universidad Nacional desde donde organizó el sistema educativo en sus distintos niveles, trazando lo que sería la SEP. Obregón lo apoyó totalmente, por lo que pudo sacar adelante sus proyectos (1921-1924). A la muerte de Obregón, Vasconcelos participa como candidato a la presidencia de la República, después de una difícil campaña pierde las elecciones en lo que se dice fue un fraude; se exilia otra vez en el extranjero. Regresa a México al finalizar el periodo del gobierno de Lázaro Cárdenas, fue miembro fundador de El Colegio Nacional (1943) y director de la Biblioteca México, hasta su muerte en 1959.

Se buscaba que México tuviera una conciencia de sí mismo, que se lograra definir su posición en el complejo de la cultura occidental, y dentro de ella, afirmar su personalidad y estilo propio. Se apela al descubrimiento de la *mexicanidad*.

Para esto tuvieron como fin común sustituir a la educación positivista para adaptar a la realidad del país una más eficaz que respondiera a los retos que planteaba la época, realidad en la que se circunscribía el mestizaje.

Manuel Gamio, planteó la construcción de una nueva nación a través de la unificación –a través de la cultura- de las distintas partes (“patrias”) confrontadas desde la Conquista y la Colonia, y que ignoraron el papel central de la población indígena, por lo que la ciencia antropológica juega un papel central en su planteamiento.

Desde la independencia del país, “se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio al olvido, peligroso olvido, a la raza indígena o a título de merced se construyó con ella humilde pedestal bronceo, sucediendo a la postre lo que tenía que suceder: la estatua inconsistente y frágil, cayó repetidas veces, mientras el pedestal crecía.”<sup>51</sup>

En su célebre obra *Forjando Patria*, expresa lo que implica la unificación: la integración nacional de los diversos componentes de razas, idiomas y culturas:

FUSIÓN DE RAZAS, CONVERGENCIA Y FUSIÓN DE MANIFESTACIONES CULTURALES, UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA Y EQUILIBRIO ECONÓMICO DE LOS ELEMENTOS SOCIALES. Son conceptos que resumen este libro e indican condiciones que, en nuestra opinión, deben caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida.<sup>52</sup>

Para Gamio la falta del desarrollo del nacionalismo en México se explicaba en el corte del proceso evolutivo del país por la intervención de ideas importadas, de realidades distintas a la

---

<sup>51</sup> Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1960, p. 6.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 183.

mexicana (desde la conquista española). Por lo que veía en el movimiento revolucionario de 1910 la oportunidad de forjar una patria nueva, que unificaría las diferencias e incorporaría a todos los componentes sociales del país.

Los revolucionarios debían colaborar en la construcción de una patria poderosa, de una nación delineada con precisión. Refiriéndose a la cuestión indígena debían “encausar sus poderosas energías (...) atrayendo a sus individuos hacia el otro grupo social que siempre han considerado como enemigo, incorporándolos, fundiéndolos con él, teniendo, en fin, a hacer coherente y homogénea la razón nacional, unificando el idioma y convergente la nación.”<sup>53</sup>

Así, apelando a la realidad que veía, nacida de los rasgos culturales diferenciados por la diversidad étnica, pues la sociedad mexicana no sólo estaba constituida por indígenas, estaban también los individuos de sangre mezclada y los descendientes de extranjeros; pero siguiendo una idea homogeneizante, busca la integración nacional con base en la educación, los conocimientos, el trabajo y la moral, para hallar el bienestar nacional. Educación que se dividía en dos: a los indígenas para desarraigar la timidez y para los no indígenas para no fomentar prejuicios hacia los indígenas.

Es decir, planteaba la integración de los indígenas a la sociedad mexicana, a la sociedad mestiza. Pues la cultura indígena era anacrónica e inapropiada, mientras que la cultura intermedia, la cultura de los individuos de la sangre mezclada era la cultura nacional, la del futuro cuando la población fuera homogénea.<sup>54</sup>Y esa cultura debía expresarse en diferentes ámbitos como las obras artísticas, la religión, la creación intelectual y la literatura, todas ellas armónicas y definidas.

En suma, el ideal de sociedad que planteaba Gamio era uno en el que debía imperar la civilización occidental sobre los remanentes indígenas. Él mismo lo declara cuando dice que las naciones que sí tienen patria y que deben ser los modelos son: Alemania, Francia y Japón.

Como patria entendía la integración, la unidad étnica, el idioma común, los grupos sociales con manifestaciones culturales iguales. O sea que ideas, sentimientos, moral, costumbres,

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 98.

alimentación, religión y expresiones artísticas debieran ser las mismas, sólo diferenciadas por las condiciones económicas o el desarrollo físico e intelectual.

Por su parte, José Vasconcelos, en su texto *La raza cósmica*, nos presenta una idea concreta, en sus propias palabras: “Es tesis central del presente libro que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes.”<sup>55</sup>

Su concepto de raza cósmica incluía a lo biológico y algo más, algo espiritual que trasciende, que se va constituyendo a sí mismo, hay una idea de relación entre presente-pasado-futuro. En ese proceso de construcción se inscribe el gran destino de América —no sólo de México—, misión que resumía como ser la cuna de la quinta raza “en la que se fundirán todos los pueblos”.<sup>56</sup>

Ese elemento espiritual es lo humano, categoría que debía sintetizar a todos los diferentes, dándole carácter universal; de ahí que no sólo se quede en el plano de lo nacional, sino como fusión étnica y espiritual, como construcción de la civilización que la misma historia de la humanidad ha escrito.

La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse a partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito; o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtémoc y en Atahualpa no tendrá sostén, y al mismo tiempo es necesario remontarlo a su fuente hispánica.<sup>57</sup>

Piensa y plantea al sujeto del presente como una excepción de lo ya dado, que llegaremos a conocer si lo relacionamos con el pasado (lo indígena y lo español) y el futuro (lo que está por crearse). La creación de la raza final, de la raza cósmica, consistiría en la absorción de los tipos bajos de la especie humana, por los superiores.

---

<sup>55</sup> Vasconcelos, José, *La raza Cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, México, 1983, p. 9.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.19.



Su planteamiento se basaba en el factor espiritual que consumaría la empresa de la construcción de la quinta raza, ya que para Vasconcelos “el cruce de las distintas razas” no se haría de manera anárquica, sino por el gusto -como motivo espiritual- para la elección de una pareja.

Estableció una ley del gusto, en la cual los dos estados primeros eran el material y el intelectual. En el primero, la “mezcla de sangres” se impondría por la fuerza material de la necesidad. En el segundo, la mezcla obedece a conveniencias éticas o políticas. En el último estado social, el regido por las leyes de la emoción, la belleza y la alegría, las conductas se delimitarían por lo estético, porque “buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence”<sup>58</sup>. Suponiendo que hay “razas” que no son estéticamente deseables y que con el desarrollo de la educación y el bienestar, la pobreza, los tipos feos y la miseria “que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro”<sup>59</sup>.

De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas, y los mejores especímenes irán ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico; cuyo tipo máximo no es precisamente el blanco, sino una nueva raza, a la cual el mismo blanco tendrá que aspirar con el objeto de conquistar la síntesis.<sup>60</sup>

Por eso la educación era central en su ideario, y la pone en marcha gracias a su apoyo al movimiento revolucionario. Adolfo de la Huerta lo designó jefe del Departamento Universitario y de Bellas Artes (impulsando a la Universidad Nacional y creando el escudo y el lema "Por mi raza hablará el espíritu").

Fue bajo la presidencia de Álvaro Obregón, quién lo designó titular de la Secretaría de Educación Pública, que se centra en la enseñanza como desarrollo de la capacidad productora de cada individuo. Impulsó la educación popular, creó numerosas bibliotecas populares y los departamentos de Bellas Artes, Escolar y de Bibliotecas y Archivos, desarrolló un programa

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 44.

de publicación masiva de autores clásicos; además, promovió la escuela y las misiones rurales y promovió la pintura de murales de José Clemente Orozco y Diego Rivera.

De esta manera, los tres autores y sus obras, ejemplifican la manera en que se ha construido la idea de nación –en el nivel intelectual-, reflejando las formas de pensar de todo un tiempo, y por tanto las políticas y acciones que se pusieron en marcha.

Estas lecturas de nuestra realidad complejizaron más las relaciones, los sujetos, los grupos y los procesos sociales diversos que se entrelazan cotidianamente. La problemática de la interacción entre culturas disímiles, y la complejidad de las diferencias y desigualdades entre grupos sociales, se resumió discursivamente en la homogeneidad que representaba el mestizaje.

Mestizaje que se pensó y difundió como la consecuencia histórica y lógica del encuentro de tres raíces culturales, pero a la vez omitiendo a la población africana y sus descendientes del panorama histórico nacional e implícitamente negándoles un espacio en el presente y dejándolos fuera de la proyección del futuro.

Estos estudios y ensayos sobre lo que caracteriza a *lo mexicano* son la expresión de la cultura política dominante que buscaba legitimar al Estado durante y después de la lucha armada de 1910. Legitimación que fue cobrando forma a lo largo del periodo pos revolucionario, en el cual los intelectuales, el Estado y los propios ciudadanos fueron construyendo y reconstruyendo los mitos en torno a lo nacional.

Fue un proceso complejo, desde los grupos hegemónicos, en los que se movían los intelectuales antes referidos, en los que la introducción de elementos culturales, la eliminación de otros y el control sobre los pertenecientes a los grupos dominados; se entrelazan con la apropiación de esas construcciones intelectuales por parte de los grupos dominados.

Habría que ver esta construcción de lo nacional –con su indigenismo, su cultura urbana-popular y su génesis de la clase obrera- como un proceso dialéctico, en el que los grupos dirigentes se apropian de lo que consideran como característico de la cultura popular y lo traducen como la cultura nacional. Esas representaciones sociales son reproducidas por los

medios de comunicación masivos, influyendo a su vez en el modo de vida de los demás grupos sociales.

De esta manera, los sentimientos, las actitudes, los valores y todas las características que se le atribuye al pueblo mexicano son retomados por los intelectuales; quienes construyen en torno a ellas lo que Bartra denomina metadiscurso. Esta elaboración intelectual no es una expresión exacta de la realidad, pero es eficaz para los fines legitimadores y unificadores, pues es “una unificación o identificación que, a su vez, debe ser aceptada por amplios sectores del pueblo como la forma nacional que han destilado los intelectuales al “revivir” y “apropiarse” de los sentimientos populares”<sup>61</sup>.

Ese metadiscurso de lo mexicano, del que formaron parte importante en su tiempo, y aún ahora, los trabajos de los autores antes señalados, funge como punto de referencia a nivel académico y oficial para hablar y entender nuestra realidad. De ahí que su simplificación y transmisión en los medios de comunicación masiva sirviera para fortalecer la figura de la nación mexicana, así como posibilitaba su influencia en los modos de vida de los receptores de esas imágenes y representaciones sociales.

Todos los espacios de la vida se ven atravesados, desde los valores familiares, la educación, las relaciones sociales, los espacios públicos, los mecanismos de participación política, las formas de entender la realidad. Los elementos que se toman como emblemáticos de lo nacional, de lo mexicano, son utilizados y llegan hasta los espacios cotidianos, teniendo vital importancia la parte del discurso oficial que se vive día con día.

## **1.2. Aproximaciones conceptuales de la diversidad sociocultural**

En un territorio de 1 964 375 kilómetros cuadrados habitan cerca de 105 millones de personas, que más allá de ser ciudadanos mexicanos, son sujetos que comparten experiencias, valores, prácticas, procesos históricos y relaciones sociales tan diversos que favorecen la existencia de grupos sociales con características diferenciadas. Distintos sujetos -individuales y colectivos-, portadores de diferentes concepciones de la vida, de distintas culturas y con

---

<sup>61</sup> Bartra, *op. cit.*, p. 190.

disímiles intereses, convivieron y conviven día con día en el mismo espacio construyendo la realidad, una realidad diversa.

La realidad se construye socialmente como dirían Berger y Luckmann<sup>62</sup>: “el proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una interrelación con un ambiente”<sup>63</sup>; es decir, la realidad del hombre es una construcción hecha por sí mismo a partir de las relaciones con los otros sujetos.

La realidad social está compuesta por una parte objetiva, por elementos independientes de los sujetos, como las cuestiones naturales o las mismas instituciones sociales y culturales que aparecen ante los ojos de los sujetos como dadas y casi anacrónicas, pues no pueden hacerlas desaparecer por simple voluntad. Pero también existe una parte que expresa un significado subjetivo dado por cada sujeto y que transforma la naturaleza y favorece a la permanencia, cambio o debilitamiento de relaciones, prácticas, creencias, instituciones o valores sociales; es decir, el espacio social es resultado de la actividad humana, es un producto humano.

Siguiendo a Berger y Luckmann, para que la parte objetiva y la subjetiva entren en un proceso de construcción dialéctico, para que se de el proceso de construcción de la realidad social, son necesarias una disposición para interiorizar la realidad social y la posibilidad de la intersubjetivación<sup>64</sup>.

Esa disposición para interiorizar los elementos objetivos de la realidad la dan los elementos culturales compartidos por los sujetos y que aportan un marco de referencia para la interacción y las relaciones sociales entre sujetos individuales y entre los grupos. El desenvolvimiento de los sujetos en la realidad es posible gracias a que todo lo que existe en el mundo de la vida cotidiana aparece ante los sujetos como una realidad evidente, gracias al acervo de experiencias previas, vividas o transmitidas por los semejantes.

---

<sup>62</sup> Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005. Dicho texto es un trabajo enmarcado en el constructivismo, apela a la importancia del conocimiento que los sujetos tienen sobre su mundo, sobre la vida común. Centrándose en los procesos que posibilitan la adquisición del conocimiento básico para enfrentar las relaciones sociales cotidianas. El conocimiento como ordenador social es anterior a la experiencia individual y es a partir de lo cotidianamente aprehendido que se puede vivir en sociedad. La realidad está conformada por fenómenos y cosas que son independientes de lo que los sujetos piensan y quieren. Los fenómenos son reales en tanto tienen características específicas.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>64</sup> La intersubjetivación es un proceso por el cual los significados subjetivos (lo que cada individuo comprende) se objetivizan –se externalizan y fluyen en la interacción cotidiana- a través de la elaboración de juicios (como operaciones mentales) y hay una mutua comprensión entre sujetos que interactúan y que exteriorizan sus juicios.

El marco común de referencia<sup>65</sup>, nutrido por experiencias y construido socialmente, es el cuerpo de conocimientos, valores, normas, actitudes y representaciones sociales que se transmiten generacionalmente; se aprende como verdad objetiva –existente con anterioridad e independiente de la existencia personal- en el curso de la socialización y así se internaliza como realidad subjetiva.

Por ejemplo, hechos tan cotidianos como hablar, escribir, cocinar y manejar son acciones que han sido formadas durante un proceso de socialización emanado de la convivencia con otros sujetos. Implican experiencias y elementos culturales aprendidos (desde el seno familiar) y repetidos y reconstruidos a lo largo de la vida, que matizan el comportamiento individual y colectivo en el espacio social.

Es decir, gracias a la socialización es que se transmiten y adquieren los elementos culturales, entendiendo a la cultura como la producción humana, material y abstracta, que caracteriza al grupo en el que se produce<sup>66</sup>, podemos distinguir tres características de la cultura como marco de referencia para los sujetos: a) su condición de proceso, como algo que se construye; b) la importancia de la producción no tangible, de las tramas y los procesos sociales de significación, y c) que es una creación individual o colectiva pero emanada de relaciones sociales.

Con la primera característica hago énfasis en la cultura como espacio en el que los sujetos constructores de cultura son portadores de ella, pero a la vez la componen día con día, es un proceso de auto y reconstrucción de los esquemas de acción individual y colectiva.

La segunda característica hace referencia a los valores, formas de pensar, símbolos y pautas de conducta que constituyen el universo de significaciones que dan consistencia a un grupo social concreto. Es el caso de un acontecimiento histórico en la vida de un grupo –la fundación, alguna batalla o un suceso fuera de lo cotidiano- al cual se le da un matiz mítico que refuerza el sentido de pertenencia colectiva de los sujetos.

---

<sup>65</sup> Lo que para Berger y Luckmann son los *contextos de sentido compartidos*.

<sup>66</sup> La noción de cultura aquí manejada hace referencia a la lectura del trabajo de Guillermo Bonfil Batalla.

La tercera característica no hace más que reforzar la idea de que toda producción humana –la cultura- nace de las relaciones sociales; pues los referentes sociales y culturales con los que se conduce cada sujeto son producto de la significación acumulativa que forma conocimientos y representaciones socialmente compartidos y legitimados. Al mantener relaciones sociales, económicas y políticas (familiares, escolares y laborales, entre otras), ese cúmulo de componentes culturales es enriquecido, transformado, re-apropiado y trastocado cotidianamente.

La cultura, socialmente creada y re-creada, es re-construida históricamente por los sujetos, dependiendo del tipo de relaciones sociales al interior del grupo cultural y de la acción de los actores hacia el exterior, del contexto socio-histórico y de la interrelación entre los diferentes grupos que conviven en el espacio social. Por lo que no podemos encontrar grupos sociales con sistemas culturales idénticos, de ahí que exista la diversidad sociocultural en México y en cualquier sociedad.

Más allá de los planteamientos en los que se pone el énfasis en la diversidad como producto de la coexistencia de individuos diferentes por sus formas de pensar y sus intereses personales. Los grupos sociales son el nivel analítico que favorece el acercamiento a México como realidad sociocultural diversa. Es decir, a través de la reflexión de la interacción de diferentes grupos sociales -con sus distintas maneras de actuar, de valorización y de normas- es que se puede abordar la diversidad como realidad concreta pero con diferentes caras y por tanto como problemática social.

En nuestro país hay diversidad geográfica, económica, sexual, generacional, étnica, religiosa, educativa; además de continuos movimientos migratorios que llevan y traen gente de distintos lugares del planeta situación que propicia relaciones sociales y formas de organización específicas. Todas estas diversidades a su vez desarrollan elementos culturales diferenciados, los cuales construyen identidades colectivas diversas. Los grupos sociales son las expresiones de la diversidad, mejor dicho de las diversidades sociales y culturales.

Entonces la diversidad sociocultural no son sólo individuos diferenciados sino colectividades en las que nos relacionamos unos con otros. ¿Qué es lo que caracteriza a cada uno o unifica a todos? ¿Sólo vivir, trabajar y transitar en el mismo país? No, no hay algo que nos haga

iguales, más bien hay elementos que nos permiten identificarnos como parte de algún grupo social.

Los grupos como unidades colectivas mantienen un proceso de identificación interna y de diferenciación hacia el exterior; mediante configuraciones culturales – como pautas de conducta, creencias, valores, tradiciones, hábitos y símbolos, entre otros-, que permiten conducirse de manera cotidiana y casi natural, claramente aprendidos a través de la interacción con los miembros del grupo y con los *otros* que no lo son.

Con los puntos anteriores, nos acercamos a la diversidad desde varias aristas: sociales, culturales, económicas y territoriales. Diversidades que expresan la coexistencia de los diferentes. Tema que ha sido abordado por científicos sociales, políticos y gobernantes que han visto en él un objeto de reflexión.

### **1.2.1. ¿Cómo leer lo diverso?**

Se han creado categorías para nombrar a esa diversidad y sus múltiples caras, siendo las más utilizadas multiculturalidad e interculturalidad. Partiendo de la realidad de las sociedades contemporáneas, en la que conviven grupos sociales diversos<sup>67</sup>, con culturas diferenciadas, las dos categorías: multi e interculturalidad apelan a la valoración positiva de la diversidad cultural, pues es una característica que describe a la realidad y que no puede ser negada. Multiculturalidad e interculturalidad son modelos que abordan la pluralidad cultural de una sociedad, en un sentido descriptivo de las “situaciones de hecho en las que coexisten pueblos y culturas diversas”.<sup>68</sup>

Como modelos, multiculturalidad e interculturalidad, han dado importantes pasos en torno al estudio de las sociedades integradas por grupos sociales diversos, principalmente por “su

---

<sup>67</sup> León Olivé habla de la multiculturalidad de una sociedad porque está integrada en tres distintas acepciones: a) pueblos tradicionales conviven con sociedades modernas; b) distintos pueblos de inmigrantes, y c) pueblos étnicos y nacionales conviven con grupos de inmigrantes. Mientras que Will Kymlicka plantea la multiculturalidad desde la existencia de Estados multinacionales, en los cuales hay incorporación de culturas que antes tenían gobiernos propios y ahora están incorporadas a un Estado mayor, y los estados poliétnicos, los cuales surgen de la inmigración. Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. UNAM, México, 2004. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996.

<sup>68</sup> Olivé, León, *op. cit.*, p. 22.

aceptación de los derechos colectivos, en particular el derecho de las comunidades a la sobrevivencia, a su reproducción y a su prosperidad”<sup>69</sup>.

En el caso concreto de nuestro país, tanto multiculturalidad como interculturalidad se han asociado generalmente con los grupos indígenas y con su reconocimiento como grupo social diferenciado. Esta estrecha relación está ligada al proceso histórico en el cual los pueblos indígenas han sido un grupo social vejado y disminuido en sus derechos, de ahí que durante el siglo XX, con el indigenismo institucionalizado (1935-1989) la política oficial del Estado mexicano fue buscar su integración cultural. De manera casi reciente<sup>70</sup> las políticas reconocidas como multiculturalistas e interculturalistas<sup>71</sup> han planteado la necesidad de acciones asociadas con la defensa de la identidad y autonomía de los pueblos indígenas.

Sin dejar de lado ese gran esfuerzo, pero partiendo del principio de que las diversidades no se refieren solamente a los pueblos indígenas, sino que la realidad diversa es un espacio de relaciones, con distintas dimensiones, lo que Bourdieu llamaría campos<sup>72</sup>, me parece importante para la comprensión de los afromexicanos dentro de la diversidad, apelar a una categoría más amplia que recoge tanto la diferencia de los grupos sociales -por procesos históricos y culturas propias-, como las desigualdades emanadas de las relaciones asimétricas de dominación y subordinación entre los grupos. Es decir, también hay diversidad porque existen actores y grupos con distintas posiciones en el espacio social. Como lo estableciera Guillermo Bonfil Batalla, “sería necesario, por lo tanto, estimular la investigación y la reflexión sistemática sobre el pluralismo cultural a partir de una distinción precisa entre dos clases de diversidad cultural: la que expresa la existencia de culturas diferentes en el seno de las sociedades nacionales, y la que resulta de la desigualdad inherente a los sistemas sociales y económicos imperantes”<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Olivé se refería al multiculturalismo liberal y al comunitarismo, Olivé, León, “Multiculturalismo: ni universalismo, ni relatividad”. En *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía, educación e historia*, UNAM, México, 1996, p. 138.

<sup>70</sup> León Olivé menciona un periodo no mayor a 20 años.

<sup>71</sup> A partir de la multiculturalidad e interculturalidad como modelos para abordar la realidad, se plantean políticas –multiculturalistas e interculturalistas- que gobiernos, organizaciones y grupos siguen.

<sup>72</sup> Para Bourdieu el espacio social es pluridimensional, que analíticamente puede ser entendido como un conjunto de campos: social, cultural, político, económico, educativo, artístico, entre otros; que a su vez pueden estar divididos en subcampos. Es en esos campos y subcampos en donde los “agentes” sociales, los grupos y las instituciones se encuentran situados, dependiendo del “volumen global del capital que poseen bajo diferentes especies”, o sea el capital cultural y económico; que siendo conocido y reconocido socialmente es denominado capital simbólico. Bourdieu, Pierre, “Espacio social y poder simbólico” en Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, España, 1996, p. 131.

<sup>73</sup> Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1992, p. 37.



La categoría de diversidad sociocultural me proporciona el espacio necesario para hablar de las diversidades con referentes étnicos, regionales y sociales, es decir, a partir del análisis de los distintos posicionamientos de actores y grupos sociales en los campos social, económico y cultural. Posiciones que están atravesadas por luchas de poder y la búsqueda de mejor posicionamiento o redistribución de poderes en cada campo del espacio social. Valga recordar que el campo social “se puede describir como un espacio pluridimensional de posiciones (...) los agentes se distribuyen en él, en una primera dimensión, según el volumen global del capital que poseen y, en una segunda, según la composición de su capital; es decir, según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones.”<sup>74</sup>

Dichas posiciones y los respectivos capitales que actores y grupos detentan, permiten que en un análisis desde la diversidad sociocultural los diferentes no sean entendidos como bloques bien definidos, sino que se ubica a los distintos grupos que interactúan pero en un contexto de relaciones de control, en las cuales un grupo puede tener intervención sobre los elementos necesarios para el desenvolvimiento de otro grupo o el poder de influir en la realización de las acciones sociales de otros.

Es entonces posible hablar de control cultural entre los distintos grupos sociales que integran la diversidad sociocultural, control entendido como “sistema global de relaciones construido a partir del conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada”<sup>75</sup>, incorporando las cuestiones políticas y económicas -como formas de organización y de intercambio comercial-, como elementos que también pueden ser controlados y que definen el tenor de las relaciones intergrupales.

Este planteamiento permite dar luz a las relaciones que se establecen al interior de cada grupo social y que promueve la diversidad sociocultural; así como a la interacción entre grupos, con las tensiones, contradicciones y conflictos emanados de tales situaciones. De la relación entre los elementos culturales propios o ajenos de un grupo, con la condición de decisión propia o ajena sobre ellos, Bonfil Batalla distingue cuatro formas: a) cultura autónoma, el grupo toma decisiones sobre los elementos producidos o heredados; b) cultura impuesta, ni los elementos

---

<sup>74</sup> Bourdieu, Pierre, “Espacio social y Génesis de las clases” en Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, México, 1990, p. 283.

<sup>75</sup> Bonfil, “La teoría del control cultural”, *op. cit.*, p. 28.

ni las decisiones son propias; c) cultura apropiada, el grupo puede decidir sobre elementos ajenos y los usa en acciones propias, y d) cultura enajenada, los elementos son propios del grupo pero no tiene capacidad de decidir.<sup>76</sup>

Estas son cuestiones que no pueden ser limitadas al reconocimiento y tolerancia de las diferentes lenguas, orígenes étnicos o expresiones artísticas, sino que implica atravesar el tema de la desigualdad y las estructuras jerárquicas que la misma diversidad expresa. Es en este sentido que me parece pertinente la categoría de diversidad sociocultural, para integrar elementos que no supriman las problemáticas que se fundan sobre las desigualdades económicas, políticas y simbólicas.

Desde la diversidad sociocultural es posible comprender fenómenos en los cuales no sólo hay diferentes por sus culturas, sino también desiguales porque están inmersos en procesos culturales, sociales, económicos, políticos y legales, en los que se entretajan las diversidades. La diversidad sociocultural es una categoría en la que se inscriben la existencia e interacción de multiplicidad de grupos con elementos culturales y sociales diversos, que los identifican y diferencian de otros.

Hablar sólo de las diferencias culturales nos centraba en el universo de significaciones de las diferentes culturas. Pero además de las diferencias existen las desigualdades, generalmente como resultados de las primeras, pero que necesariamente tienen que ser abordadas dentro del contexto de la dominación, considerando las relaciones de fuerza que delimitan la distribución desigual de los recursos –económicos, sociales, legales y culturales- dentro de una sociedad.

Por ejemplo, no sólo hay diferentes pueblos indígenas y sus diversas manifestaciones culturales, sino que ellos interactúan en un contexto donde también existe la pobreza y la riqueza, el campo y la ciudad, los flujos migratorios, lo masculino y lo femenino, los empleadores y los trabajadores; todo ello como caras de la misma moneda: México como país diverso.

Así, incorporando las diferencias y las desigualdades, es que la diversidad sociocultural permite hacer una reflexión más profunda en cuanto a la realidad que vivimos actualmente en

---

<sup>76</sup> *Ídem.*

México, pues se exploran aspectos de las diversidades étnicas, culturales, de formas de vivir, religiosas, regionales; las que surgen a partir de posicionamientos diferenciados en el espacio social y la distribución de la riqueza.

Remitiéndome a García Canclini, *diferentes, desiguales y desconectados*<sup>77</sup> conviven día tras día en el mismo espacio. El fenómeno de las diversidades sociales y culturales que conviven no es algo reciente, pues se ha visto a lo largo de la historia de nuestro país, es un fenómeno construido a partir de distintos elementos como la composición étnica originaria<sup>78</sup>, la diversidad geográfica-regional, la diversidad étnica, las diferentes ubicaciones en los campos (social, económico, político y cultural), y la adscripción a una fe religiosa por mencionar algunos.

Aristas que ejemplifican desde dónde se puede leer la diversidad sociocultural de nuestro país, siendo pertinentes como marco de referencia para acercarnos a la problemática histórica y contemporánea de los afromexicanos. Pues como grupo social, su situación en el pasado y presente ha sido atravesada por problemáticas como los procesos históricos desde su llegada a la Nueva España, su localización regional y su ubicación en los campos sociales, económicos y culturales.

Comenzando por el reconocimiento de su presencia no sólo en la época virreinal, como mano de obra esclava, sino en todo el México independiente como sujetos constructores de la nación mexicana. A pesar de la omisión oficial de la herencia africana, la realidad contiene como expresión de sus diversidades a los afrodescendientes como grupo social que ha resistido a la invisibilización y el olvido.

---

<sup>77</sup> García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, Barcelona, 2004. En este texto, se nos presentan la interculturalidad como resultado del entrecruzamiento de sujetos con diferencias en sus universos de significaciones, con interacciones desiguales por la distribución de la riqueza, y desconectados por el grado de accesibilidad a la información y avances tecnológicos.

<sup>78</sup> Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, *op. cit.*

## II. NI SÓLO INDIOS NI SÓLO ESPAÑOLES: LO AFRO EN MÉXICO

La Nación mexicana forjada a partir del encuentro de indígenas y españoles ha sido una construcción histórica que ha pasado por alto la existencia y las contribuciones económicas, sociales y culturales de los africanos y sus descendientes. Para superar la omisión oficial de su presencia y herencia es importante iniciar por el reconocimiento de su participación en la construcción de lo mexicano, incorporando su historia a la historia nacional.

De allí que el presente capítulo tenga como objetivo central la exposición de la aún poco conocida historia de miles de africanos y sus hijos en México. Comenzando por su llegada a tierras americanas en la época virreinal como mano de obra esclava.

La situación de los esclavos africanos y sus descendientes en el territorio de La Nueva España compartió ciertos rasgos de la situación general, pero también presentó matices específicos que no pueden ser pasados por alto y forman parte del acápite titulado *Reseña histórica de lo afro en México* que busca seguir los pasos de los esclavos llegados a puertos novohispanos hasta el México independiente.

Después de proclamada la independencia y de abolida la esclavitud no existen registros que nos hablen de lo sucedido con los cientos de esclavos africanos o mulatos que quedaron libres. Sin embargo, sabemos que siguieron luchando por sobrevivir en una sociedad que planteaba dificultades económicas, sociales y culturales para personas que tiempo atrás eran señaladas y excluidas por su color de piel o su origen.

Su lucha y resistencia, ya en libertad, ante la adversidad cotidiana no es parte de archivos históricos, pero puede ser evidenciada en nuestros días por la existencia de grupos de descendientes de aquellos africanos esclavos en diferentes puntos de nuestro país. Distintos estudios contemporáneos -antropológicos y etnológicos principalmente- han demostrado su presencia en el México actual, por mi parte es central contribuir a poner fin a la omisión oficial de la herencia africana, poniendo sobre la mesa la diversidad de la realidad en la cual los afromexicanos son un grupo social que busca escribir una historia de resistencia a la invisibilización y al olvido.

## 2.1. Llegada de africanos a tierras americanas.

Con la llegada de los españoles a las costas antillanas, se comienza un nuevo capítulo de la historia universal, el encuentro de visiones, culturas y mundos diferentes. Es bien sabido que los españoles trajeron su cultura que se mezcló con la de los pueblos originarios de las tierras americanas; pero también venían con ellos pobladores del continente africano. La población africana ya era vendida como esclava en el sur de Europa antes de 1492, por lo que el primer contacto entre africanos y América fue por la entrada de flujo puramente doméstico, criados al servicio de los españoles.

Para el desarrollo de las actividades económicas en los virreinos españoles se pretendió en un primer momento que los indígenas fueran la principal mano de obra; sin embargo, ante el extenuante ritmo de trabajo al que fueron sometidos se fue diezmando su número. En 1511 se recomendó introducir negros bozales<sup>79</sup> de la Guinea (costa africana subsahariana) para ocuparlos en los trabajos, frenando así la esclavitud indígena.<sup>80</sup>

En 1512 la ley de Burgos intentaba proteger a los indígenas, prohibiendo su incorporación al trabajo en los cultivos tropicales. El Consejo de Indias sobre la esclavitud advertía: “en ningún caso, lugar ni tiempo, pueden sufrirla los de América, no siendo caribes, según está dispuesto por la ley 13, título 2, libro 6 de la Recopilación de aquellos reinos”<sup>81</sup>.

Por lo que, obligados por la Corona a respetar a los indígenas se optó por traer africanos a tierras americanas. Se permitió que las factorías portuguesas arrancaran a los negros de las costas del África y sin <sup>82</sup>cristianizar fueran llevados a las Antillas. Es entonces que hay un ingreso progresivo de esa población en el desarrollo de los cultivos e industrias (principalmente la azucarera, producto de demanda en Europa).

---

<sup>79</sup> Se denominó así a los africanos traídos directamente de África sin algún tipo de conocimiento de la lengua o cultura castellana.

<sup>80</sup> Es también importante mencionar que una de las causas de la prohibición de la esclavitud indígena fue por razones religiosas, el Papa Alejandro VI había confiado a los indígenas a los reyes Católicos como súbditos y como tales merecían la misma condición jurídica de cualquier otro: ser libres y ser cristianizados. En 1537 el Papa Paulo III declaró la excomunión a los que hicieran esclavos a indios; por lo que Carlos V prohibió hacerlos esclavos, haciéndolo efectivo el virrey novohispano Luis de Velasco en 1551.

<sup>81</sup> Andrés-Gallego, José, *La esclavitud en la América española*, Ediciones Encuentro-Fundación Ignacio Larramendi, Madrid, 2005.

<sup>82</sup>

La referencia documental más antigua sobre un cargamento de africanos llegados a América data de 1518 y el último cargamento –comprobado- desembarcado en Cuba fue fechado en 1873. Esto nos habla de 355 años de comercio de esclavos africanos en América, en el texto de Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española*, encontramos el siguiente cuadro:

Esclavos importados de América, 1492-1870						
América...	Territorios comprendidos	1492-1600	1601-1700	1701-1810	1810-1870	Total
<b>Española</b>	Virreinato de la Nueva España( México y los estados de California, Nuevo México, Arizona, Texas, Nevada, Florida, Utah parte de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma EUA), Capitanía General de Guatemala (Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica), Virreinato de Nueva Granada (Panamá, Colombia y Ecuador), Capitanía General de Venezuela (Venezuela), Virreinato del Perú (Perú, Bolivia, parte de Ecuador, Colombia, Chile y Brasil), Virreinato del Río de la Plata (Argentina, Paraguay, Uruguay y parte de Bolivia), capitanía General de Chile ( Chile) y los territorios insulares de Cuba, Puerto Rico y República Dominicana.	75,000	292,500	578,600	606,000	1,552,100
<b>Portuguesa</b>	Franja costera atlántica de la parte norte de América que luego originaría al territorio de Brasil.	50,000	560,000	1,891,400	1,145,400	3,646,800
<b>Británica</b>	Trece Colonias en América del Norte (EUA)	0	263,700	1,749,300	51,000	2,064,000
<b>Francesa</b>	Nueva Escocia, Annapolis Montreal y Quebec (Canadá), parte oeste de La Española (Haití) y las islas de Saint Christopher, Saint Croix, Saint Bartholomew, Grenada, Saint Martin, Tortuga.	0	155,800	1,348,400	96,000	1,600,200
<b>Holandesa</b>	Antillas Menores (Curazao), Surinam y parte de las Guyanas.	0	40,000	460,000	0	500,000
<b>Danesa</b>	Islas Vírgenes (Saint John y Saint Croix)	0	4,000	24,000	0	28,000
<b>Total</b>		<b>125,000</b>	<b>1,316,000</b>	<b>6,051,700</b>	<b>1,898,400</b>	<b>9,391,100</b>

Fuente: Andrés-Gallego, José, *La esclavitud en la América española*.

Un cálculo aproximado nos habla de “no menos de 9.5 millones de negros africanos, en función de seis producciones fundamentales: azúcar, café, tabaco, algodón, arroz y minería”.

83

Los esclavos venían de distintas áreas del continente africano, de la Costa Atlántica, desde Cabo Verde hasta el Cabo de Buena Esperanza (denominado entonces costa de Guinea).

<sup>83</sup> Moreno Fragnals, Manuel, “Aportes culturales y deculturación”. En Moreno Fragnals, Manuel (compilador), *África en América Latina*, Siglo XXI, México, 1977, p. 13.

Siendo los pueblos de la costa occidental los que mayor número de personas emigradas proporcionaron: los achanti, los mina, los ewe y los yoruba.

La llegada y conquista de Portugal en Guinea tuvo como justificación el convertir a la fe a las almas de “los enemigos de la fe” al cristianizarlos; sin embargo, en el fondo, el comienzo y mantenimiento del comercio negrero y por tanto de la esclavitud en tierras americanas es originado en el campo económico.

Es decir, el comercio negrero incrementó el mercado de abastecimiento de mano de obra del cual se veían beneficiados los conquistadores, los empresarios y la Corona (por las rentas que recibían por licencias para transportar esclavos y por los ducados que cobraba por cada uno).

El negocio era tan productivo que el acecho de seres humanos en territorio africano fue tan cruel que se puede hablar de caza de cualquier ser humano ya no sólo por los europeos, sino entre tribus o poblados. “Todo lo admitían los compradores sin parar mientes en su origen. Y no sólo lo admitían, sino que lo provocaban: facilitaban armas de fuego y municiones a unos y a otros para que lucharan entre sí y les vendieran luego los prisioneros”<sup>84</sup>.

El precio de los esclavos es un reflejo de esta situación, éste fue evolucionando a lo largo de casi 400 años que duró la esclavitud en la América española. El precio variaba de acuerdo a la condición del negro, era menor si estaban enfermos, si eran niños o viejos o si se compraban en territorios más alejados de los puertos de desembarque. Era mayor si tenían oficio (como barberos, zapateros, carpinteros o sastres) o estaban en edad de plenitud (20-40 años).

En el texto de *La esclavitud en la América española* hay ejemplos<sup>85</sup>, donde un mulato de 18 años en 1769 valía 300 pesos; una negra en Perú en 1760 costaba 200 pesos; un niño en Tucumán en 1768 era tasado en 60 pesos; y un maestro de barbería en Buenos Aires era vendido en 500 pesos sin herramienta y en 600 con ella.

El martirio de la esclavitud, comenzaba con el traslado de sus lugares de origen hasta la costa donde eran embarcados, en las caravanas de africanos se veían a todos amarrados al cuello o por los pies en hilera, caminaban distancias desde 482 hasta 1930 kilómetros,

---

<sup>84</sup> Andrés-Gallego, *op. cit.*, p. 72.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

aproximadamente<sup>86</sup>. Ya en las factorías, eran examinados meticulosamente, haciéndolos correr, hablar, mover todas las articulaciones para descubrir alguna “imperfección”.

El suplicio continuaba con la transportación en los buques negreros, debido al hacinamiento en los pisos de las bodegas de los buques, eran encadenados y con grilletes que les lligaban las piernas, la duración del viaje de meses enteros, poca comida<sup>87</sup>, enfermedades (viruela, disentería, oftalmía y escorbuto), conatos de rebelión contenidos con torturas y hasta la muerte, suicidios, tempestades y naufragios, obligados mediante latigazos a malcomer y hacer algo de ejercicio para que no murieran, las mujeres africanas sometidas a concubinato y violaciones; además de escasos lugares con difícil acceso para hacer sus necesidades fisiológicas.

En estas condiciones eran trasladados de las costas africanas a los puertos de Sevilla y de Cádiz (España), para luego ser llevados a los puertos de América: Cartagena (Colombia), Portobelo (Panamá), Cuba, Honduras, Veracruz y Campeche (México), Cumaná (Venezuela), Santo Domingo, Trinidad de Barlovento, Santa Marta (Colombia) y Puerto Rico, principalmente.

De ahí, se extendían distintas rutas negreras: de corto, medio y largo recorrido. Las primeras eran las estancias temporales para la distribución cercana; por ejemplo, de San Juan en el puerto de Caballos hacia el interior del territorio. O el desembarco en Cartagena (Colombia) y transportados por tierra hasta Panamá. Las rutas de largo recorrido podían ser terrestres, como continuación de la empezada en Cartagena (Colombia), pasando por Santa Fe, continuando por Quito hasta el norte de Perú. Y eran marítimas también: el desembarco se hacía en el mar del Norte (quizás Veracruz o Pánuco en México), las cargas se concentraban en Acapulco y Panamá. De allí iban a Cartagena, pasando por Portobelo (Panamá) y por tierra se trasladaban a sus destinos.

---

<sup>86</sup> Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*, Editorial de Ciencias Sociales, Cuba, 1996.

<sup>87</sup> Sobre las pequeñas raciones de alimento tenemos una cita en *Los negros esclavos* (p. 94) de Lucien Peytrand: *L' Esclavage aux Antilles francaises avant 1789*: “se calculaba una barrica de agua por individuo, y 10 toneladas de víveres por cada 100 esclavos. Se procuraba alimentarlos en tanto era posible con comidas de su país, como ñame, maíz y arroz. Por la mañana se les daba alguna galleta y después se les servían dos comidas, una de nueve y media a diez y otra de tres y media a cuatro. Se les daba una gaveta de pinta para cada diez bocas. Fuera de las comidas se les daba de beber al medio día, y una o dos veces por semana se les reanimaba con un poco de aguardiente”.



Fue un comercio donde compitieron negreros portugueses, ingleses, franceses y holandeses por más de 300 años. Y donde también el contrabando estaba fuertemente presente. Los contrabandistas aprovechaban costas no cuidadas para crear una ruta de penetración de mercancías, incluyendo esclavos. El tráfico clandestino consistía en burlarse de las autoridades, pasando esclavos sin registro o introduciendo un número mayor del que permitían las licencias. “Por ejemplo, era sumamente abultada la introducción fraudulenta de negros en los confines de la Provincia de Cumaná (Venezuela), por los ríos Guarapiche, Terecén y Guarnapo principalmente. Los propietarios de la comarca los compraban y se hacían con escrituras falsificadas, con nombres supuestos, a fin de enfrentarse a cualquier pesquisa”.<sup>88</sup>

Muchos murieron en el camino, pero muchos otros murieron ya en territorio americano, debido a la dureza del trabajo al que eran sometidos en su mayoría. Las mujeres y los hombres africanos tratados como propiedad, fueron reducidos a partes de una máquina de producción y consumo.

En suelo americano, se calimbaba<sup>89</sup>, se herraba al esclavo y luego se le imponía un nombre cristiano. Se llegó a acostumbrar que luego de ser vendidos en las colonias, eran bautizados con el nombre del Santo del día de su bautizo y dándoles el apellido del amo del principio o del capitán negrero o también según la raza o nacionalidad (como Juan Congo, Diego Angola, Juana Bamba), por ejemplo “una negra de tierra Bran e se llamaba Leonarda antes del bautismo, e después de hecha la carta de venta, en el bautismo la llamaron Juana”<sup>90</sup>. Poco después se les conducía a plantaciones, minas o lugares distintos donde se vendían, llegando a separar a familias enteras.

Existieron esfuerzos de las autoridades correspondientes para un buen trato de esclavos, reflejados en documentos como la *Instrucción para el trato de esclavos en Indias de 1789* (citado en Andrés-Gallego), en la cual se establecían los siguientes puntos:

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>89</sup> El calimbo es un hierro con el que se marca a las reses, mismo que fue utilizado para marcar a los negros. Se han encontrado documentos donde se menciona que las marcas más comunes fueron las cruces y el símbolo JHS (YESUS HOMINIS SALVATOR) que significa JESUS SALVADOR DE LOS HOMBRES, que se usaba para demostrar que los esclavos habían sido bautizados. También se usaron letras griegas y romanas, estrellas y clavos, hasta llegar a los monogramas de los asentistas o de los dueños.

<sup>90</sup> Bermudez Gorrochotegui, Gilberto, *Jalapa en el Siglo XVI*, Tesis, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1977.

- Trabajo de sol a sol pero con un par de horas para ocuparse en asuntos propios.
- Trabajo según sus fuerzas.
- Al final de la jornada laboral el amo o mayordomo se les uniría para rezar el rosario.
- No laborar en domingo o en día de fiesta, excepto en tiempos de recolección.
- El servicio doméstico sería remunerado por dos pesos anuales.
- Las mujeres trabajarían en labores para su sexo sin mezclarse con varones.
- No trabajarían mayores de 70 años ni menores de 17.
- Se fomentaría el matrimonio entre esclavos.
- Mujeres y hombres dormirían por separado, con derecho a cama en alto y mantas, a lo mucho habría dos en un mismo cuarto.
- Habría enfermería.
- Comerían y beberían como los libres de la jurisdicción.

Sin embargo, la realidad era otra, pues desde el principio “se le relegó a nivel de cosa y objeto, estando supeditado en todo momento al dictamen de su dueño y a lo que sobre él decidiera éste”<sup>91</sup>. Manifestación de ello es la reducida participación de los esclavos en procedimientos jurídicos, sólo fungiendo como testigo, en 1534 se suprimieron las apelaciones para el Consejo de Indias a los indios y negros y no se permitía el acceso a profesiones relacionadas con la justicia a personas libres descendientes de indios o de negros, como mestizos o mulatos. Además, no se les consideraba dignos de desempeñar funciones con responsabilidad y hasta se les pensaba como seres con baja moral: ladrones, borrachos, con permisividad sexual, entre otros.

Las condiciones generales en las que vivían eran trabajo forzado de más de 16 horas al día, el desdeño de su religión y valores, el cambio total de las cuatro necesidades básicas: vestido, alimento, sexo y vivienda, la imposición de un lenguaje extraño, la inserción en una estructura social de dominación; son algunos de los rasgos de la vida de los esclavos en América.

Claro que cada espacio de trabajo al que eran asignados se caracterizaba particularmente. En el caso de los cañales la labor era menos penosa –pero no una esclavitud menos odiosa o con mejores tratos de parte de los mayores-, la recolección era fácil y había operaciones

---

<sup>91</sup> Cortés López, *Esclavo y colono (Introducción y sociología de los negros africanos en la América española del siglo XVI)*, Ediciones Universidad Salamanca, España, 2004, p. 123.

silenciosas que se podía hacer sentados: “una de las operaciones últimas del café, consiste en colocar sobre una espaciocísima mesa grandes cantidades de café, y varios negros, sentados de un lado y de otro, escogen sus diferentes clases y van haciendo de ellas separaciones”<sup>92</sup>.

Mientras que los esclavos urbanos o domésticos, tenían ciertas ventajas como el acceso a las diversiones (conversar, beber y bailar), las negras podían ganar dinero y lograr su emancipación “haciendo vida sexual con algún blanco”<sup>93</sup>, podían dedicarse a oficios manuales y podían arrendarse a sí mismos, previo el pago periódico a su amo podían trabajar por su cuenta.

En el caso del esclavo que era promovido al trabajo doméstico tenemos que “el barracón hediondo y tenebroso desaparecía. La comida insustancial era trocada por las sobras del amo, generalmente abundantes para aquel. La tarea jornalera, que en tiempos de zafra se alargaba hasta 16 horas (...) se reducía casi siempre a los trabajos domésticos. Por otra parte ya no se temía al mayoral, y en cambio a veces se hallaban las ternuras de una amita y el cariño de los pequeños blancos, que crecían en el regazo de los esclavas, a menudo sus nodrizas, y jugaban con los negritos, inconscientes del abismo social que había de separarlos”<sup>94</sup>.

La vida en las plantaciones cañeras era de las más difíciles: las jornadas de trabajo extenuantes, el hacinamiento en el barracón y los castigos corporales como azotes, el bocabajo (la víctima se tendía en el suelo, dejando al descubierto el dorso para los azotes), prisión en un departamento del barracón, el cepo (tablón con agujeros en los que metían el pie, la mano o la cabeza del castigado), el grillete o la pena de muerte.

Ante este panorama es claro que la población esclavizada tenía que reaccionar de alguna forma, la resistencia ante las deplorables condiciones de vida variaban entre brotes de violencia, siendo de las formas más evidentes la huida, el enfrentamiento a los opresores o la resistencia día a día: proceso sostenido a través del mantenimiento o re-construcción de elementos tradicionales que permitían reorganizar el caos impuesto por la esclavitud. El pequeño espacio de esparcimiento es un claro ejemplo, pues en él –con muchas limitaciones-

---

<sup>92</sup> Ortiz, *op. cit.*, p. 150.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>94</sup> *Ídem.*

podían sentir un poco de libertad; en el texto *La esclavitud en la América española* encontramos un relato de Eliza Moore, quien viajó a Cuba en 1869:

Los días de fiesta por la tarde, se permitía a los negros danzar en el patio que había delante de sus barracones; la música consistía en tocar dos tambos (un tambo es un pedazo de tronco hueco una de cuyas partes está cubierta con piel estirada y sujeta a la madera, de forma que sirve de tambor) Formando un círculo, una mujer danzaba dentro de él dando vueltas, balanceándose y arrastrando los pies y volviendo la cara de un lado para otro. Después de recorrer el círculo una o dos veces, uno de los varones salía al centro y seguía a la mujer en sus desplazamientos estirando los brazos como si pretendiera abrazarla. Ella lo eludía al mismo tiempo en que lo miraba con apariencia de atraerlo. Ocasionalmente, el varón se arrodillaba o se arrojaba al suelo y rodaba sobre él con la intención de agarrar el vestido de la mujer cuando ella pasaba: todo esto al ritmo del tun-tun de los tambos<sup>95</sup>.

Uno de los elementos que les permitía resistir al sistema de valores que se les imponía era el conjunto de creencias y conocimientos ancestrales que sólo lograron reproducir gracias a sus expresiones artísticas (primordialmente la danza y la música). Sin embargo, no se puede pretender que fueran rasgos separados y conservados puramente. Pues además del trabajo en plantaciones, minas y como servidumbre en las ciudades, los africanos vivieron un proceso sociocultural caracterizado por la unión con población de otros orígenes. El mestizaje fue un proceso continuo desde que europeos y africanos tuvieron contacto con los indígenas.

El contacto no sólo fue físico, existió un intercambio de tradiciones, formas de organización, valores, cosmovisiones, actividades y hábitos que retroalimentaron a indígenas, europeos y africanos. Esta vinculación e incorporación de rasgos sociales y culturales de una a otra cultura se expresaron en la construcción de una nueva sociedad, con nuevas formas de sentir, de conocer, de ver la vida.

Uno de los ejemplos más claros de cómo los esclavos y sus descendientes lograron su adaptación a un medio nuevo, buscando modos nuevos de subsistencia y organización a través de la resistencia cultural es el cimarronaje. Sobre lo cual, Ortiz ve al cimarronaje como la

---

<sup>95</sup> Extracto del relato de Eliza Moore McHatton-Ripley, 1869, en Andrés-Gallego, *op. cit.*, p. 106.

manifestación de la confianza de los negros en sus posibilidades para afrontar nuevas situaciones.

El cimarronaje fue la respuesta permanente y activa a la esclavitud, los esclavos escapaban de sus lugares de trabajo y mediante la resistencia organizada los individuos se agrupaban. En las sociedades cimarronas se puso en práctica la creatividad y capacidad de adaptación de los africanos (pues no provenían de un sólo grupo étnico) para establecer comunidades independientes con una cultura propia. Originales y de gran influencia en el discurso son los esfuerzos de las personas esclavizadas para recuperar su libertad y forjar nuevas identidades mediante el cimarronaje.<sup>96</sup>

## **2.2. Reseña histórica de lo afro en México**

El primer contacto de españoles con tierras mexicanas fue en 1511 cuando naufragó un buque que se dirigía hacia La Española (República Dominicana) y alcanzó la costa de Yucatán. En 1518 se organizó una expedición con cinco navíos, encabezada por Hernán de Córdoba, explorando las costas de los actuales estados de Yucatán y Campeche.

Poco después, en otra expedición, Juan de Grijalva llegó hasta la desembocadura de los ríos Tonalá y Coatzacoalcos (Veracruz), llegando a tierras huastecas antes de iniciar la vuelta a Cuba. Mientras que otro capitán de la misma expedición, Pedro de Alvarado se adentró en los ríos Papaloapan y Jamapa (Veracruz). Luego continuó hasta Costa Verde y de nuevo en el mar buscó protección para su navío en un islote que denominó Sanjuán de Ulúa (Veracruz), para luego regresar a Cuba.

Para 1519 se organizó la expedición de Hernán Cortés que tenía como objetivo inicial explorar, comerciar y buscar metales preciosos, dicha empresa fue financiada por el gobernador de Cuba Diego de Velásquez. El plan consistía en recorrer la ruta Yucatán-Campeche-Tabasco, Cortés salió de La Habana hacia México<sup>97</sup> con una flota de 550 hombres,

---

<sup>96</sup> Thompson, Alvin O., *Huida a la libertad*, México: Siglo XXI-Gobierno de Quintana Roo, México, 2005, p. 25.

<sup>97</sup> Las Casas, *Historia de las Indias*. Libro III. Capítulo 116 (citado en Cortés López, José Luis, *Esclavo y colono (Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI)*. Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2004, p. 265

200 ó 300 indios e indias, 12 ó 15 yeguas y caballos, además de africanos que venían al servicio de Cortés y su gente: “parece que el primer negro africano que llegó fue Juan Cortés, el esclavo que traía consigo Hernán Cortés, cuando conquistó la zona en 1522”<sup>98</sup>.

Los expedicionarios españoles arribaron a costas mexicanas el 21 de abril de 1519. Las riquezas naturales de los nuevos territorios influyeron en la decisión de Hernán Cortés de no regresar a Cuba y colonizar los nuevos territorios; situación que implicó el contacto, interacción, enfrentamiento y/o invasión de los pueblos originarios.

Además de la ciudad fundada sobre la antigua capital mexicana, la gran Tenochtitlan, se erigieron puertos, ciudades y villas en torno a las principales actividades económicas: la minería, el comercio, los cultivos (caña de azúcar, cacao y grana cochinilla por ejemplo), en las estancias ganaderas (como en la región de Sotavento, Veracruz), así como en el servicio doméstico. Fue tal la dinamización de la economía de la Metrópoli gracias a las actividades en el virreinato de la Nueva España que se volvió una preocupación central dotarlas de mano de obra suficiente.

Los indígenas conquistados fueron obligados a trabajar en minas, cultivos y obrajes, pero el abrumador ritmo de trabajo impuesto fue minando su salud y disminuyendo de manera rápida su número. Fue entonces que se buscó sustituirlos por mano de obra africana.

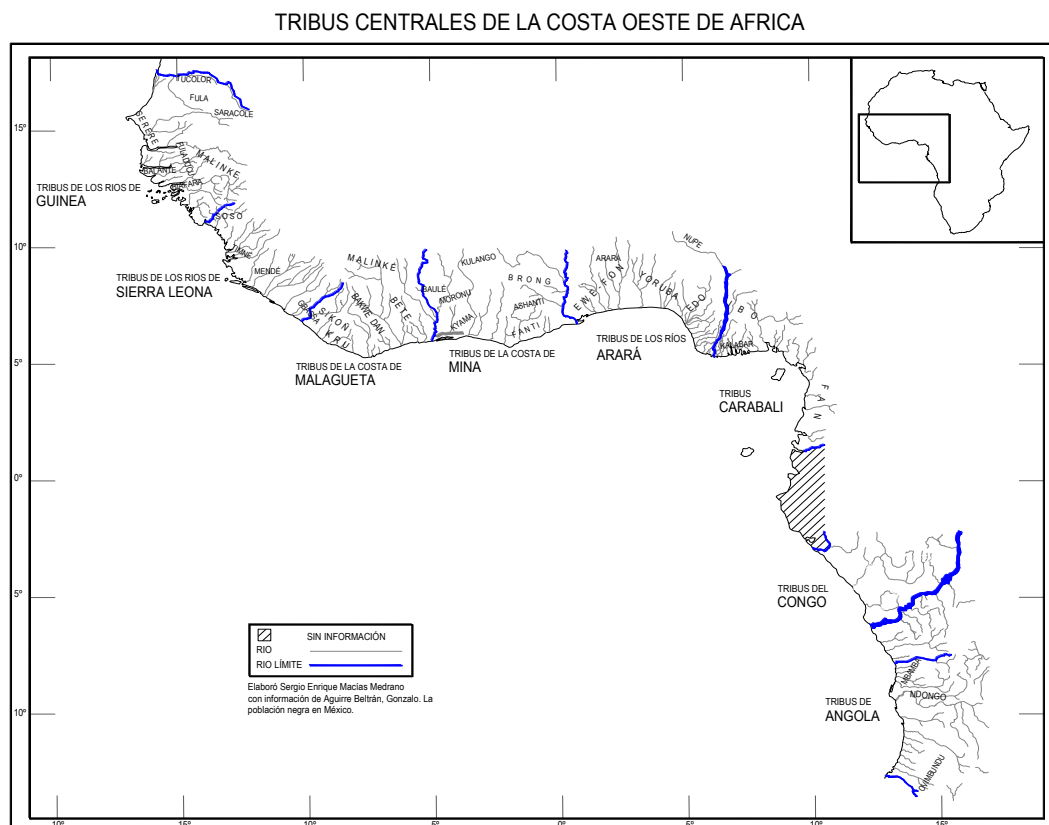
El principal puerto de llegada de mercancías y de esclavos africanos a La Nueva España fue Veracruz y en menor medida los puertos de Campeche y Pánuco, a partir de aquellos sitios se distribuían a distintas partes del virreinato y hacia otros territorios. Por ejemplo, dos de las rutas más importantes del transporte de esclavos hacia tierra continental en América, recorrían nuestro territorio:

- ◆ Desembarco en Campeche, conducidos por tierra a diversos puntos de la península de Yucatán, llegando a Guatemala, Tabasco y Chiapas.
- ◆ Desembarcando en Veracruz y Pánuco iban a la parte central y septentrional, llegando hasta Acapulco, donde podían ser llevados hasta Perú y Chile.

---

<sup>98</sup> Herrera Casasús, María Luisa, *Presencia de esclavitud del negro en la Huasteca*. Porrúa, México, p. 15.

El origen tribal de los africanos llegados a nuestro territorio es difícil de precisar, Aguirre Beltrán nos habla de dos grupos raciales –principalmente-: bantús y sudaneses. Aunque también hace una mención importante (entre muchos otros) sobre el grupo Mandé, que tuvo mayor influencia en el siglo XVI y que entraron como mandingas: “dejaron como recuerdo de su presencia en la Nueva España una cantidad de accidentes geográficos que llevan su nombre y la supervivencia del gentilicio como popular designación del demonio”<sup>99</sup>.



La imagen anterior es la compilación de los mapas que Aguirre Beltrán presenta en su texto *La población negra en México* para hablar de las tribus a las que pertenecían los esclavos africanos, como se puede observar son muchas, por lo que para fines prácticos retomo la síntesis del trabajo de Aguirre hecha por Rosario Nava Román<sup>100</sup> que divide en tres puntos de origen de los esclavos de la Nueva España:

1. Primeros esclavos llegados con conquistadores o colonizadores (primer tercio del siglo XVI) venidos del norte de África y “eran especialmente de la Mauritania –patria de

<sup>99</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 107.

<sup>100</sup> Nava Román, Rosario, *La presencia africana en México y una apreciación visual de los oficios y la vida cotidiana de los pueblos de origen africano en Veracruz y Guerrero*. Tesis de Licenciatura, UNAM, México, pp. 28-29.

moros-, del Viledurgerid –nación de los beréberes- y de la Nigeria –tierra de los sudaneses-, extraídos por portugueses de la factoría que establecieron en Marruecos en el puerto de Zafi. En Zafi también fueron comprados esclavos que venían de las Canarias, los cuales son pertenecientes a la etnia Gomera”.

2. De la Factoría de Cabo Verde llegaron los bran, arará, carabalí, mandinga y mendé, entre otros.
3. Del sureste de África llegaron desde el canal de Mozambique hasta las islas de Zanzíbar y Madagascar los bantús, melín, jíbaro y zamuco, entre otros.

Dicha síntesis ejemplifica la diversidad de pueblos de los que eran extraídos los esclavos, además, la tarea de precisar el origen de los africanos llegados a nuestro país se complica aún más si tomamos en cuenta que muchas veces los cargamentos de africanos provenientes de la costa occidental de África hacían una estancia en países de Europa y América, para luego ser introducidos en la Nueva España. Por lo que los africanos llegaban a perder el nombre de su nación y origen, tomando el del punto intermediario de donde procedía. Aguirre nos menciona que “fue el caso de los esclavos que entraron a la Nueva España con las denominaciones de Brasil, Santo Domingo, Cartagena, Castilla y Portugal durante el siglo XVI y con los Curazao, Jamaica, Barbados y Margarita en el siglo XVII, y con los de Habana y Francés en el siglo XVIII”<sup>101</sup>.

Los africanos llegaron para trabajar en las minas, en labores domésticas y en las áreas agrícolas tropicales fundamentalmente. Su aumento poblacional se dio en algunas regiones geográficas como la capital de la Nueva España, Puerto de Veracruz, Sotavento (Veracruz), y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Por otra parte, en el caso del puerto de Acapulco, traídos por El Galeón o Nao de la China llegaron esclavos no sólo africanos negros, sino también hindúes, malayos y chinos, entre otros; que genéricamente fueron nombrados “chinos”.<sup>102</sup>

Durante todo el periodo virreinal entraron esclavos, legal o ilegalmente, de lo cual Aguirre Beltrán nos ejemplifica a partir de datos obtenidos del Archivo General de la Nación:

- 1533, Francisco de Montejo introdujo 100 negros a su gobernación de Yucatán para descubrir minas.

---

<sup>101</sup> Aguirre, *La población negra, op.cit.*, p. 149.

<sup>102</sup> Herrera Casasús, *op. cit.*, p. 17.



- 1535, Rodrigo de Albornoz, contador de la Nueva España, importó 100 esclavos para un ingenio y “otras granjerías” que poseía. Luego trajo otros 50 que entraron por Veracruz. Para ese mismo año, Ehinger y Albert Coun lograron una licencia de 200 negros.
- 1542, Tomás de Marín y Leonardo de Lomelín trajeron más o menos 900 negros con contrato celebrado con Cortés para entregarse en Veracruz.<sup>103</sup>

El primer dato censal que hace referencia a los africanos fue dado por el Virrey Don Luis de Velasco<sup>104</sup>, según el cual “hay en esta Nueva España más de veinte mil y van en aumento”. Situación influida en por la abolición de manera oficial de la esclavitud indígena en 1542, legalizándose así la introducción de esclavos negros, ocurriendo de forma masiva.

Se han manejado varias cifras que nos hablan de la presencia negra en territorio novohispano, pero resumiendo y sólo para ejemplificar la importancia del africano y sus descendientes en la composición de la sociedad colonial, he extraído las cifras sobre la población africana y afroestiza que Aguirre Beltrán brinda en *La población negra en México*.

Población africana y afroestiza en la Nueva España						
	1570		1646		1742	
Obispado	Africanos	Afroestizos	Africanos	Afroestizos	Africanos	Afroestizos
México	11,736	2,000	19,441	43,373	7,200	100,156
Tlaxcala	3,278	100	5,534	17,381	8,872	39,444
Oaxaca	532	50	898	4,712	240	10,716
Michoacán	1,955	200	3,295	20,185	492	45,896
Nueva Galicia	2,630	75	5,180	13,778	2,916	31,256
Yucatán	293	10	497	15,770	274	35,712
Chiapas	145	--	244	1,330	140	3,016
Totales	20,569	2,435	35,089	116,529	20,131	266,196
Relativos	0.6	0.07	2.0	6.8	0.8	10.8

Fuente: Aguirre Beltrán, *La población negra en México*.

Como puede observarse, las cifras de población afro no se limita a los esclavos africanos que se introdujeron, sino que el propio crecimiento natural de la población la llevaron en aumento, arrojando los significativos datos sobre su presencia en la Nueva España. Pero, ¿en dónde eran ocupados tantos esclavos africanos y sus descendientes?

<sup>103</sup> Aguirre, *La población negra en México*, op. cit.

<sup>104</sup> En Carta dirigida al rey Felipe II en 1533 (citada en Aguirre op. cit., p. 206).

Contingentes de negros trabajaban junto a indios en las minas pertenecientes a la Corona o en las de propiedad privada, un ejemplo nos lo da el fragmento del testamento de Don Martín Cortés que encontramos citado en *Esclavo y colono*: “Y asimismo declaro por bienes míos todas las minas y partes dellas que tengo en Tasco, contados los ingenios de agua, negros, mulas y herramientas, metales y azogue que en ellas hay”<sup>105</sup>.

Para 1608 (según Herbert Klein) en las minas de Zacatecas la población trabajadora estaba compuesta por “los indios y negros en mayor número, porque entre unos y otros habrá tres mil, con mestizos y mulatos, sin otra gente que no está de asiento, sino, como lugar de minas, entran unos y salen otros (...) Ocúpanse en las estancias doscientas personas, poco más o menos, españoles, indios y negros”<sup>106</sup>. Pero el trato inhumano fue terminando poco a poco con la fortaleza física de los esclavos, los cuales tenían una duración media de siete a 15 años. Lo que se reflejaba en el poco aguante de los esclavos negros en las minas, frente al de los indígenas que “jamás pudieron ser substituidos con éxito por el trabajo negro, ya que el africano fracasó, dando un alto índice de mortalidad que hacía incosteable la explotación, cuantas veces se intentó utilizarlo”<sup>107</sup>.

Por otra parte, la explotación de la caña de azúcar fue una de las actividades que más absorbió mano de obra negra, debido a las condiciones climáticas (calor extremo) es que se prefirió que fueran ellos los encargados de la siembra, corte y zafra del valorado producto en Europa. Las características físicas: piel negra, cabello grueso y anchos orificios nasales que actuaban como aisladores del calor y la luz, ayudaron a los africanos y sus descendientes a su supervivencia. Gracias a lo cual hubo en determinado momento una preponderancia numérica sobre el *blanco* para fines del siglo XVI en zonas como el Puerto de Veracruz donde la población, “se componía de 200 vecinos españoles y más de 500 negros”<sup>108</sup>.

Las condiciones en las que vivían y trabajaban en los ingenios novohispanos (ubicados en Veracruz, Guerrero y Morelos) no distan de las condiciones de los demás esclavos cañeros de las otras colonias: vivían en barracones sucios, mal comían, en tiempos de zafra la jornada era de hasta 16 horas y tenían que vivir con el temor del mayordomo y su látigo.

---

<sup>105</sup> Cortés, *op. cit.*, p. 184.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>107</sup> Aguirre, *La población negra en México, op.cit.*, p. 183.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 190

Además de condiciones de deculturación<sup>109</sup> que Moreno Friginals expuso así:

- La búsqueda de diversidad étnica para obstaculizar la conciencia colectiva frente a la esclavitud.
- Importación de gente joven para no permitir la continuación de su cultura oral pasa de generación en generación, centrándose en la importancia de los viejos.
- Desproporción de mujeres y hombres (por la centralidad del trabajo masculino) que conducía a un clima de tensión y represión sexual.
- La negación de derechos de autodeterminación, de propiedad de sus bienes y de mando sobre sus hijos.
- Limitación del modos de alimentarse, repercutiendo en su salud, además de aniquilar la ritualidad de las comidas.
- La construcción de la vivienda con el objetivo de facilitar la vigilancia, resultaba en la incomunicación y el sentimiento depresivo ante el encierro.
- Trabajo alienante, alargando la jornada de trabajo continuo, suprimiendo el tiempo libre.

En el caso de los esclavos destinados a la servidumbre urbana, podemos mencionar que en la Nueva España existieron cuadrillas de esclavos al servicio del virreinato: “en puntos importantes existían cuadrillas de negros de propiedad real, encargados de llevar a cabo trabajos públicos de diversa índole y desplazarse donde fuera necesario para suplir la carencia de otros trabajadores”<sup>110</sup>. También había esclavos en las haciendas de eclesiásticos, en las oficinas de las dependencias de gobernaciones y ayuntamientos, y en conventos y monasterios.

Todas estas actividades implicaban el contacto cotidiano entre indígenas, españoles y africanos, por lo que las autoridades vieron la necesidad de hacer una rígida separación de grupos sociales, división basada en castas como medio para asegurar el dominio español sobre los nuevos territorios.

Desde la conquista de la Nueva España había dos categorías de individuos: a) los blancos - españoles, peninsulares, criollos y mestizos legítimos- que tenían todos los derechos como

---

<sup>109</sup> Deculturación: proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano. Moreno Friginals, *África en América Latina*, op. cit., p. 14.

<sup>110</sup> Cortés, op.cit., p. 133.

vasallos libres de la corona y b) los indios súbditos que pagaban tributo al rey o al encomendero, realizaban trabajos forzados, no podían hacer contratos legales, la Inquisición no tenía jurisdicción sobre ellos y debían vivir separados de los españoles, en Repúblicas de Indios<sup>111</sup>. Pero con la llegada de los africanos, el escenario se complejizó, pues no había una legislación que se refiriera a ellos ni a sus descendientes: “Las castas primero y los mestizos después, van a ocupar ese lugar ambiguo y fronterizo de lo no indio y no español, lugar que, por su ubicación liminar y su movilidad, es muy importante demarcar, segregar y arrinconar para evitar todo riesgo de contaminación, rivalidad o desafío levantisco.”<sup>112</sup>

Para reforzar el lugar central del esquema de castas dentro de la sociedad novohispana, la Audiencia de México, con aprobación del monarca y por Real cédula del 13 de noviembre de 1781 prohibía la unión de indígenas con negros, pidiendo que los obispos de las diócesis que había en el territorio de la Audiencia hicieran que sus curas, “ante un indio o una india que pretendiera un matrimonio así, le explicaran a él o a ella y a sus padres (para que no les dieran licencia) los graves perjuicios a que exponían tales enlaces a ellos mismos, a sus familias y pueblos, a más de quedar su descendencia incapaz de obtener los oficios honrosos de su república, que sólo podían servirse por los que eran indios puros”<sup>113</sup>

Dentro de las prohibiciones legales para esclavos africanos y su descendientes se encontraban: ocupar cargos reales, municipales y eclesiásticos, ascender a la categoría de maestros en los gremios, participar en tareas que implicaran contacto con indígenas, vestirse a la europea, portar armas, realizar actos que pudieran dar prestigio como usar caballo, no poder adquirir alcohol en comercios o tabernas, no poder vender objetos porque se pensaba que podían ser robados; además de la negación al ingreso a órdenes religiosas.

Pertenecer a un gremio<sup>114</sup> con *categoría y dignidad* (como plateros, pintores, escultores, doradores, entalladores, mercaderes y herradores) era casi imposible para miembros de alguna

---

<sup>111</sup> Las Repúblicas de indios se pensaron para salvaguardar a los grupos indígenas –como grupos de menores de edad-, por lo que se les concedían tierras –del fundo legal- no podían ser enajenadas, podían elegir su gobierno de ancianos (cabildo), tener una iglesia con su santo patrono, instituciones comunales (cofradías, hospitales), exención del pago de alcabalas y podían tener tribunales especiales (civiles y eclesiásticos).

<sup>112</sup> Prieto Hernández, Ana María, *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*, CONACULTA, México, 2001, p. 20.

<sup>113</sup> Andrés- Gallego, *op. cit.*, p. 62.

<sup>114</sup> Los gremios eran tipos de organización de la industria, con formas de jerarquía interna: aprendices, oficiales y maestros; y externa: por el tipo de actividades. “Aquellas tareas ingratas o sucias, como las de zurradores, curtidores o carniceros, eran consideradas como las más viles. Por el contrario, los artesanos que estaban en

casta, las Ordenanzas de 1598 (confirmadas por el virrey conde de Monterrey en 1745) establecían que “se guarde y se pueda examinar en dicho oficio, siendo hábiles y suficientes, excepto indios, negros, mulatos y mestizos, los cuales puedan servir de oficiales pero no examinados.”<sup>115</sup> Los criterios por los cuales se excluía a las castas hacían referencia a la necesaria *confianza* en los oficiales para que no adulteraran la composición de los materiales; además del prestigio del gremio por la pureza racial de sus miembros. Mientras que otros oficios, como de aprensadores, loceros, arte de la seda y algodoneros, si estaban permitidos para los mestizos, más no así para las castas.

Las disposiciones afectaban a gran parte de la población de la Nueva España, sobre todo por el acelerado aumento de los descendientes de los esclavos, que aún naciendo libres cargaban con el estigma de la esclavitud y de la “ilegitimidad”, además de estar obligados a pagar tributo como los indígenas.

Dicho incremento de los descendientes de esclavos, nacidos esclavos o como mestizos “libres”, influyó para que en la década de los cuarenta del siglo XVIII comenzara el declive de la esclavitud. La competencia de trabajadores mestizos influyó en el desinterés en la mano de obra esclava. Para 1743 en la Ciudad de México había más de 100,000 familias de mestizos y mulatos que vivían en la miseria y que estaban dispuestos a competir con el trabajo esclavista. Así se fue dando la sustitución del trabajo esclavista por el trabajo libre; disminuyendo la demanda de negros.

Las uniones con mujeres indígenas fue el primer momento de mestizaje afro-indígena, como muestran los trabajos de Fernando Ortiz, Aguirre Beltrán, Manuel Friginals y Andrés – Gallego, entre otros; a la llegada de los esclavos existió desequilibrio entre los muchos hombres y las pocas mujeres negras. Tiempo después, dependiendo de los distintos escenarios en los que se desenvolvían los esclavos, podían interactuar con indígenas y mestizos, pasando la *barrera del color* y uniéndose con ellos. Tanto en los centros urbanos (como la Ciudad de México y Puebla) como en el campo, los espacios de trabajo fueron puntos de reunión de individuos con diferentes orígenes raciales.

---

contacto con materias nobles como los orfebres, gozaban de un estatus elevado”. Bernand, Carmen, *Negros, esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001, p. 132.

<sup>115</sup> Citado en Olachea, *El mestizaje como gesta*, MAPFRE, Madrid, 1992, p. 228.

Por ejemplo, en los obrajes, convivían los indígenas<sup>116</sup> (de encomienda, repartimiento informal o por peonaje de deudas), esclavos africanos y mulatos, trabajadores libres y aprendices; además de reos que purgaban sentencia penal y vagabundos<sup>117</sup>.

En el campo, en las llamadas *Repúblicas de indios*, las mezclas también existieron. Españoles, mestizos y castas eran los “intrusos” que poco a poco se fueron adentrando en la vida comunitaria de los indígenas. Como arrieros, rancheros, arrendatarios, mayordomos de haciendas cercanas, artesanos, tenderos y comerciantes errantes.<sup>118</sup>

Se les llegó a acusar de molestar a los indígenas, usurpar tierras, de entrometerse en los asuntos locales, instigar bandos, los forzaba al servicio personal; además de faltas a la moral por vivir amancebados con alguna de las viudas disponibles en el pueblo, vender el prohibido vino de cocos, o tepache, y otras “vejaciones” que no se especificaban.”<sup>119</sup> Pero también llegaron a ser parte importante de la vida comunitaria, como testigos valiosos, prestamistas de cantidades para cubrir los pagos de tributos o como vecinos y arrendatarios de las tierras que se iban desocupando por la migración indígena.

Otra situación que influyó en la unión de esclavos (negros o mulatos) con mujeres libres, fue que sus hijos nacían libres. Así que desde las primeras generaciones de encuentros interraciales, los esclavos prefirieron relacionarse con indígenas –principalmente- y luego con mestizas, a pesar de que los dueños preferían que las uniones fueran dentro de las mismas comunidades esclavas para acrecentar su mano de obra. Como lo decía el virrey de Nueva España en carta al rey Felipe II: “las indias es gente muy flaca y muy perdida por los negros, y así se huelgan más en casar con ellos que con indios, y ni más ni menos los negros se casan con ellas, antes que con negras, por razón de dejar a sus hijos libres. Pues vinieron tanta suma

---

<sup>116</sup> Debido a la disminución de indígenas por las matanzas, las enfermedades y los trabajos forzados, se prohibió su ocupación en la industria cañera; y por Real cédula, en 1602 se ordenó la introducción de esclavos africanos. Sin embargo los altos costos de los esclavos, hizo pensar que la industria peligraba, lo que conllevaría a no pagar los impuestos. Por lo que se permitió seguir contando con trabajadores indígenas. Reynosa Medina, Araceli, “Esclavos y condenados: trabajos y etnicidad en el obraje de Posadas”, en Chávez Carbajal, *El rostro colectivo de la Nación Mexicana*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 1997.

<sup>117</sup> Serna, Juan Manuel de la, “Disolución de la esclavitud en los obrajes de Querétaro a finales del siglo XIII”, *Signos Históricos*, UAM, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

<sup>118</sup> Castro Gutiérrez, Felipe, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán” en *Estudios de Historia Novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Núm. 25, julio-diciembre, 2001.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 73.

de negros con año, y los mulatos yéndose multiplicando tanto (...) y estos son señores de los indios, como nacidos entre ellos y criados (...)”<sup>120</sup>

A pesar de las prohibiciones para que no pudieran unirse (matrimonial y laboralmente) llegaron a mezclar sus creencias, tradiciones y formas de vida. Un ejemplo de ello lo tenemos en las artes como la danza y la música que se ven claramente nutridas por elementos indígenas y negros en la región huasteca y costeña de Veracruz.<sup>121</sup>

Ya en las siguientes generaciones al ver que a las castas se les daba una connotación simbólica y normativa despectiva relacionada con la ilegitimidad, deslealtad, vicio y lujuria: “el color negro da a los esclavos una visibilidad que no tienen los demás grupos, y constituye una marca indeleble de la condición servil”<sup>122</sup>, aumentaron las uniones con otros grupos para ir *blanqueándose*.

En muchos casos la búsqueda de una pareja más blanca respondía a la idea de que entre más blanca la fisonomía del individuo, mejores posibilidades de ascenso social existían. Ubicarse en un grupo superior implicaba no ser señalado por vínculos con la ilegitimidad del nacimiento o la esclavitud y no estar dentro de los grupos que tributaban: indígenas (excepto nobles y caciques), negros y mulatos libres. Por lo que ser catalogado como mestizo también influía en la elección del cónyuge<sup>123</sup> en relación con las cargas fiscales:

El pardo casado con parda pagaban veinticuatro reales. Veinte pesos de tributo por él y su mujer y los cuatros restantes para el servicio real, pero ellos no contribuían con nada para hospital ni para tribunal porque ellos no tenían acceso a ellos. El pardo soltero pagaba doce reales, ocho por tributo y cuatro para el servicio real.

---

<sup>120</sup> Tomado de Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 257.

<sup>121</sup> La penetración cultural entre indígenas y negros fue archivada en las denuncias de los comisarios y familiares del Santo Oficio: “los negros (...) bailan con los indios el nonteleche, representación de un sacrificio humano, los patoles en las ceremonias de imposición de nombre y los areitos destinados a los dioses indios” (AGN. Inquisición. 303.357.304.190; 303.39). Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Bailes de negros”, p. 191, en Aguirre Beltrán, *El Negro esclavo en Nueva España, la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno de Veracruz, CIESAS, FCE, México, 1994.

<sup>122</sup> Bernand, Carmen, *Negros y esclavos libres en las ciudades hispanoamericanas*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>123</sup> Castillo Palma, Norma Angélica, “Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)”, *Signos Históricos*, UAM, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

El pardo casado con india pagaba dieciocho reales y medio. Doce por su tributo y seis y medio por su mujer. El pago correspondiente a la mujer india incluía el medio real para hospital y ministro, a los que el esposo mulato no tenía acceso.

El indio casado con parda pagaba catorce reales y medio, de los cuales ocho corresponden al pago por su mujer y seis y medio por él.<sup>124</sup>

Existieron otras maneras de escapar del estigma de la esclavitud para poder ingresar en gremios o empleos con mejores expectativas económicas: formando parte de la milicia o el cambio de los registros bautismales.

La participación en la guerra o en la vigilancia de puntos estratégicos, como San Juan de Ulúa, daba el estatus social de ciudadano distinguido, ofrecía capital político, social y fuerza legal, dejando atrás las trabas que afectaban a las castas. Las pocas tropas regulares que enviaba y mantenía la corona, hicieron que la defensa del territorio novohispano se trasladara a los habitantes del mismo. Para 1536-1540, se institucionalizaron las milicias y para 1550 ya existían unidades de milicias auxiliares de pardos y morenos alrededor en el Puerto de Veracruz y alrededor de la Ciudad de México.<sup>125</sup>

Entre 1710 y 1720 se permitió el grado de coronel en las milicias pardas, lo que le dio mayor autonomía, además de verdaderos beneficios y privilegios; aunque esta situación duró sólo hasta 1762, cuando las reformas Borbónicas la detuvieron<sup>126</sup>. Pero mientras duró, muchos milicianos libres de color pudieron mandar a sus hijos a la universidad a estudiar carreras prestigiosas, se casaban con muchachas blancas y llegaban a usar el “don” honorífico.

En cuanto al blanqueamiento de los registros se sabe que con suficientes recursos económicos podían comprar un título o comenzar un expediente limpio de cualquier rastro de antecesores de color. Podían encubrir su pasado, haciendo “inscribir en las partidas de bautismo en los libros españoles, sustrayendo las notas de sus progenitores”<sup>127</sup>. El 10 de febrero de 1795 se

---

<sup>124</sup> Archivo General de la Nación, Tributos vol. 29. exp. 1. fs. 159-168. Tomado de Castillo Palma, *ibíd.*, p.115.

<sup>125</sup> Vinson III, Ben, “La dinámica social de la raza: los milicianos pardos de Puebla en el siglo XVIII”, en Naveda Chávez-Hita, *Pardos, mulatos*. Vinson III, Ben, “Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial”, *Signos Históricos*, UAM, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

<sup>126</sup> Grupos de veteranos de oficiales españoles fueron introducidos en los batallones de hombres libres de color para entrenarlos y vigilarlos, lo que les redujo autonomía.

<sup>127</sup> Olaechea, *op. cit.*, p. 253.



promulgó la *Real Cédula de Gracias al sacar*, la cual permitía a cualquier individuo comprar, por determinadas cantidades la condición de blanco.

Es importante decir que las extremas condiciones de vida no fueron simplemente aceptadas por los esclavos y sus descendientes, su aumento poblacional trajo aparejada la latente rebelión, expresada abiertamente en las fugas de los centros de trabajo. Desde el siglo XVI y las primeras décadas del XVII existieron movimientos cimarrones en las zonas mineras del norte del país, para 1579 ya habían avanzado hacia Pachuca y Atotonilco. Ya entrado el siglo XVII los movimientos comenzaron en las regiones azucareras del este, entre el Pico de Orizaba y puerto de Veracruz, siguiendo el curso del Río Blanco.<sup>128</sup>

Las situaciones hasta aquí descritas formaron parte de la vida cotidiana de esclavos y sus descendientes por todo el periodo virreinal, fue hasta la guerra de independencia que existieron acciones para terminar con la esclavitud, tenemos la declaración de Miguel Hidalgo y Costilla:

Desde el feliz momento en que la valerosa nación americana tomó las armas para sacudir el pesado yugo que por espacio de tres siglos la tenía oprimida, uno de sus principales objetos fue exterminar tantas gabelas con que no podía adelantar su fortuna; mas como en las críticas circunstancias del día no se pueden dictar las providencias adecuadas a aquel fin, por la necesidad de reales que tiene el reino para los costos de la guerra, se atiende por ahora a poner remedio en lo más urgente por las declaraciones siguientes:

- Que todos los dueños de esclavos deberán darles la libertad, dentro del término de diez días, so pena de muerte, la que se le aplicará por transgresión de este artículo.
- Que cese para lo sucesivo la contribución de tributos respecto de las castas que lo pagaban y toda exacción que a los indios se les exija.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Para 1606 se realizaron revueltas de negros en las zonas de Villa Rica, Veracruz, Antón Lizardo y Río Blanco. La mayor amenaza fue en Orizaba donde se concentraron casi 500 negros fugitivos. En 1753 la región de Córdoba tuvo una sublevación encabezada por el mulato Miguel de Salamanca y los negros José Carpintero y José Pérez; llegando a tomar Omealca.

<sup>129</sup> *La Independencia de México*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Secretaría de Gobernación, México, 1992.

Luego de este intento, en enero de 1813 José María Morelos mandó que quedara abolida “la hermosísima jerigonza de calidades: indio, mulato, mestizo, tente en el aire, y que sólo se distinga la regional, nombrándose todos generalmente americanos”<sup>130</sup>

En el documento titulado *Sentimientos de la Nación* expedido el 14 de septiembre de 1813, Morelos agrega: “Que las Leyes generales comprendan a todos, sin excepción de Cuerpos privilegiados, y que estos sólo lo sean en cuanto al uso de su ministerio (...) Que la esclavitud se proscriba para siempre, y lo mismo la distinción de Castas, quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un Americano de otro el vicio y la virtud.”<sup>131</sup>

Con el triunfo de la guerra de independencia –incluyendo al corto tiempo de vida del Imperio de Iturbide- se buscó la abolición de la esclavitud y el fin de la estructura de castas, intentando resolver la segregación y el racismo hacia la población negra. El 24 de febrero de 1821 Agustín de Iturbide, mediante el punto número 12 del Plan de Iguala buscaba que “Todos los habitantes de la Nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos ni indios, son ciudadanos de esta monarquía con opción a todo empleo, según su mérito y virtudes”.<sup>132</sup> Para octubre del mismo año, la jerarquía eclesiástica ordenaba a los curas, encargados de registrar los sucesos de la vida de las comunidades: bautizos, matrimonios, defunciones, que no se observara la variedad de castas para los registros, sólo para cobrar los derechos matrimoniales<sup>133</sup>.

Mientras que Guadalupe Victoria el 16 de septiembre de 1825 mandó la libertad de los esclavos por la celebración de las fiestas de la Patria. Y por su parte, Vicente Guerrero declara –para el 15 de septiembre de 1829- también para celebrar el aniversario de la independencia y como “un acto de justicia y de beneficencia nacional que reintegre en los derechos de la naturaleza a una parte desgraciada de los habitantes del país (...)1º.-Queda abolida la esclavitud en la República. 2º.-Son por consiguiente libres los que hasta ahora se habían considerado como esclavos”<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> Herrera, *op. cit.*, p. 127.

<sup>131</sup> s/autor, s/ editor, s/fecha de edición, [en línea], Dirección URL: [www.ensayistas.org/identidad/contenido/politica/const/mx/morelos.htm](http://www.ensayistas.org/identidad/contenido/politica/const/mx/morelos.htm), [consulta: 29 de octubre de 2008].

<sup>132</sup> Plan de Iguala publicado el 24 de febrero de 1821, punto 12, s/autor, s/ editor, s/fecha de edición, [en línea], Dirección URL: [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org), [consulta: 29 Oct. 2008].

<sup>133</sup> Ochoa Serrano, *Afrodescendientes sobre piel canela*, El Colegio de Michoacán, México, 1997.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 129.

Teóricamente se integró a la nación a la población afrodescendiente, con la ayuda que el mestizaje había hecho con los rasgos físicos. Sin embargo, se continuó con los prejuicios raciales expresados en la separación blancos- gente de color y reforzando la diferenciación social por el aspecto económico (las condiciones materiales). El valor del prestigio basado en la nobleza y el honor, por la pureza de sangre, cedió su lugar central al valor del dinero, del poder económico y del prestigio que éste daba. Las castas e indígenas continuaron siendo los de bajos recursos, desempeñaban las tareas más pesadas y no ganaban lo suficiente para vivir holgadamente y con “decoro”.

En el contexto urbano la situación se complejizó más, no sólo se hacía referencia a las castas como “gente de color”, sino que por su generalizada existencia en la pobreza, se les asoció y luego reconoció como léperos. El lépero era el hombre pobre de las ciudades, minas y obrajes del México central en los siglos XVIII y XIX, hasta la independencia era miembro de las castas, no indio, marcado por la impureza de sangre, no tener fortuna y la escasez de instrucción; “es el moreno, el prieto o el pinto en el México independiente”<sup>135</sup>.

De tal forma que todos los individuos que antes eran señalados como miembros de alguna casta, pasaron a ser simplemente *gente de color* y poco después nombrados simplemente como mestizos. Los afrodescendientes en su mayoría se fueron diluyendo junto con indígenas, peones, jornaleros, léperos, arrendatarios, obreros, artesanos, trabajadores de minas, de fábricas de tabaco, haciendas, mozos, cocheros, cargadores, arrieros, panaderos, albañiles, barberos, zapateros<sup>136</sup> -todos los que no tenían propiedades- en la naciente clase proletaria mexicana; entendiendo proletarios a “aquellos cuya única posesión es su prole”<sup>137</sup>, población sin nobleza ni dinero, o sea, ciudadanos sin derechos civiles ni políticos.

La centralidad del fenotipo como medio de diferenciación social: el color de la piel, la textura del cabello y las características faciales (labios y nariz anchos), sirvieron para diferenciar a los blancos e indígenas de las mezclas. Pero con el paso del tiempo y a través del acelerado mestizaje los afroamericanos fueron quedando sólo como recuerdo del pasado virreinal, sólo perdurando en la memoria colectiva los estereotipos y representaciones sociales construidas a

---

<sup>135</sup> Prieto Hernández, *op. cit.*, p. 19.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 102.

partir de los rasgos físicos *negros*, que en la mayoría de los casos denotaran discriminación, aún en la actualidad.

### **2.3. Población afroamericana en el México actual**

Sin censos ni referencias en archivos, libros o investigaciones que hagan referencia a los afroamericanos después de la abolición de la esclavitud, fue hasta entrado el siglo XX con el texto *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*<sup>138</sup> que la población afro volvió a resurgir como tema de interés académico, demostrándose que al terminar el virreinato no desaparecieron los descendientes de los esclavos.

A partir de entonces se han realizado diferentes trabajos históricos, antropológicos y etnográficos que localizan a la población afrodescendiente por varios puntos de la República mexicana, ya sea por recuperación de documentos históricos que los ratifican o porque se autodeterminan como tales.

Los ahora estados de Michoacán, Coahuila, Guanajuato, Colima, Ciudad de México, Morelos, Zacatecas, Tamaulipas, Veracruz, Oaxaca, Guerrero, Yucatán y Chiapas en el virreinato recibieron población de origen africano, sin embargo, en la actualidad las zonas con mayor número de referencias son los estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz.

El puerto de Veracruz fue el principal lugar de entrada y salida de personas y mercancías de la Nueva España, incluyendo a los esclavos africanos; fue tan grande su dinamización económica que logró auspiciar el desarrollo de varios centros urbanos como Xalapa, Córdoba y Orizaba, los cuales también requirieron de mano de obra esclava.

Sin embargo, fue ese mismo lugar central en la vida novohispana lo que contribuyó a la pronta mezcla entre africanos, españoles y sus descendientes. Situación que en la actualidad nos presenta manifestaciones culturales específicamente veracruzanas nacidas del mestizaje. Es por ello que en Veracruz no se hallan poblaciones concentradas en una región con características fenotípicas africanas, más bien los afroamericanos asentados en dicho estado se

---

<sup>138</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

encuentran dispersos; es decir, Veracruz conservó su importancia histórica de asentamientos afros por haber sido entrada principal de los cargamentos de esclavos durante el virreinato.

Por ejemplo, en Yanga, el Primer Pueblo Libre de América, poblado fundado por negros cimarrones, la presencia afrodescendiente no es muy notoria. Popularmente se dice que los pocos morenos que quedan están en una de las localidades más alejadas de la cabecera municipal: el Mirador. Pero son pocos y tan lejos, que la reducida presencia afromexicana no tiene un peso importante dentro de las dinámicas locales. Su participación se diluye dentro de la vida general de los pobladores, siendo uno más de los yanguenses.

En cambio, Guerrero y Oaxaca, por sus características naturales fueron espacio ideal para el asentamiento de comunidades de ex esclavos y sus descendientes de manera casi aislada; La Costa Chica es una región costera de más de 321 kilómetros de longitud, comenzando al suroeste de Acapulco, Guerrero y terminando en Huatulco, Oaxaca. Los pueblos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca comprenden a los municipios de San Marcos, Las Vigas, Cruz Grande, Copala, Marquelia, Juchitán, Azoyú, Igualapa, Ometepepec y Cuajinicuilapa, en Guerrero; y de los distritos de Jamiltepec y Juquila y del municipio de San Pedro Tututepec, en Oaxaca.<sup>139</sup>

Muchos de los costachiquenses tienen características físicas que se atribuyen a los descendientes de africanos que trabajaron en la zona desde el virreinato: piel morena, cabello ondulado, nariz y labios anchos; por lo cual en la actualidad es un área que se reconoce como heredera de la población africana.

En la Costa Chica, al formar parte de una misma región cultural, se comparte una tradición que se ha relacionado fuertemente con la presencia de afromexicanos: la danza de diablos. Durante tres días los diablos de la Costa Chica salen del infierno para tomar las calles, comer de las ofrendas, danzar y divertirse. Éstos representan a los muertos que vienen a la tierra

---

<sup>139</sup> La búsqueda española de metales preciosos por el territorio nacional, los llevó hasta territorios sureños. Pedro de Alvarado por órdenes de Hernán Cortés trazó en el corazón de Ayacaxtla la primera villa de españoles en esta región sur, designándola con el nombre de Villa de San Luis y se designó como el 6° Ayuntamiento de la Nueva España. Se dice que con los españoles venían esclavos africanos que inicialmente sirvieron como capataces que controlaban el trabajo indígena en las vetas de oro del río San Luis (en el ahora territorio de San Luis de Acatlán, Guerrero) y después sirvieron como mano de obra para distintos trabajos.

También existen otras menciones de la situación de los primeros afrodescendientes en esas tierras. Según trabajos del investigador estadounidense Peter Guardino, los afromexicanos durante la colonia, emigraron a la Costa Grande de Guerrero y en el siglo XVIII predominaban en la región. Uno de los factores que los atrajo fue el cultivo de algodón, sobre todo porque las guerras en Europa impedían el arribo de telas manufacturadas a la Nueva España, aumentando la demanda local.

desde el 31 de octubre, y que con máscaras y ropa oscura recorren las calles de las poblaciones.

Las influencias reconocidas actualmente de esta danza son los rituales para el dios Ruja, a quien los esclavos le pedían su libertad, aunque poco a poco dichos rituales se fueron incorporando y diluyendo en la celebración del Día de Muertos de origen prehispánico y con influencia católica. “Hay un Diablo Mayor, Tenango, Pancho o jefe, y su mujer, La Minga, madre de los diablos y omnipresente en otras danzas regionales. Ella carga un bebé de plástico y baila con el Tenango, con sus hijos diablos o los espectadores, a quienes provoca con sus nalgas exageradas y a veces les endilga al pequeño”<sup>140</sup>.

Los instrumentos con los que acompañan las danzas son una harmónica (llamada localmente flauta), una charrasca (quijada de equino a la que se le rascan los dientes con una pata de venado) y un bote o tигра (parecido a un tambor africano a cuyo cuero se conecta una vara que al tallarla con la mano hace un sonido como el de un felino). Con estos instrumentos se entonan algunos de los ocho sonos: Tendido, Zamora, Cruzado, El periquito, Los Enanos, Segundo Tendido, Jarabe y La Minga.

Para estudiosos y promotores culturales, los descendientes de esclavos africanos venidos a la región durante la colonia participan en la Danza de los diablos en diversas fechas –sobre todo día de Muertos-, quizás sin tener en cuenta el símbolo y contenido del mito, pero “aún queda el rito, con el cual los afromexicanos de esta región cultural que comparten Oaxaca y Guerrero tienen suficiente: fiesta, cohesión comunitaria, identidad, vitales en estos tiempos de homogenización mundial”<sup>141</sup>.

Actualmente, como la mayoría de comunidades con altos índices de pobreza, la Costa Chica presenta fuertes flujos migratorios hacia el norte de México y a Estados Unidos. Una de las señales de este cambio en los patrones socioculturales al interior de las comunidades lo da la reciente participación de mujeres en la danza de diablos, la cual estaba tradicionalmente destinada para los varones.

Por otra parte, en esta región se llevó a cabo el Foro Afromexicanos en julio del 2007, en el que participaron distintas organizaciones y proyectos como México Nación Multicultural

---

<sup>140</sup> Jiménez, Arturo, “Cuando los diablos se van de fiesta”, [en línea], *La Jornada*, México, 3 de noviembre de 2006, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx>, [consulta: 9 de noviembre de 2008].

<sup>141</sup> Declaración de Eduardo Añorve, (escritor, periodista y promotor cultural) en Jiménez, Arturo, *Ibíd.*

(UNAM), CONACULTA, Colectivo Cultural África, CDI, México Negro A.C., Barca Costa, Museo regional de Culturas Afromestizas, Ecosta, entre otros.

Y de dicho Foro se obtuvo una resolución en la que se demandaba:

“1.- El Reconocimiento Constitucional de los Derechos de los Pueblos Negros y familias afrodescendientes mexicanos que vivan dentro o fuera del país. En atención a los muchos aportes a la cultura y la historia de nuestro país, así como nuestra participación decidida para la conformación de la identidad Nacional. Lo que debe concretarse en cambio constitucional y la consecuente modificación concreta en legislación secundaria que posibilite nuestro derecho a la visibilidad, a vivir nuestra diversidad sin discriminación y sin xenofobia, a la eliminación de los actos de racismo y la afirmación positiva de nuestra identidad con una perspectiva de género.

2.- Que hemos emprendido un trabajo por el reconocimiento jurídico de nuestra existencia como pueblo, en contra de la negación sistemática y por la conquista de un espacio en el mapa cultural de México.

3.- Es necesario que los tres niveles de gobierno atiendan nuestras necesidades en términos de: educación, salud, nutrición, vivienda, recursos naturales, medio ambiente, economía, cultura y derechos.

4.- Es necesaria la atención inmediata hacia las actividades agropecuarias, turísticas, forestales y pesqueras, en tanto que es la base para la reproducción material y espiritual del pueblo negro”<sup>142</sup>

Como podemos observar, los afromexicanos no se diluyeron entre todos los mexicanos con el paso de los años y gracias a la abolición de la esclavitud, no son solamente objeto de estudio histórico; sino que son actores de la realidad contemporánea, constructores del México diverso.

---

<sup>142</sup>s/autor, s/ editor, s/fecha de edición, [en línea], Dirección URL: [www.huazolotitlan.org.mx](http://www.huazolotitlan.org.mx), [consulta: 27 de septiembre de 2008].

### III: AFROMEXICANOS ENTRE LAS REPRESENTACIONES Y LAS PRÁCTICAS

En el presente apartado trabajo la situación de la herencia africana en México a partir de dos ejes principales: las representaciones sociales que se construyen en diferentes espacios, desde el acontecer cotidiano en que la población afroamericana es vista como diferente y se le designan características, hasta los espacios académicos en que la herencia africana se retoma como un tema de estudio. Por otro lado, trabajo las auto representaciones y relaciones sociales cotidianas que los propios afroamericanos construyen.

Las representaciones sociales son entendidas en el presente trabajo como un conjunto de categorías de interpretación de la realidad que orientan las acciones y las relaciones sociales. Ante el caso concreto de la situación de la herencia africana expresada en el carnaval de Yanga, también es importante mencionar que las representaciones sociales han favorecido la asignación de características a individuos y/o grupos, denominaciones que han funcionado como fronteras de inclusión o exclusión respecto a un grupo de pertenencia.

Las representaciones sociales han sido trabajadas por la sociología y la psicología social, ambas disciplinas parten de la noción de realidad social y de su proceso de construcción social. En los estudios sociológicos, el pionero en su estudio es Durkheim, quien en su texto *Las formas elementales de la vida religiosa* plantea que las sociedades tienen unidad gracias a sentimientos e ideas colectivas que se expresan en símbolos.

Durkheim trabajó como representaciones colectivas<sup>143</sup> al conjunto de categorías esencialmente sociales, denotando un claro privilegio de la fuerza de las instituciones sociales ante el individuo, en el caso concreto de la religión, en el texto anteriormente citado; sin embargo también encontramos en su texto un espacio para la acción de los individuos como constructores de esas categorías. —Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos ha asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy particular, infinitamente más rica y más compleja que la del

---

<sup>143</sup> Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, en Silva Ruiz, Gilberto (compilador), Antología de teoría sociológica clásica, FCP y S- UNAM, México, 1997, p. 364.



individuo, se ha como concentrado allí.”<sup>144</sup> Como se puede observar, el planteamiento que subyace al trabajo de Durkheim es la importancia de la conciencia y los sujetos.

Posteriormente, Alfred Schütz plantea que la comprensión sociológica de la acción social exige el análisis y la interpretación de las vivencias conscientes del actor, por lo cual elabora trabajos en torno a los significados sociales. Los hechos sociales son generados por personas y grupos a partir del sentido atribuido a sus acciones, de tipificaciones de la realidad. Como es claro, Schütz encuentra en Weber el precedente para esta postura, aceptando la idea de que los actores sociales son quienes dan sentido a sus acciones.<sup>145</sup>

Como alumnos de Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann definieron procesos importantes para entender cómo se construye el mundo social: externalización, objetivación e internalización, explicando cómo la sociedad es creada por las personas y viceversa.

Mientras que en el campo de la psicología social, fue el psicólogo social francés. Serge Moscovici quien en 1961 publicó su tesis doctoral “La psychanalyse, son image et son public”; en la cual introduce la noción de representación social para explicar cómo las personas construyen y son construidas por la realidad social, en la cual se denota la herencia teórica de Berger y Luckmann<sup>146</sup>. Elaboró una teoría sobre el conocimiento del sentido común como producto intelectual y social, la cual fue retomada y proseguida por diversos autores entre los que sobresalen Denise Jodelet, Robert Farr, Irwin y Descht.

Estas dos disciplinas desde las cuales se han abordado las representaciones sociales, han permitido el acercamiento a las visiones que los sujetos tienen del mundo que los rodea y por lo tanto intervienen en sus relaciones sociales e interacciones cotidianas.

Para el caso concreto del presente ejercicio de reflexión, en el que el Carnaval de Yanga y la herencia africana son los objetos centrales, tomaré como punto de partida el planteamiento de

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>145</sup> Si la sociología comprensiva propuesta por Weber se centraba en la interpretación de la acción social, Schütz prosigue por esa línea pero concentrándose en la interpretación de las vivencias conscientes de los actores sociales, a partir de entonces de habla de la sociología fenomenológica. Se apoyó en gran medida de los trabajos de Husserl, “sociologiza los aportes filosóficos de la fenomenología de Husserl y desarrolla su teoría de la importancia de los significados sociales”. Araya Umaña, Sandra, “Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión”, *Cuadernos de Ciencias Sociales* [en línea], FLACSO, Sede Académica Costa Rica, Octubre, 2002, p. 14, Dirección URL: <http://www.flacso.org.cr>, [consulta: 05 de marzo de 2009].

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 13

Durkheim, incorporando los elementos convenientes producidos por Moscovici y sus seguidores. Siendo importante tomar en cuenta que gracias a las representaciones sociales no se llega a la interacción con los Otros en ceros, sin referente alguno, sino que existe un antecedente mental sobre los participantes y la situación.

Las representaciones sociales se construyen a través de un proceso dialéctico, de ida y vuelta; es decir, que cada representación parte de una realidad concreta, pero que en el camino de la interacción y las relaciones sociales, es reelaborada y resignificada por las vivencias de los actores, para que después vuelva a ser tomada como parte de un hecho concreto y comience de nuevo el proceso.

Es por esto que en el presente capítulo retomo a las representaciones sociales desde cuatro ejes de análisis: 1) el campo académico que emite un discurso en el cual los afroamericanos han sido retomados como objetos de debate y reflexión, 2) discurso gubernamental, 3) el discurso construido a nivel popular, nutrido por las vivencias, elementos de sentido común y conocimientos adquiridos que las personas ponen en juego en sus relaciones sociales; y 4) las construcciones hechas por los propios afroamericanos sobre sí mismos y sobre sus interacciones con los Otros .

Esta división analítica me ha sido útil para aclarar la compleja situación de la afrodescendencia en México, que para efectos de análisis del caso concreto del Carnaval de Yanga –abordado a detalle en el capítulo V-, me permitió comprender a los afroamericanos representados en dicha festividad; a partir de la forma en que otros agentes los piensan y que forma parte del imaginario colectivo.

### **3.1 Afroamericanos representados socialmente**

#### **3.1.1. ¿Qué es una representación social?**

A lo largo de la historia de los descendientes de africanos en América se les ha llamado de distintas formas: negros, esclavos, castas, mulatos, gente de color, morenos, pardos, afrodescendientes y afroamericanos; y se les han atribuido características específicas, como la cadencia, la facilidad para el baile y la música y la potencia sexual, entre otros. En torno a lo afro se han construido categorías que denominan y clasifican a una o a un grupo de personas, a partir de una característica en específico: el color de la piel.

Sin embargo, esas denominaciones no son un espejo franco de la realidad, sino que pueden estar aumentándola o modificándola, es decir, no son más que sustitutos de la persona, representaciones socialmente construidas del Otro. Un ejemplo de una representación social es la palabra *negro* que no apela a un individuo concreto que no necesariamente reúne las características que se le atribuyen, sino que es una representación socialmente construida de lo que se cree y se le adjudica a una persona con color de piel más oscuro que la generalidad. Así, la representación social de un individuo con piel oscura, nace de la realidad misma, de la comparación del tono de piel, por lo cual expresa una realidad social, pero se han construido a través del tiempo, implicando juicios de valor y atribuciones positivas o negativas sobre esa realidad, gracias a la interacción de distintos sujetos.

En torno al tono de la piel, se han construido diferentes representaciones, en el caso de los afroamericanos se construyó la idea de lo *negro* no como característica de un semejante sino como lo contrario, como un ser inferior y amenazante, según las suposiciones de superioridad de los colonizadores en África y en América.

La llegada de los conquistadores y colonizadores a América trajo consigo un cúmulo de ideas referentes a los Otros, de las cuales las denominaciones de *negro*, como de *indio*, partían de la diferencia física y cultural, pero no representaban a un individuo o a un grupo étnico, sino a una condición social, como lo expresara Leopoldo Zea: «la del vencido, la del sujeto a servidumbre por un sistema»<sup>147</sup>. Esas designaciones construidas en un tiempo concreto (desde la llegada de europeos a África y América) y a partir de una situación específica de dominación, consagraron los principios de superioridad étnico-racial del blanco europeo gracias a las estructuras del poder político colonial.

Las representaciones sociales de lo *negro* se han ido reproduciendo, re-forzando y reconstruyendo a lo largo de los años, pues en sociedad los sujetos conocen y se apropian de las categorías colectivas, asimilan las representaciones construidas socialmente, «al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, les pone su sello; se sacan elementos, se agregan otros.»<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Zea, Leopoldo, «Negritud e indigenismo», en *Ideas en torno a Latinoamérica*, Vol. II, UNAM- Unión de Universidades de América Latina, México, 1986, p. 1349.

<sup>148</sup> Durkheim, *op. cit.*, p. 365.

Las representaciones sociales son formas de actuar y pensar que sirven como guías para la acción y que son aprendidas en la interacción. Emile Durkheim trabajó estos elementos a partir de las creencias y prácticas religiosas como representaciones de una realidad, como elementos que traducen ante todo un estado de la colectividad; dependen de la manera en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc.”<sup>149</sup>

Es decir, siguiendo a lo expuesto por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, en toda sociedad, en las relaciones sociales, en las interacciones cotidianas, están presentes ideas que se comparten colectivamente: “En la base de todos los sistemas de creencias y de todas las culturas, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumple en todas partes las mismas funciones.”<sup>150</sup>

Sin embargo, un punto no trabajado expresamente por Durkheim, pero desarrollado por la psicología social principalmente, y que me parece pertinente retomar, es la idea de las representaciones no como elementos impuestos a la sociedad en forma de conciencia, sino producidas y aprendidas durante los procesos de socialización. A partir de este planteamiento es posible comprender que en todos los espacios de la realidad social, existen categorías que integran experiencias sociales históricas y cotidianas, catalogan, imponen límites, establecen un orden en el cual cada sujeto ocupa un lugar; las clasificaciones se van quedando en las mentes, se vuelven del dominio cotidiano.

Las enseñanzas escolares, los dichos populares, nuestros comportamientos diarios contienen, la mayoría de las veces, elementos adquiridos socialmente que van formando un repertorio de conocimientos e ideas generales sobre el mundo que nos rodea. Las categorías son como un cuadro abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual sino la de la humanidad (...) y donde todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados.”<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 350.

Por lo que las representaciones tienen un componente social, el de su construcción y reproducción en la práctica, y uno cognitivo individual el cual supone elementos subjetivos de acuerdo a procesos de aprendizaje de esas categorías.<sup>152</sup>

Gracias a las representaciones sociales, a la manera en que lo enunciaron Berger y Luckmann, la realidad aparece como un mundo con sentido y lógica, *coherente* ante los ojos de los sujetos, ~~el~~ mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos”<sup>153</sup>

Si la realidad aparece como normal y evidente, los sujetos pueden relacionarse y actuar sin problemas; hay entendimiento, comunicación e interacción con otros sujetos a partir de los esquemas clasificadores –tipificadores en términos de Berger y Luckmann-, pues hay correspondencia entre los significados de unos y los de los otros, gracias al sentido común compartido. ~~La~~ realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí”<sup>154</sup>

La realidad social aparece ante los sujetos como natural gracias al conjunto de representaciones sociales que se han aprehendido a lo largo del tiempo; es decir, a los esquemas mentales y corporales históricamente construidos e interiorizados por los sujetos, adquiridos en la práctica por medio de la socialización, que funcionan como categorías de percepción, y que generan, organizan y guían las prácticas y representaciones de los sujetos.

Las prácticas de los sujetos se llevan a cabo mediante la internalización, ~~la~~ aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo de cuanto expresa significado”<sup>155</sup>;

---

<sup>152</sup> Este representa una de las vías más trabajadas después de Durkheim, por los psicólogos sociales seguidores de Sergei Moscovici, creador del término *representaciones sociales*.

<sup>153</sup> Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 35.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 162.

entonces, las representaciones sociales elaboradas por los sujetos son parte de las estructuras sociales incorporadas que permiten el conocimiento y desarrollo en el mundo práctico.

Por ejemplo, en Yanga de manera usual las generaciones recientes ya no se cuestionan el cómo fue fundado el poblado por un puñado de negros huidos, tampoco se preguntan el porqué de la celebración de un Carnaval que tiene como centro de celebración a dichos negros y a su líder. Tanto el pasado del poblado como Primer Pueblo Libre de América como la existencia del Carnaval afroestizo, ya son parte del mundo con sentido propio.

La internalización de esos elementos se llevó a cabo a partir de la socialización primaria acaecida durante la niñez<sup>156</sup>, mientras que la socialización secundaria se estructura de los procesos posteriores por los que pasan los individuos ya socializados<sup>157</sup>. De tal forma que las categorías de percepción y acción concretas de cada sujeto son aprehendidos y reforzados durante los procesos de socialización, sin necesidad de haber tenido contacto físico con todos los objetos o situaciones objetivados en las representaciones y que se internalizan durante las socializaciones.

Por lo cual, las palabras, categorías y conceptos que utilizamos cotidianamente para designar objetos, clasificar situaciones y sujetos y para guiar nuestras prácticas, son representaciones sociales que constituyen el universo de significados del cual partimos para establecer determinadas relaciones e interacciones sociales. Representaciones que no sólo aprendemos sino que vamos construyendo a cada paso, incorporando nuevos significados, reafirmando o modificando los ya existentes.

Las representaciones sociales –son a la vez estables y móviles, rígidas y flexibles. Estables y rígidas porque están determinadas por un núcleo central profundamente anclado en el sistema de valores compartido por los miembros del grupo; móviles y flexibles porque son alimentadas de las experiencias individuales e integran los datos de lo vivido y de la situación

---

<sup>156</sup> –El niño acepta los –roles” y actitudes de los otros significantes, o sea que los internaliza y se apropia de ellos. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible”. *Ibid.*, p. 165.

<sup>157</sup> –La socialización secundaria es la adquisición del conocimiento específico de –roles”, estando éstos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo”. *Ibid.*, p. 173.

específica, la evolución de las relaciones y de las prácticas sociales en las que los individuos o los grupos están inscritos.”<sup>158</sup>

Como ejemplo pertinente tenemos la forma en que se ha pensado y conceptualizado la herencia africana en Yanga, que a su vez se ha expresado en el Carnaval con sus diferentes manifestaciones que buscan presentar esa herencia: personas pintadas de cara y cuerpo negros, actos musicales con tambores africanos y conferencias sobre la negritud del lugar, entre otros.

De esta forma, los afromexicanos han existido entre dos frentes que trabajaré en los siguientes apartados: el ser objetos y sujetos de innumerables designaciones, atribuciones de características y estereotipos; y por otro como actores que han contribuido a la construcción de su propia realidad, realidad compartida con los demás sujetos: indígenas, mestizos y de todas las demás condiciones étnicas y sociales.

### **3.2. Lo afro y las prácticas discursivas**

Las representaciones sociales sobre lo afro en México han sido construidas y reproducidas a través de prácticas discursivas de diferentes grupos y actores sociales; es decir, el habla y los textos emitidos desde diferentes frentes como las tribunas políticas, medios de comunicación, relatos, conversaciones cotidianas, textos científicos y libros, son portadoras de representaciones sociales de lo afro.

Las características atribuidas a los descendientes de africanos en México son transmitidas socialmente gracias a los distintos discursos que los retoman directa o indirectamente. Esos mismos discursos van modificando y afectando las representaciones sociales que de los afromexicanos se tienen. Por ejemplo, popularmente se ha manejado que la gente con piel más oscura tiene gran facilidad para la música, esta idea ha sido expuesta y reproducida por

---

<sup>158</sup> Abric, Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones*, Presses Universitaires de France- Ediciones Coyoacán, México, 200, p. 27. En este trabajo se plantea el estudio de las representaciones sociales en dos niveles: el del núcleo central y el de los elementos periféricos. En el núcleo central se expresa el objeto de la representación. —Directamente asociado a los valores y normas, define los principios fundamentales alrededor de los cuales se constituyen las representaciones”. Mientras que los elementos periféricos —abarcan informaciones retenidas, seleccionadas e interpretadas, juicios formulados al respecto del objeto y su entorno, estereotipos y creencias.” pp. 24-26.

medios de comunicación que fomentan la imagen de la “gente de color” como personas que por naturaleza “tienen ritmo”.

Así entonces, los discursos han sido las vías de conducción de las representaciones sociales de lo afromexicano, para efectos del presente trabajo sólo retomaré los discursos que se han elaborado desde la academia, los popularmente producidos y en menor medida los que se elaboran desde las instituciones gubernamentales, todos ellos a su vez se ven fortalecidos y difundidos por los medios de comunicación. Discursos como actos de habla escritos (texto) o hablados, es decir, siguiendo a Teun A. van Dijk: actos sociales en las que un sujeto emite un mensaje para comunicar pero también para interactuar socialmente<sup>159</sup>.

El discurso es una acción comunicativa que busca ser satisfactoria, en la que el emisor comunica algo buscando que el resultado sea el esperado. En este caso, los distintos discursos tienen diferentes objetivos, desde nombrar a los Otros, a los diferentes para diferenciar lo propio de lo extraño (grupos que interactúan con poblaciones afromexicanas), hasta sacar a la luz una parte de la historia poco conocida (textos científicos).

### **3.2.1. Afromexicanos vistos desde fuera**

#### **3.2.1.1. Representaciones sociales cotidianamente vividas y reproducidas**

La historia de explotación hacia los africanos y sus descendientes en México ha estado atravesada por diferentes formas de nombrarlos y representarlos, categorías que contienen significados que influyen directamente en las ideas, las relaciones e interacciones cotidianas con ellos. Desde la llegada de los españoles a tierras americanas lo indígena se vio y manejó como problema por su supuesta incapacidad de razonar, mientras que los africanos y sus descendientes comenzaron a ser tratados como seres inferiores, actitud que justificaba la explotación sobre ellos, un ejemplo lo tenemos en la siguiente cita:

En un informe de 1766 sobre Yucatán, preparado para las autoridades de la ciudad de México, la esclavitud africana quedó justificada sobre la base de que los europeos

---

<sup>159</sup> Dijk, Teun A. van, *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI, México, 1980.



otorgaban a los africanos “vidas más felices” de las que hubieran tenido en África, le daban oportunidades de superación personal en el trabajo agrícola y minero, en muchos casos impidiéndoles una muerte segura en África.<sup>160</sup>

Vistos como mercancías de intercambio, sin valor más allá de la riqueza que podían producir para sus dueños, las representaciones sociales favorecieron la conservación del sistema de explotación español, pues “el estereotipo se generó a partir de la propia trata y tuvo entre otras funciones crear la despersonalización de los transportados a América contra su voluntad. La imagen del “otro” creada por los europeos siempre ha estado marcada por la necesidad de la justificación del dominio, de la guerra.”<sup>161</sup>

Además de las representaciones sociales de lo negro como “lo más contrario a la hermosura, hombres pestilentes, de piel negra como la tinta, la cabeza cubierta de lana negra en lugar de pelo, de nariz aplastada, de ojos amarillentos, labios gruesos y negruzcos (...)”<sup>162</sup>, vemos cómo luego a sus descendientes se les representó como producto de una mezcla infame, por lo que se les atribuyeron características de ilegitimidad; motivo por el cual los afroamericanos eran sujetos poco deseados socialmente.<sup>163</sup>

Sin embargo, con la convivencia de africanos, indígenas y españoles y el aumento de sus descendientes, las denominaciones de pardos y morenos fueron creadas y utilizadas para aminorar el desprecio por las uniones con personas de color, buscando nombrar a sujetos y grupos descendientes de manera distinta a los ya peyorativo *negros* y *castas*, como lo dijera Luis Campos, moreno “se usa a veces para suavizar, por medio de la ideología del mestizaje, el ser considerado negro.”<sup>164</sup>

La situación de dominación y explotación implantada por los europeos a partir de la colonia sobre indígenas, africanos, asiáticos y sus descendientes, no terminó con la declaración de la

---

<sup>160</sup> Restall, Matthew, “Otrredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial”, *Signos históricos*, UAM-Iztapalapa, Núm. 4, julio-diciembre 2000, p. 22.

<sup>161</sup> Laviña, Javier, “Somos indios y somos negros, somos mexicanos: la población afroamericana de la costa de Guerrero”, *Historia y fuente oral*, número 11, Universitat de Barcelona, p. 33.

<sup>162</sup> Ruiz, Gustavo, *La herencia en sus aplicaciones médico-legales*, citado en Núñez, Becerra, Fernanda, “La degeneración de la raza a finales del siglo XIX” en Gómez Izquierdo, José Jorge (coordinador), *Los caminos del racismo en México*, BUAP-Plaza y Valdés, México, 2005, p. 75.

<sup>163</sup> Ver capítulo II: *Ni sólo indios ni sólo españoles, lo afro en México*.

<sup>164</sup> Campos, Luis Eugenio, “Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica de Oaxaca”, en Velázquez, María Elisa y Ethel Correa, *Antología de textos: africanos y afrodescendientes en México*, AFRODESC, México, 2008.

independencia en 1821, pues como diría acertadamente Pablo González Casanova: “Ni el conquistador extranjero es el único tipo de conquistador ni el indio conquistado es el único tipo de colonizado”<sup>165</sup>; por lo que las condiciones sociales poco favorables para afroamericanos –y demás grupos colonizados- y muchas de las representaciones sociales que se desarrollaron en esa época, han permanecido vigentes hasta nuestros días.

En la actualidad la representación popular de los afroamericanos habría que ser distinguida por su origen y forma de reproducción, pues existe una clara diferencia entre lo que piensan las personas que conviven cotidianamente con ellos, como en la Costa Chica que interactúan indígenas, mestizos y afroamericanos; con las representaciones que popularmente se han construido y persisten aunque no se tenga contacto directo con ellos.

Es decir, a partir de las ideas que históricamente se construyeron desde su llegada, se han elaborado representaciones sociales que se transmiten de manera generalizada en los discursos populares, muchas veces alimentados por las imágenes que se reproducen en los medios de comunicación masiva como la televisión y el cine, formándose visiones fragmentarias de lo que son los *morenos*; o también retroalimentadas por la misma convivencia cotidiana.

Representaciones que han sido construidas a lo largo de siglos de dominación sobre individuos y grupos que fueron considerados inferiores y ahora se les ve como extraños; las cuales en su origen contenían elementos racistas y que en el acontecer cotidiano actual han influenciado las prácticas de discriminación hacia los Otros, los diferentes. Representaciones que llegan a las personas que no conviven con los afroamericanos y a las que sí tienen contacto con ellos, que a su vez alimentan su imaginario y que muchas veces influye en la interacción.

Partiendo de la diferenciación entre representaciones reproducidas en situación de relación o interacción directa con afroamericanos y las ideas que se puedan tener de las personas de piel oscura aunque no se conviva con ellos; es que abordaré los discursos populares –cotidianos- que sobre los afroamericanos se hacen en nuestro país.

---

<sup>165</sup> González Casanova, Pablo, “Las etnias coloniales y el Estado multiétnico”, en González Casanova y Roitman Rosenmann (coordinadores), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones/CIICH-UNAM, México, 1996, p. 30.

Comenzando por la importancia del vocabulario utilizado en los actos de habla, que está construido por conceptos con los cuales interactuamos cotidianamente, el lenguaje traduce ese sistema de conceptos, expresando esquemas de percepción y apreciación socialmente construidos.

Así, términos como *morena* y *prieto* lograron hacerse de un lugar especial en el vocabulario cotidiano, haciendo referencia a personas con piel “un poco más oscura de lo normal”, inclusión en las maneras de expresarse que también facilitaron la omisión del posible pasado africano de muchos de los denominados morenos, denotando la incidencia de las antiguas representaciones sociales que siguen aludiendo al color de la piel.

Ya en canciones y dichos populares podemos ver cómo se hace referencia al color de piel, como un atributo o adjetivo distintivos; por ejemplo, la canción *Morena la causa fuiste* escrita y popularizada por Luis Arcaraz y su Orquesta, dice:

Morena la causa fuiste  
de mi triste desventura,  
adiós mi bella criatura  
mañana me voy de aquí.

Mañana se va tu prieto  
tu prietito ya se va,  
ven dale la despedida  
sabe Dios si volverá

Tanto la palabra *morena* como *prieto* (y su diminutivo), son usados como adjetivo, como un atributo más de una persona. Actualmente se piensa en morenos, bronceados, prietitos, tostados, quemados, apiñonados, no en función de ancestros africanos traídos como esclavos; sino como personas que viven en lugares calurosos como la costa o en descendientes de migrantes cubanos, centroamericanos, antillanos o indígenas.

Para ejemplificar este desconocimiento general del origen de la mayoría de morenos en territorio mexicano, presentaré una cita, resultado del trabajo de Sagrario Cruz en la comunidad afromexicana de Mata Clara, Veracruz:

A principios de los años 90 un grupo de mataclareños fueron encarcelados en la Ciudad de México por ser considerados inmigrantes ilegales de Centroamérica. La policía actuó bajo el supuesto de que en México no hay negros y de que los detenidos no portaban ninguna identificación personal por lo que fueron encarcelados. Finalmente fueron liberados después de la intervención de la presidencia municipal de Cuitláhuac, Veracruz, quien confirmó y convenció a la policía de la Ciudad de México que efectivamente había negros en este territorio, y que los detenidos eran de Mata Clara y no inmigrantes ilegales. Sin embargo, cuando se le preguntó sobre el asunto al presidente municipal, éste no opinó nada sobre la violación cometida por la policía de la Ciudad de México y sólo recomendó que cuando los negros salgan del pueblo lleven su identificación pues cuando viajan fuera de la región frecuentemente son detenidos y forzados a cantar el himno nacional para comprobar que son mexicanos.

Esta es una anécdota que nos muestra que a nivel popular se piensa en personas *de color* y se remite casi directamente a extranjeros, estadounidenses, franceses, africanos, caribeños, centroamericanos, pero no se asocia con mexicanos. Es más recientemente que se está conociendo poco a poco de la existencia de los africanos y sus descendientes en la historia de México.

Por esta situación, las ideas que se han manejado y generalizado en nuestro país sobre lo *negro* han sido visiones fragmentarias de una realidad que no se ve ni se siente como propia, que a su vez están cargadas de estereotipos . Visiones alimentadas por las películas de otros países en las que se muestran a tribus africanas con sus danzas y cantos tradicionales; pueblos costeños del Caribe llenos de bullicio, colores y sensualidad; o barrios de negros en EUA, en los cuales hay pandillas y violencia. Estas imágenes muestran lo *típico* de las comunidades *negras* y son los referentes a partir de los cuales muchos mexicanos construyen su idea de lo afroamericano.

Por lo cual, en las representaciones que se manejan popularmente hay elementos distintivos de los negros que se resaltan:

- Talento deportivo, en disciplinas como el atletismo se han hecho de un lugar especial en la memoria histórica, recientemente el velocista Usain Bolt sorprendió en los Juegos Olímpicos de Beijing al detener el tablero electrónico en los 9 segundos y 69 centésimas después de correr los 100 metros y romper así el récord.

- Capacidad musical, no por nada se les ha reconocido como creadores de géneros musicales como el jazz, el cual tiene sus orígenes en las comunidades esclavas del área del sur de EUA.
- Soltura para el baile por lo que han logrado desarrollar diferentes danzas y bailes como el son, el tango, el merengue, entre otros; bailar con sabor, con cadencia, es un atributo reconocido a las mujeres de color, “bailar como negra” es en tiempos recientes algo positivo, a partir de la reivindicación de ciertas manifestaciones culturales afrocaribeñas.
- Erotismo y sexualidad de hombres y mujeres, es una característica asignada quizás influida por la situación de los esclavos africanos traídos a América, en la cual el porcentaje de mujeres esclavas era mucho menor que el de los hombres, por lo que existía una necesidad natural poco satisfecha para los esclavos, lo que influía en sus interacciones con otras mujeres, dándoles el adjetivo de ardientes y apasionados.
- Ánimo fiestero, a pesar de la situación vivida por los esclavos en América, muchos grupos de africanos lograban expresar sus sentimientos a través de la música, por lo que su ánimo de convivir, bailar, cantar y compartir ha sido un rasgo que ha alimentado las representaciones sociales que los atraviesan.

Una de las expresiones de las representaciones sociales que se manejan en la sociedad mexicana la podemos encontrar en los personajes creados por Yolanda Vargas: Memín Pinguín y su mamá doña Eufrosina, ambos negros, con labios y orejas gruesos, ojos, nalgas y pies grandes. Memín nació en 1947 después de un viaje de su creadora a Cuba y era la historia de un niño de tercero de primaria con malas calificaciones y sus aventuras con sus compañeros de escuela.

Memín Pinguín y su madre<sup>166</sup> son para muchos mexicanos el referente más cercano de personas de color, son personas buenas y representantes de la clase trabajadora de México (su madre lavaba ajeno y él le ayudaba para sobrevivir); también se puede ver en esta revista la caricaturización de los rasgos físicos de gente de color. Puede notarse que en la historia Memín es el único niño de color y sus rasgos físicos son remarcados de manera grotesca. También es posible ver cómo en varios episodios se expresan estereotipos negativos, por ejemplo en una de sus aventuras, cuando Memín se preparaba a hacer su primera comunión,

---

<sup>166</sup> Para un análisis más profundo: Lomnitz, Claudio, “Mexico’s Race problem”, Boston Review, November/December, 2005.

un niño malo le dijo que no tenía caso que la hiciera porque *los negros se condenan siempre*, que por eso *no había angelitos negros*.<sup>167</sup>

La figura de las personas con rasgos simiescos, la mujer con cadera amplia y con un hablar distinto, son las representaciones sociales que muchos mexicanos tienen en la cabeza cuando se refieren a personas de color. Dichas representaciones simplifican la realidad y no favorecen al conocimiento del origen y existencia de poblaciones afroamericanas.

En nuestro país son estas representaciones las que cobran fuerza y construyen la imagen que se tiene de la población africana y afrodescendiente (aclarando que este término es casi desconocido de manera general, se suele referir como *negros* o *morenos*). Positivas o negativas, las etiquetas construidas e impuestas socialmente se expresan en diferentes espacios de interacción como la escuela, la casa, el trabajo, la calle misma. En estas, el color de la piel siempre ha sido un referente de distinción, razón por la cual las personas con piel oscura han sido señaladas.

Es posible reconocer una línea de continuidad en las representaciones de los Otros desde la colonia hasta el México contemporáneo. Por ejemplo, en el Porfiriato la construcción de la nueva sociedad estuvo respaldada por médicos, psiquiatras, antropólogos, sociólogos y desde el ámbito judicial, formándose un bloque ideológico que elaboró las ideas sobre lo racial. Los intelectuales mexicanos de ese tiempo fueron influenciados por distintas corrientes ideológicas que llegaron a dominar el campo científico y académico, teniendo gran importancia los siguientes supuestos<sup>168</sup>:

- Tradición etnológica monogenética. Abordaba los orígenes de la especie humana y el carácter moral de los pueblos.
- Teoría lamarckiana. Presentaba las causas de la diferenciación racial como producto de la herencia de elementos biológicos.

---

<sup>167</sup> s/autor, "¿Quién es Memín Pinguín?", [en línea], El Universal, Ciudad de México, Jueves 30 de junio de 2005, Dirección URL: [http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id\\_notas=291275&tabla=notas](http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_notas=291275&tabla=notas) [consulta: 23 de Marzo de 2008].

<sup>168</sup> Influencias científicas e intelectuales que acompañaban a las expediciones militares de 1860 y que tuvieron repercusión en el ámbito intelectual mexicano, expresado en obras como *Memoria sobre las cosas que ha originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarlo* de Francisco Pimentel (1864), *Estudios de antropología criminal* de Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara (1892), *La redención de una raza. Estudio sociológico* de Rafael de Zayas (1887). Ver en Urias Horcasitas, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets Editores, México, 2007.

- Pensamiento poligenético. Argumentaba el origen múltiple del género humano (apoyándose en pruebas antropométricas de las “razas”).
- Teoría evolucionista. Entendía la transformación de las formas de vida a partir de la selección natural. Derivando en el darwinismo social que desarrolló el planteamiento de la inferioridad biológica como vía socialmente transmitida y científicamente presentada para excluir a grupos o individuos.

Estas diferentes maneras de pensar a la propia sociedad y al grupo de adscripción frente a otros grupos, no permitió que desaparecieran las actitudes discriminatorias hacia lo diferente, es más, las fortaleció. Las representaciones sociales negativas en torno a indígenas y descendientes de africanos no han desaparecido, las correlaciones que se han propuesto han tenido un alcance más general, como cuando se dice que los negros son libidinosos y los blancos inteligentes, los alemanes laboriosos y los japoneses imitativos, o los yanquis mañosos para la mecánica. El carácter generalizado de estos estereotipos ayuda a comprender la persistencia de las teorías racistas.”<sup>169</sup>

La cotidiana utilización de términos como indio, blanco y negro demuestra el peso que tienen las representaciones discriminantes que subsisten en la actualidad<sup>170</sup>. Entendiendo a la discriminación como parte de un complejo proceso de identificación con los sujetos próximos en el espacio social, con los que se comparten diferentes elementos identitarios; frente a otros sujetos que no forman parte del mismo grupo; por lo que la discriminación social, sustentada en la desigualdad de poder, de recursos y de estatus entre los grupos humanos, es tan vieja como la humanidad y ha revestido las más diversas formas en la historia.”<sup>171</sup>

En México, el Otro, el afromexicano, ha sido representado con características mayormente estereotipadas, nacidas del desconocimiento del proceso histórico de las poblaciones de *color*; por lo cual puedo hablar de la carga negativa de las ideas sobre afrodescendientes en México a nivel popular, gracias a lo cual se les piensa como ajenos a la realidad nacional; esto acompañado de un nivel importante de discriminación hacia las personas con piel más oscura.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>170</sup> Gómez Izquierdo, José Jorge —Racismo y nacionalismo”, *op. cit.*, p. 122.

<sup>171</sup> Giménez, Gilberto, —Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social” en Gall, Olivia (coordinadora), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, UNAM, México, 2007, p. 37.

En términos generales retomo la tesis trabajada por Gilberto Giménez en torno a la discriminación: «toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevaluada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minorizadas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados.»<sup>172</sup>

Los morenos, aunque no solamente afromexicanos, no sólo son vistos como diferentes, sino que se tiende a otorgarles características negativas que llegan a ser supeditadas a la propia realidad, infladas por el desconocimiento de los Otros, por las dinámicas de percepción y juicio sobre ellos siempre a partir de los esquemas y estándares culturales del propio grupo de pertenencia – de los mexicanos mestizos-, y porque los grupos «necesitan justificar que existen tal y como existen»<sup>173</sup>.

Esta dinámica es muy particular de espacios en los que se convive directamente con afromexicanos, en los que la interacción entre distintos grupos sociales conlleva relaciones de distinción y distanciamiento, así como representaciones sociales que median entre ellos.

Las representaciones sociales que tienen los grupos con los que conviven los afromexicanos nacen de la existencia de relaciones de poder, por las cuales se establecen relaciones de negociación, conflicto y alianzas, todas ellas influidas por la forma en que entre los distintos grupos se representan y entienden.

Para la mayoría de los mexicanos la respuesta a la pregunta ¿qué caracteriza a las personas de color, a los negros?, resultaría de representaciones sociales ajenas, pero para una persona que es vecina de un afromexicano la respuesta cambia. Pues además de manejar las representaciones que en cine y televisión se pueden presentar, la convivencia con ellos le han permitido completar, reforzar o reformular esas representaciones.

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>173</sup> Bourdieu lo planteaba claramente al decir que los dominantes justifican su existencia como dominantes porque son superiores, poseedores de títulos que lo demuestran. Bourdieu, «El racismo de la inteligencia», *Sociología y cultura*, *op. cit.*, p. 277.



Así, un área como la Costa Chica en la que desde la llegada de españoles ha sido espacio de convivencia de indígenas, africanos y sus descendientes y mestizos, las representaciones que se hacen de los afroamericanos están construidas a partir de las relaciones establecidas, además de ser transmitidas de forma oral, por comentarios y/o rumores sobre los otros.

De manera puntual expresaré las representaciones sociales sobre los afroamericanos que existen en ese espacio y que fueron trabajadas extensamente en el trabajo recepcional de Amaranta Castillo Gómez<sup>174</sup>; los afroamericanos ante los ojos de mestizos e indígenas son:

- Flojos, se les piensa tumbados en una hamaca.
- Peleoneros, muchos portan armas por lo cual se les relaciona con la violencia.
- Cabello crespo, a diferencia de indígenas y mestizos que lo tienen lacio.
- Tomadores, gran parte del dinero ganado con su trabajo es gastado en la compra de bebidas alcohólicas.
- Bailadores y fiesteros, quizás los únicos descriptores positivos de los afroamericanos es su ambiente festivo cotidiano.

De manera general estos son los atributos dados por los grupos con los cuales se relacionan los afroamericanos, los cuales de manera específica reflejan las distintas relaciones que entre ellos existen. Por ejemplo, para los indígenas –Hay negros que sí trabajan, pero casi la mayoría son flojos, tienen mucha fuerza, indiscutiblemente, pero el negro nada más trabaja por la noche, cuando va a pescar”<sup>175</sup>; pero sobre todo resalta su percepción de ser groseros y ofensivos para con ellos:

Somos como el agua y el aceite, no sé por qué los mixtecos no nos llevamos bien con esos negros, es que los negros maltrataron mucho a los indios cuando vinieron, y yo creo que por eso los indios no se llevan con los negros. Hay una danza que llamamos de los Tojores (Tejorones dicen los mestizos), los hombres se ponen una cara idéntica a la cara del negro y según la historia los Tojores, bailan esa danza y se ponen las máscaras para burlarse de los negros, porque los negros golpearon mucho a los indígenas, por eso no los queremos.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Castillo Gómez, Amaranta Arcadia, *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afroamericanos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México, 2000.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.146.

La autora nos presenta un panorama en el cual las percepciones e ideas sobre los afromexicanos contienen una representación caricaturesca, pues los entrevistados solían imitar el tono y ademanes de los morenos pero de manera exagerada. También fue un elemento uniforme entre indígenas y mestizos la imagen estereotipada clara y definida del negro, —siempre se hace mención al hombre negro como flojo y a la mujer como trabajadora, la que termina haciéndose cargo de la economía doméstica.”<sup>177</sup> Ante lo cual se piensa que la causa de la pobreza de los morenos es su flojera.

Por otra parte, también existen representaciones en cuanto a las actividades, el habla, la violencia y las formas de matrimonio de negros, Luis Eugenio Campos<sup>178</sup> nos presenta datos interesantes al respecto. A los afromexicanos de la Costa Chica se les atribuyen características por vivir en tierra caliente. Se les piensa como personas resistentes al clima tropical, con rasgos naturales (como el tono de piel y el cabello encarrujado) que les permite vivir en esas condiciones extremas; así como la fogosidad y sexualidad particular de ese clima. También se les asignan labores características como la pesca, la producción de copra (la obtención de la pulpa de coco) y la de vaqueros.

El carácter violento está asociado al papel de verdugos y capataces que los colonizadores y encomenderos les asignaban, cumpliendo sentencias crueles sobre los indígenas. Imagen que se vio reforzada por su actitud de rebeldía expresada en las fugas de las haciendas. En los últimos años se reconoce que algunos afromexicanos han sido parte de los enfrentamientos entre caciques regionales, por lo que han portado armas y su figura violenta se ha enraizado fuertemente.

Un elemento más que conforma la representación local y regional de los afromexicanos son las formas de matrimonio: huida, robo y queridato. La primera consiste en el acuerdo de parte de los novios para huir, a lo cual le sigue la búsqueda del perdón de las familias para luego formalizar la unión en una boda. El robo se lleva a cabo sin el consentimiento de la muchacha, por lo que los padres del raptor deberán pedir el consentimiento de la familia de la muchacha para formalizar la unión. Por último, el queridato, la existencia de una pareja fuera del matrimonio también es una práctica socialmente aceptada y es concebida como una forma

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>178</sup> Campos, Luis Eugenio, *op. cit.*

de parentesco. Para el autor de la investigación, estas actitudes y relaciones sociales parecen ser compartidas en toda la costa, pero son asociadas popularmente a los negros.

La transmisión de estas representaciones sociales es tan fuerte que se puede observar que los niños las manejan. En su trabajo de campo, Amaranta Castillo realizó actividades para desvelar dichos estereotipos, obteniendo los siguientes resultados en los dibujos que estudiantes de primaria realizaron con el tema de los morenos<sup>179</sup>:

Los dibujos de niños mestizos sobre *negros* contienen personas desnudas o desaliñadas, algunos con cara maliciosa, bañándose o descansando, muchos con cabello crespo. Sus casas son de una sola pieza, de adobe y palos con techo de palma y cartón, sin muebles y algunos con ventanas. También hay hamacas con personas acostadas, tienen solar con árboles y cocotales.

Mientras que los dibujos de los niños indígenas sobre los *negros* presentan personas con piel negra, desaliñados y pelo crespo. Casas de una sola pieza, con techo de teja o palma, cerca de una laguna o mar, con hamaca y árboles de cocos.

Así vemos cómo las representaciones que los adultos tienen sobre los afroamericanos se transmiten a los niños, fortaleciendo generacionalmente las ideas que se tienen sobre ese grupo social, y reproduciendo muchas veces las actitudes de discriminación hacia ellos. Como ejemplo, plasmo aquí un poema que es enseñado a los niños en las escuelas que fueron retomadas para la investigación antes citada.

Negro y blanco

Mamita, mamá que vengo  
que triste vengo del campo  
porque dijeron que un negro  
no se revuelve con blancos.

Que yo parecía un chamuco  
venido desde el infierno  
que como yo había muchos

---

<sup>179</sup> Castillo Gómez, *op. cit.*, pp. 145-165.

que me pusiera los cuernos.

Mamita quiero ser blanco  
porque los blancos son buenos  
y los negros apestamos  
y nos comparan con perros.  
Mira mis negras manos  
Mira mi piel oscura  
¿Dónde venden color blanco,  
para cambiar de envoltura?<sup>180</sup>

Por otra parte, Sagrario Cruz, como becaria de Gonzalo Aguirre Beltrán, en 1987 trabajó en Mata Clara, Veracruz, con el objetivo de realizar una investigación etnográfica en una comunidad —que contiene bagaje afro-genético más evidente<sup>181</sup>. Este trabajo evidenció actitudes racistas y prejuicios de las personas que habitan las comunidades vecinas a Mata Clara. —Los conceptos y opiniones que expresaron sobre la población negra se refirieron a su actividad sexual, olor corporal, higiene, capacidad laboral, intelectual y física, tendencia a mentir; incluyendo una asociación que data de época colonial que relaciona a los negros con el demonio.<sup>182</sup>

Como podemos observar, en esta localidad se presentan representaciones sociales mayormente negativas, por lo que las relaciones sociales se ven influenciadas en claro perjuicio para los afromexicanos. Los límites marcados en los intercambios sociales, comerciales y políticos de la comunidad afromexicana de Mata Clara y los mestizos vecinos, se expresa en el rechazo de éstos últimos para las uniones matrimoniales con negros.

Otra actitud que expresa los prejuicios por el color de la piel la vemos en las agresiones verbales, lo que Sagrario Cruz presenta como *negrear*; es decir, emitir expresiones verbales alusivas al color de piel y el olor corporal: —El llamar a alguien —negro”, —prieto” o —retinto” se consideran ofensas o formas despectivas para referirse a los afromestizos<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> Poema anónimo recitado por niños indígenas y mestizos, *Ibid.*, p. 167.

<sup>181</sup> Cruz Carretero, Sagrario, —La presencia negra en México y el centro de Veracruz. Una lectura sobre el racismo”, en Serrano Sánchez, Carlos y Yamile Lira López (editores), *Estudios sobre la arqueología e historia de la región de Orizaba*, IIA- UNAM, Universidad Veracruzana, México, 2005, p. 237.

<sup>182</sup> *Ídem.*

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 238.

La población del municipio de Yanga, representado socialmente como heredero de los africanos en México, vecinos de la comunidad de Mata Clara, pero mayormente mestizos, también presentan claras prácticas de discriminación para con los afroamericanos de Mata Clara y de su propio territorio, desde expresiones lingüísticas, hasta distanciamiento por el color de piel. Prácticas que se han visto favorecidas por la reproducción de representaciones sociales negativas basadas en rasgos físicos.

Hasta aquí las dos caras de una misma moneda: las representaciones sociales que se mueven en conversaciones, películas, canciones, como imágenes de personas y grupos ajenos a la realidad cotidiana; y las representaciones que los grupos sociales que conviven con comunidades afroamericanas construyen en torno a sus vecinos y que influyen en sus interacciones. Sin embargo, los discursos popularmente transmitidos no son las únicas fuentes de representaciones sociales sobre los afroamericanos; es decir, las ideas e imágenes de los morenos en México también están alimentadas por otro discurso: el discurso científico y el elaborado por instituciones gubernamentales. Cuestión que será abordada a continuación.

### **3.2.1.2. Elaboraciones discursivas oficiales**

#### **Los científicos sociales**

Partiendo del planteamiento que Bourdieu trabajara sobre el espacio social dividido en campos, podemos entender cómo los distintos *agentes* sociales, los grupos y las instituciones se encuentran situados, dependiendo del “volumen global del capital que poseen bajo diferentes especies”, o sea el capital cultural y económico, que siendo conocido y reconocido socialmente es denominado capital simbólico.<sup>184</sup> Por lo cual, puedo hablar de diferentes individuos y grupos que se encuentran mejor posicionados en los diferentes campos, los cuales tienen capital social y simbólico más abundante, por lo que están socialmente autorizados para producir y transmitir discursos sobre los afroamericanos.

De ahí que en primer lugar me centre en el discurso científico, pues los estudiosos del tema de la afroamericanidad son portadores y emisores acreditados de acciones discursivas públicas, a

---

<sup>184</sup> El campo es entendido como un conjunto de relaciones objetivas –condiciones sociales-, con lógica y dinámicas específicas que desarrollan distintas prácticas. Bourdieu, Pierre, “Espacio social y poder simbólico” en Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, España, 1996, p. 131. Para un mayor desarrollo de estas nociones ver Capítulo V: *Carnaval Afroamericano*.

partir de los cuales también se han construido y socializado las representaciones sobre los afromexicanos.

Es peculiar el caso del tema de los afromexicanos, poco trabajado por años –comparado con el trabajo sobre los indígenas-, fue hasta la aparición de *La población negra en México* de Gonzalo Aguirre Beltrán que este tema se puso sobre la mesa. Aguirre es quien acuña la categoría de afromestizo, para recalcar mejor el carácter excepcional y reafirmar su tesis de la integración de los negros y sus mezclas” a la sociedad nacional mexicana.”<sup>185</sup>

Dicha tesis, como lo expresara Odile Hoffmann –obtuvo tal éxito que bloqueó durante mucho tiempo cualquier estudio sobre las poblaciones negras contemporáneas, juzgadas poco auténticas” y condenadas, de todas formas, a desaparecer rápidamente.”<sup>186</sup> Pues en los trabajos de Aguirre Beltrán se deja ver una búsqueda exhaustiva de lo que él llamara retenciones culturales, que muchas veces no eran más que características atribuidas como africanas a las poblaciones entendidas como afromestizas.

La idea de encontrar costumbres y actitudes heredadas y retenidas en la población con características físicas africanas como –La costumbre de llevar peso sobre la cabeza, con la ayuda del rodete llamado yagual, la forma de montar a los niños a horcajadas sobre la cadera, la actividad empleada en el uso del mortero para majar el arroz, la utilización del azadón para la rotura de los campos de cultivo a base de movimientos rítmicos y otros hábitos motores más”<sup>187</sup> y otras de menor escala como el uso del pañuelo en la cabeza, las formas de alimentación, los ritos funerarios y las estructuras de poligamia; fue una manera recurrente de pensar a los afromexicanos, pero que muchas veces invalidó innovadoras perspectivas sobre el tema.

En 1945 se funda en México el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos por Gonzalo Aguirre Beltrán y Jorge A. Vivó (México), Fernando Ortiz (Cuba), Melville J. Herskovitz y Alain Locke (EUA), Richard Patee (Puerto Rico), Jean Price Mars (Haití) y Arthur Ramos (Brasil), citando sus objetivos centrales: –La finalidad del Instituto es el estudio de las poblaciones negras de América, en sus aspectos biológico y cultural, y de sus

---

<sup>185</sup> Hoffmann, Odile, –Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”, *Revista Mexicana de Sociología*, 68, número 1, enero-marzo, 2006, p. 112.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>187</sup> Aguirre Beltrán, –Presencia del Negro en México” en *El negro esclavo en Nueva España, op. cit.*, p. 24.

influencias en los pueblos americanos.<sup>188</sup> Éste fue concebido como el inicio de la institucionalización de los estudios de la herencia africana en México.

En la actualidad la mayoría de los trabajos sobre la cuestión procede de diferentes instituciones académicas como las Universidades de Guanajuato, Veracruz y la Nacional Autónoma de México, el Colegio de México con su Centro de Estudios sobre Asia y África, el Instituto Mora con el Grupo de Investigaciones sobre el Caribe, el INAH con el área de investigaciones sobre las Poblaciones de origen africano y el programa Internacional AFRODESC, “Afrodescendientes y esclavitud: dominación, identificación y herencias en las Américas” auspiciado por la Agencia Nacional de Investigación francesa (ANR), con la participación de varias instituciones mexicanas, francesas y colombianas, principalmente.

A partir de estas instituciones, se están erigiendo líneas de trabajo reconocidas:

A) El grupo formado en torno a Luz María Martínez Montiel, quien ha abordado el tema a partir de la categoría de *tercera raíz* y que trabaja desde el Programa Universitario México Nación Multicultural. Desde 1974 Luz María Martínez inicia el proyecto *Afroamérica. La tercera raíz*, en el Instituto Nacional de Antropología, teniendo desde entonces como marco metodológico –al método comparativo que permite aprovechar los numerosos estudios monográficos sobre los temas de la esclavitud en diferentes países de nuestro continente. Este método nos permite las generalizaciones al mismo tiempo que el análisis detallado y la posibilidad de establecer tipologías, a partir de la experiencia particular de cada una de las sociedades esclavistas en la gran formación latinoamericana.”<sup>189</sup>

Ésta línea de investigación se centra en el análisis y difusión –del papel de los pueblos afroamericanos en el proceso histórico del llamado Nuevo Mundo”. Por lo cual puedo plantear que su perspectiva de estudio está más enfocada en el reconocimiento de los africanos y sus descendientes en tiempo pretérito, siendo categoría central de su investigación y argumentación su aporte como tercera raíz y no como un proceso hasta el presente. Línea de investigación que ha tenido mayores repercusiones no sólo en el ámbito académico, sino en

---

<sup>188</sup> AFROAMERICA, Revista del Instituto Internacional de estudios Afroamericanos. Volumen 1 y 2, Enero y Julio de 1945, FCE, México, p.3. [en línea], Dirección URL: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Afroamerica/Afroamerica.html>, [consulta: 21 de Febrero de 2009].

<sup>189</sup> s/a, [en línea], Dirección URL: [http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Afroamerica/afro\\_anteced](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Afroamerica/afro_anteced), [consulta: 21 de febrero de 2009].

otros campos importantes constructores y emisores de discurso como el educativo. El Programa Tercera raíz (PUMNC-UNAM) en coordinación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) impartió del 19 al 23 de enero de 2009 un ciclo de conferencias y un curso – taller abordando la presencia e influencia africana en México para maestros, jefes de clase y apoyo técnico. Además de conferencias del 26 al 28 de enero de 2009 para maestros de enseñanza media básica.

B) Encabezado por la Doctora María Elisa Velázquez Gutiérrez, con sede la Dirección de Etnología y Antropología Social en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y particularmente en la ENAH en donde lleva más de 12 años impartiendo el Seminario sobre las Poblaciones de origen africano en México y ha promovido la realización del Coloquio *Africanias* en el marco de la Feria del Libro del Museo Nacional de Antropología e Historia y que ya en su cuarta emisión (2008) presenta como propósito “reflexionar y dar a conocer la historia de los africanos y afrodescendientes en México, y en los diversos países invitados a la Feria, así como reflexionar sobre las características y problemáticas de los afrodescendientes en las sociedades contemporáneas”. Notándose la centralidad que este grupo científico le ha dado a la importancia histórica de la población de origen africano, pero más allá del dato histórico, se busca “reconocer la diversidad cultural que nos caracteriza, y asumir los problemas de discriminación y racismo que sufren en especial las comunidades afrodescendientes de nuestro país.”<sup>190</sup>

C) El grupo con sede en la Universidad Veracruzana, unidad Xalapa, en el que se encuentran Adriana Naveda Chávez-Hita y Sagrario Cruz. La primera teniendo como eje de investigación la Historia colonial veracruzana; mientras que Sagrario Cruz ha trabajado en una línea de investigación más folklorista, buscando en el presente cualquier indicio de africanidad en México que se expresa en su forma de pensar la herencia africana de la siguiente forma: “Aquí podría citar una larga lista de rasgos culturales que van desde nombres de pueblos y ciudades como Mocambo y Mandinga, entre 40 pueblos más, tan sólo en Veracruz; más rasgos de origen africano se advierten en la gastronomía, el lenguaje, la música, el baile,

---

<sup>190</sup> s/a, [en línea], Dirección URL: <http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?article172>, [consulta: 21 de febrero de 2009].



procesos mágico- religiosos, la medicina tradicional y en apellidos como Pardo, Prieto, Crespo y Moreno entre otros.”<sup>191</sup>

D) Por otra parte, las instituciones que participan en el proyecto internacional AFRODESC son Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Centre d’ Etudes Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Universidad de Cartagena, Groupe De Recherche International sur les Esclavages (GDRI Esclavages), Unité de Recherche Migrations et Sociétés URMIS) y el Institut Universitaire de Formation des Maitres (Paris 12-IUFM de Créteil); además del Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y el centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) como instituciones asociadas.

Este megaproyecto tiene como objetivo central el “analizar las formas de emergencia y reconocimiento de una identificación “afrodescendiente” y las referencias “implícitas o explícitas, políticas o culturales- a un acto fundador problemático y doloroso, la esclavitud.”<sup>192</sup> Como ejes de análisis tienen a la Esclavitud y racialización, genealogía de un estigma; Nación, ciudadanía, identidad; Circulación globalizada y relocalizada de signos culturales afrodescendientes, y Enseñar la esclavitud.

El planteamiento que hace este proyecto es retomar trabajos teóricos y empíricos latinoamericanos sobre el tema, lo que permite que sus investigaciones estén permeadas por diferentes puntos de vista que buscan acercarse a la problemática teniendo en cuenta que es una situación con diferentes aristas, por lo cual su horizonte de análisis es amplio.

E) También habría que mencionar a los estudiosos estadounidenses que desde diferentes universidades en EUA se han preocupado por trabajar a los afromexicanos. Entre ellos sobresalen Bobby Vaughn y Ben Vinson. Así como Henry Drewal de la Universidad de Wisconsin, Jennifer Jones de la University of California- Berkeley, Raquel Paraíso de la University of Madison, Matthew Francis Rarey del Department of Art History University of Wisconsin y Marco Polo Hernández Cuevas de la North Carolina Central University, así como Colin Palmer y Laura Lewis por mencionar algunos nombres.

---

<sup>191</sup> s/a, “Yanga: 400 años de independencia”, [en línea], Milenio, México, 6 de Enero de 2009, Dirección URL: <http://impreso.milenio.com/node/8516373> , [consulta: 13 de enero de 2008].

<sup>192</sup> s/a, [en línea], Dirección URL: <http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?article76>, [consulta: 21 de febrero de 2009].

Cada uno de estos individuos y grupos, a partir de distintas premisas, antropológicas o históricas principalmente, se ha dado a la tarea de objetivar la realidad en la que se encuentran los afromexicanos. Objetivar es dotar de significado a sujetos, sus acciones y las relaciones, y esa es la tarea que se les asigna a de profesionales “acreditados” por sus trayectorias o vínculos institucionales.

Esas objetivaciones han resultado en distintas categorías utilizadas para nombrar a este grupo social:

Gonzalo Aguirre Beltrán en su ya mencionada obra *La población negra en México* y en su trabajo etnográfico sobre Cuajinicuilapa, Guerrero, utiliza el vocablo afromestizos; haciendo referencia a la presencia de la tercera raíz, no sólo española e indígena, en la formación de esas poblaciones costeñas. A partir de allí es que a los descendientes de la población africana en México fueron denominados afromestizos y las investigaciones e investigadores que trabajan con ellos se denominaron afromexicanistas.

Mientras que el término afrodescendiente fue utilizado desde la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas conexas de Intolerancia<sup>193</sup>, en la cual las organizaciones negras buscaban distinguirse de los afroamericanos de EUA<sup>194</sup>. En los apartados y declaratorias de la declaración y Plan de acción de dicha convocatoria además de tratar problemáticas de los grupos indígenas, de migrantes y refugiados, se planteó la situación de los descendientes de los africanos traídos como esclavos a América y de los propios africanos que viven condiciones de segregación y discriminación, declarando lo siguiente:

13. Reconocemos que los afrodescendientes han sido durante siglos víctimas del racismo, la discriminación racial y la esclavización, y de la denegación histórica de muchos de sus derechos, y afirmamos que deben ser tratados con equidad y respeto de su originalidad, y que no deben sufrir discriminación de ningún tipo. Por lo tanto, se deben reconocer sus derechos a la cultura y a la propia identidad; a participar libremente y en igualdad de condiciones en la vida política, social, económica y

---

<sup>193</sup> ONU, *Informe de la Conferencia Mundial contra el racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, Durban, Sudáfrica, 31 de agosto a 8 de septiembre de 2001.

<sup>194</sup> Hoffman, —Negros y afromestizos”, *op. cit.*

cultural; al desarrollo en el marco de sus propias aspiraciones y costumbre, tradiciones y manifestaciones religiosas; a mantener y usar sus propios idiomas; a la protección de sus conocimientos tradicionales y su patrimonio cultural y artístico; al uso, disfrute y conservación de los recursos naturales renovables de su hábitat y a participar activamente en el diseño, la aplicación y el desarrollo de sistemas y programas de educación, incluidos los de carácter específico y propio; y cuando proceda, a las tierras que han habitado desde tiempos ancestrales.

Esta extensa cita nos permite observar la forma en que la ONU, más de 170 países y diversas instituciones como el Banco Interamericano de Desarrollo, la Comunidad del África Meridional para el Desarrollo y la Comunidad Europea (por mencionar algunas), plantearon entender a los afrodescendientes y la situación en la que se encuentran. Partiendo del reconocimiento de la trata de esclavos trasatlántica como un crimen y como una de las principales fuentes de racismo y discriminación racial; por lo cual buscan que africanos y afrodescendientes sean entendidos y tratados como iguales.

Otro ejemplo en torno al caso de la herencia africana, en cuanto a las diferentes objetivaciones de las cuales ha sido centro, es la categoría de negritud, categoría acuñada como estandarte de la reivindicación de lo africano. Dicho concepto creado por Aimé Césaire y luego retomado por Leopoldo Sedar Senghor, expresa «la ideología de hombres y pueblos que en América y en África se niegan a seguir sufriendo dominación y enajenación de su ser, a partir de la supuesta inferioridad de los hombres que tienen determinado color de piel.»<sup>195</sup>

Esta manera específica y peculiar de nombrar la realidad de los descendientes de africanos en las islas del Caribe nació como respuesta a la dominación y aculturación por parte de Francia, el planteamiento central era la reivindicación de la cultura africana frente al régimen colonial francés y el regreso a África, Aimé Césaire lo expresó así: «su creación, en aquel momento, correspondía a una necesidad (...) el negro en Francia veía una especie de asimilación disimulada en nombre del universalismo que amenazaba con suprimir todas las características nuestras. Dicho de otro modo estábamos amenazados por una terrible despersonalización»<sup>196</sup>. En México el concepto negritud es utilizado en algunos trabajos académicos para hablar de la

---

<sup>195</sup> Zea, *op. cit.*, p. 1342.

<sup>196</sup> «Entrevista con Aimé Césaire», Casa de las Américas, La Habana, julio-agosto, 1968, citado en Zea, *op. cit.*, p. 1352.

influencia negra –africana- en la cultura nacional. Cuando se habla de negritud se asocian expresiones musicales como los sones veracruzanos y las chilenas de la Costa Chica, así como expresiones dancísticas como el baile de artesa y la danza de diablos.

Las posibilidades de nombrar la realidad son una forma de detentar el poder y quienes tienen ese poder buscan la forma de conservar sus privilegios, su autoridad y su legitimidad, mientras que quienes aspiran a tenerlo llevan a cabo estrategias de “rebelión”, de innovación, de creación de nuevos conceptos para lograr un lugar o mejorar el que ya tienen dentro del campo; ya lo decía Néstor García Canclini “Las opciones intelectuales no son motivadas únicamente por el interés de aumentar el conocimiento sobre el mundo social; también dependen de la necesidad de legitimar la manera –científica, estética- de hacerlo, diferenciar el campo propio de los competidores y reforzar la propia posición en ese campo.”<sup>197</sup>

De tal manera que los trabajos, las representaciones sociales creadas en el seno de los diferentes grupos científicos que abordan a los afroamericanos, se han convertido en los principales puntos de partida de los trabajos venideros. Así, encontramos que desde las diferentes trincheras se busca producir más obras, el apoyo a los nuevos miembros se ve influido por su cercanía o no con la línea central del grupo, y las nuevas posturas muchas veces son pasadas por el tamiz de la crítica pensada desde los planteamientos centrales del grupo.

La importancia de hacer este breve recorrido por los emisores de los discursos sobre la herencia africana está en directa relación con el cómo se objetiva, se representa socialmente, se piensa a los afroamericanos. Pues la forma de nombrar a sujetos, relaciones y situaciones en la vida cotidiana, puede ser entendida como parte de la existencia de un discurso que presenta y hace creer que tales representaciones son naturales, verdaderas y/o neutras. La forma en que se designa a las personas, a los grupos, a las relaciones es trascendental porque el reconocimiento social es a través de un nombre propio y común.

### **Instituciones gubernamentales**

La situación de discriminación de los afroamericanos, como de los otros pueblos colonizados, como lo expresara Pablo González Casanova, no ha desaparecido, –en general, los

---

<sup>197</sup> Canclini, “Introducción”, Bourdieu, *Sociología y cultura*, op. cit., p. 41.

colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una ~~raza~~” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada ~~inferior~~” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo ~~liberador~~” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la ~~nacional~~”.<sup>198</sup>

Esa *extrañeza* popular hacia los Otros fue dejando a los afromexicanos en el lugar menos favorecido socialmente, pues el papel que juega dentro de las representaciones sociales es el peor, pues lentamente pero ya en marcha se ha tratado de resignificar positivamente el ser indígena, pero no así lo afro.

Como se ha observado anteriormente, los afromexicanos no contaban con una misma lengua y cultura, por lo que su continuación como grupo social totalmente diferenciado se imposibilitó. Con la declaración de Independencia, se pensó que vendría aparejada la mejora de condiciones de vida coloniales, pero realmente los afromexicanos no pudieron expresarse como grupo, como ciudadanos fueron la suma de individuos autónomos pertenecientes a un Estado, ~~no~~ pueden abogar por sí mismos, en función de una identidad cultural, étnica o social. Se transforman en miembros del campesinado, de los pueblos y de las clases trabajadoras de Latinoamérica.”<sup>199</sup>

Por lo que como un puñado de ciudadanos más, ya como seres libres, en la libertad de un país independiente, un descendiente de africano ~~no~~ pasa de ser un paria abrumado por el peso de la deculturación y la servidumbre”<sup>200</sup>; el proceso histórico que han recorrido<sup>201</sup> repercute en la forma en que las instituciones públicas llegan a definir incipientemente en la actualidad a los descendientes de africanos y por tanto en las políticas públicas hacia ellos.

No existe un conteo oficial sobre cuántos afromexicanos habitan nuestro país, por lo que no hay un referente oficial de su existencia como grupo social, además, a pesar del recién reconocimiento de la pluriculturalidad de la nación, en el artículo 2º de la Constitución, no existe un reconocimiento de los afromexicanos, dicho artículo establece que: ~~La~~ nación tiene

---

<sup>198</sup> González Casanova, Pablo, —Colonialismo interno (Una redefinición)”, *La teoría marxista hoy* [en línea], CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 414, Dirección URL: [www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf](http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf) , [consulta: 11 de marzo de 2009].

<sup>199</sup> González, —*Las etnias...*”, *op. cit.*, p. 29.

<sup>200</sup> González Casanova, Pablo, *Indios y negros en América Latina*. Cuadernos de Cultura latinoamericana, 97, UNAM, México, 1979, p. 1501.

<sup>201</sup> Ver el recorrido histórico-social esbozado en el capítulo II.

una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, económicas y políticas, o parte de ellas.”<sup>202</sup>

De allí que existan pocas instancias gubernamentales que tienen como sujetos de sus políticas o proyectos a los afromexicanos, razón por la cual me permito hablar de invisibilización institucional y legal, el presente apartado hace recuento de las incipientes menciones que integran su discurso.

Como parte del creciente interés académico por la diversidad sociocultural y étnica—incentivado sin duda por el creciente número de investigaciones sobre los distintos grupos sociales, principalmente indígenas—, en el Diario Oficial de la Federación con fecha del 11 de julio de 2003 se presenta la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, la cual decreta la creación del Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación (Conapred).

Este organismo auspició una investigación llevada a cabo por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM en 2006, en diferentes comunidades afromexicanas a lo largo del país<sup>203</sup>, trabajo que constituye el referente más cercano sobre la forma en que se está pensando a los afromexicanos desde el nivel gubernamental.<sup>204</sup>

En dicho texto podemos encontrar la definición de los afromexicanos como objeto de estudio, a través de criterios como el tipo físico, la identidad, la pertenencia socio-territorial, las tradiciones culturales e historicidad<sup>205</sup> y las características de la *cultura afromexicana*<sup>206</sup>:

De dicho estudio me gustaría presentar los criterios utilizados para reconocer a la población afromexicana que forman parte de las fuentes oficiales de representaciones sociales sobre esta población:

- Rasgos físicos, relacionados con los atributos étnicos de la persona

---

<sup>202</sup> Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 2º reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del 2001.

<sup>203</sup> Flores, Julia Isabel, *Los afromexicanos en México. Reconocimiento y propuestas para evitar la discriminación* [en línea], Conapred, México, 2006, p. 84-87, Dirección URL: [www.conapred.gob.mx](http://www.conapred.gob.mx), [consulta: 15 de diciembre de 2008].

<sup>204</sup> *Ídem*.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 43- 48.

- Identidad: autoidentificación o ser identificado por otras personas como afromexicano.
- Pertenencia socioterritorial, habitar actualmente o proceder de una comunidad, asentamiento o grupo que se autoasume o autoasumió como afromexicano.
- Criterio organizativo: vivir actualmente, o haber vivido en comunidad, asentamiento o grupo en que existen (o existían) instituciones sociales y/o políticas basadas en las costumbres. En que existen (o existían) rituales y cargos basados en las tradiciones.
- Tradiciones culturales e historicidad: vivir actualmente o haber vivido en comunidad, asentamiento o grupo en que existen (o existían) tradiciones culturales y una historia distintas de la cultura hegemónica y de la historia nacional, que sean compartidas por los miembros de una misma etnia.
- Criterio religioso mítico: además de pertenecer a alguna religión (sea católica o protestante), tener creencias propias, rituales y cosmovisiones derivadas de sus ancestros (o resignificadas) y compartidas por los miembros de una misma etnia.<sup>207</sup>

De los cuestionarios, las entrevistas y los trabajos con grupos de enfoque en Cuajinicuilapa, Punta Maldonado, San Nicolás, Huhuetán y Juchitán, Guerrero; Collantes, Santo Domingo Armenta, Santiago Tapextla, Llano Grande y Santa María Cortijo, Oaxaca; Mata Clara, Veracruz y El Nacimiento de los Mascogos, Coahuila; se pueden ver los siguientes resultados:

- La categoría *negro* sigue teniendo connotaciones peyorativas, aunque el “ser negro no ofende a nadie”, a partir de entrevistas con los propios pobladores de las comunidades logran afirmar en el trabajo que la palabra negro “sirve para discriminar, y que en las mismas familias se ofende con esa palabra a los que son más “oscuros” dentro de la unidad familiar”<sup>208</sup>.
- Continúa la utilización de la categoría raza para hablar sobre diferencias entre sujetos y grupos, a pesar que ese debate ha sido rebasado por nuevas formas de repensar las discrepancias socioculturales. En palabras de una profesora de Cuajinicuilapa, los morenos no están discriminados, pero “ha palpado que los niños de raza negra en el aprendizaje son un poco lentos y a la raza indígena se les facilita un poco más”<sup>209</sup>.
- Las representaciones sociales que envuelven a los afromexicanos están impregnadas por descripciones y adjetivos negativos como flojo, violento, no inteligentes: “Para

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>208</sup> Profesor de Cuajinicuilapa, *Ibid.*, p. 87.

<sup>209</sup> Maestra y promotora de Oportunidades, Cuajinicuilapa, *Ídem*.

otros, el afroestizo es muy dejado, no se defiende, si tienen que luchar, se desilusionan y se duermen, la discriminación los hace sentir menos y ya por eso no avanzan. Se tiene que organizar la gente negra, así como lo hacen los indígenas porque tienen las condiciones para hacerlo.” Mientras que una persona que trabaja en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y ha convivido cotidianamente con ellos, llega a enunciar: “el negro es flojo y dice que lo dejen en su hamaca y que me perdonen pero es cierto, no quieren recibir los apoyos”.<sup>210</sup>

- La separación tajante entre los grupos sociales sigue existiendo, se hacen declaraciones que señalan a los afroamericanos, separándolos y diferenciándolos totalmente de otros grupos como los indígenas: “La raza indígena es inteligente y lo ha sabido aprovechar, no son testarudos o cabeza dura, los negros no han querido sobresalir”.<sup>211</sup>

Así, poco a poco se van abriendo espacios institucionales en los que lo afroamericano comienza a ser objeto y sujeto de debate. En el año de 2004 el Diputado Federal Ángel Heladio Aguirre Rivero (del Partido Revolucionario Institucional por el Octavo distrito Electoral del estado de Guerrero), presentó ante la Cámara de Diputados una proposición que contenía el punto de acuerdo para solicitar al ejecutivo Federal otorgue el reconocimiento de etnia a la población afroamericana.

En ellas se ubicaba a los afroamericanos en el estado de Veracruz, y principalmente en 37 ciudades ubicadas en la región de Costa Chica en los Estados de Guerrero y Oaxaca, pero debido a que INEGI no cuenta con datos que caractericen a los pueblos afroamericanos, presenta de manera extraoficial datos que hablen del tamaño de las poblaciones. Con dichos datos, se buscó dar el sustento para el punto de acuerdo que a continuación transcribo:

PRIMERO.- Se exhorte al titular del Poder Ejecutivo Federal para que otorgue el reconocimiento a la población afroamericana como la tercera raíz cultural de México, concediendo el status de etnia a estos pueblos para que puedan recibir los mismos beneficios de los pueblos indígenas y puedan ser incluidos dentro de los programas que maneja la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

---

<sup>210</sup> Mujer médico, Cuajinicuilapa, *Ibid.*, p. 88.

<sup>211</sup> Maestra, Cuajinicuilapa, *Ídem*.



SEGUNDO.- Se exhorte a la Comisión de Presupuesto y Cuenta Pública para que dentro del Presupuesto de Egresos de la Federación para el siguiente ejercicio fiscal, se incrementen los recursos destinados a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, para que los pueblos afroamericanos sean incorporados como participantes de los beneficios que reciben los Pueblos Indígenas.

TERCERO.- Se exhorte a la Secretaría de Educación Pública para que en aras del reconocimiento histórico de la aportación de los pueblos afroamericanos, se instrumenten los programas correspondientes mediante los cuales se difunda la cultura afroamericana.

CUARTO.- Se exhorte al Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática para que aplicando el criterio de origen afroamericano, emita las estadísticas necesarias que permitan conocer de manera oficial el número de habitantes afroamericanos, así como los lugares en donde se encuentran sus principales asentamientos.<sup>212</sup>

Después de este pronunciamiento, en tiempos recientes, el 10 de diciembre de 2007, el diputado César Flores Maldonado (PRD) expuso que la iniciativa del diputado priísta para que las comunidades afroamericanas recibieran recursos y programas similares a los indígenas, aunque urgente, aún no ha sido aprobada.

Argüía que la necesidad de aprobarla radica en que los pueblos afroamericanos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero viven en pobreza extrema, pues al no ser considerados grupos étnicos no se les incluye en programas sociales. –Cuando les preguntan si son indígenas chontales, triques, mazahuas, tlapanecos o cualquier otra etnia, responden que no y por eso no son inscritos en programas de apoyo al empleo, vivienda, alimentación o salud que otorga la Sedesol o la Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas”<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> s/a, *Proposiciones de ciudadanos legisladores* [en línea], número 11, miércoles 14 de julio de 2004, Primer año de Ejercicio, Segundo periodo permanente, Dirección URL: [www.cddhcu.gob.mx](http://www.cddhcu.gob.mx), [consulta: 19 de marzo de 2008].

<sup>213</sup> s/a, Dirección URL: [www.3sector.org.mx/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=3858](http://www.3sector.org.mx/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=3858), [consulta: 19 de marzo de 2008].

En cuanto a la situación de discriminación de los afroamericanos, también a nivel institucional empieza a figurar, en 2005 se aplicó la Encuesta Nacional sobre Discriminación, que para efectos del presente trabajo arroja los siguientes resultados:

- El 19.4% de los encuestados declara haber sido discriminado por no tener dinero, 14.5% por su apariencia física, 14% por su género, 12.2% por su forma de vestir, 11.2% por su edad, 6.9% el color de su piel, 6.5% por su religión, 5.5% por provenir de una región del país, 3.3% por su origen étnico, 2.9% por discapacidad física, 2.2% por su preferencia sexual.<sup>214</sup>
- En el caso concreto de la discriminación por el color de la piel, los lugares en los cuales no se respetaron los derechos de las personas fueron: 39.5% en el trabajo, 28.4% otro lugar, 16.7% en oficinas públicas y 15.3% en la escuela.
- Proporción de personas que no estarían dispuestos a permitir que en su casa vivieran personas de otra raza: 31.8%

Se integró a diferentes grupos sociales –jóvenes, indígenas, ancianos, no católicos, homosexuales, madres solteras, niños, enfermos de SIDA y desempleados- fueron incluidos en preguntas como ¿quiénes son los más desprotegidos o quiénes sufren más por su condición?, pero las problemáticas de discriminación de los afroamericanos no fueron retomadas.

A nivel local encontramos un avance mayor en cuanto a la inclusión de los afroamericanos en el escenario político, pues ya en la actual versión de la constitución de Oaxaca se hace mención a los afroamericanos:

Artículo 16.- El Estado de Oaxaca tiene una composición étnica plural, sustentada en la presencia y diversidad de los pueblos y comunidades que lo integran. El derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas se expresa como autonomía, en tanto partes integrantes del Estado de Oaxaca, en el marco del orden jurídico vigente; por tanto dichos pueblos y comunidades tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales. La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos sociales de los pueblos y comunidades indígenas. Los pueblos indígenas del Estado de Oaxaca

---

<sup>214</sup> s/a, *Encuesta Nacional de Discriminación 2005* [en línea], Dirección URL: [www.sedesol.gob.mx](http://www.sedesol.gob.mx), [consulta: 15 de diciembre de 2008]-

son: Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Triques, Zapotecos y Zoques. El Estado reconoce a las comunidades indígenas que los conforman, a sus reagrupamientos étnicos, lingüísticos o culturales. La ley reglamentaria protegerá a las comunidades afromexicanas y a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedente de otros Estados de la República y que por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca.

Por otra parte, la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas –que salió a la luz en 1998 y que se deriva del artículo 16 de la constitución de Oaxaca-, es el instrumento para regir –en todo el territorio del Estado de Oaxaca en materia de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas; así como en las obligaciones de los Poderes del Estado en sus distintos ámbitos de gobierno. Sus disposiciones constituyen las prerrogativas mínimas para la existencia, pervivencia, dignidad y bienestar de dichos pueblos y comunidades indígenas”. Hace referencia a las comunidades afromexicanos en el artículo 2º, párrafo tercero: –Las comunidades afromexicanas y las indígenas pertenecientes a otro pueblo procedentes de otro Estado de la República y que residan temporal o permanentemente dentro del territorio del estado de Oaxaca podrán acogerse a esta ley”.

Estas embrionarias manifestaciones en leyes e instituciones de la situación de desventaja y de las necesidades que los afromexicanos manifiestan, nos hablan de la invisibilización que a nivel legal e institucional persiste.

Empero, estas visiones desde fuera de los afromexicanos no son solamente recibidas pasivamente por ellos, pues como actores tienen una reacción ante los discursos que promueven y alimentan al conjunto de representaciones sociales con los cuales son reconocidos.

### **3.2.1.3. La afromexicanidad leída y vivida desde dentro**

Es cierto que existen un conjunto de representaciones sociales sobre los afromexicanos, transmitidas por los discursos populares y científicos como vimos anteriormente, pero

también es cierto que los afromexicanos como actores de la realidad actúan, responden, se apropian, refuerzan y/o modifican dichas representaciones.

En tiempos remotos los negro<sup>6</sup>, según procedentes del África, tenían sus embarcaciones y ellos salían a comerciar pue<sup>6</sup> sus obra<sup>6</sup> que ellos hacían, hacer trueque con los demás<sup>6</sup>, ya entre ellos y los blanco<sup>6</sup>. Pero hubo una mala acción del blanco en que ya dejpué<sup>6</sup> en vez de hacer trueque de sus mercancía<sup>6</sup>, decidieron mejor hundirle<sup>6</sup> su<sup>6</sup> barquito<sup>6</sup>, robarle<sup>6</sup> la mercancía<sup>6</sup> y matarlo<sup>6</sup>.

Y así venían haciendo, así venían haciendo. Pero dejpué<sup>6</sup> hubo la idea de un blanco, ya que eran como pirata<sup>6</sup>, entonce<sup>6</sup> dice:

-Mejor sería quitarle<sup>6</sup> la mercancía, hundirle<sup>6</sup> el barco y tiralo<sup>6</sup> al agua. Y otro barco que pasará a recogerlo<sup>6</sup> ahí proponiendo salvarle<sup>6</sup> la vida a cambio de que firme como esclavo<sup>6</sup>, y si no quiere entonce<sup>6</sup> que se hoguen pue<sup>6</sup>.

Éste es un fragmento del cuento titulado “La conjura de los negros”, recopilado en el libro *La conjura de los negros, cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*<sup>215</sup>, trabajo de compilación que reunió a los principales narradores de la historia regional afromestiza.

El relato permite adentrarnos en la manera de auto representarse de los propios afromexicanos: a) se entrevé el conocimiento del origen africano de sus comunidades; b) son personas trabajadoras que no sólo producían mercancías sino que las comerciaban; c) existe una diferenciación entre ellos y los blancos, obviamente dada por el color de la piel; d) son pacíficos, mantenían relaciones de intercambio con los blancos y, e) fueron víctimas de los atropellos de los blancos.

Estas características son la expresión de la auto representación, la cual ha sido construida a través de la diferenciación del propio grupo, frente a los Otros. Claro que no hay que obviar la influencia que pueden llegar a tener la información y representaciones sociales generalizadas que llegan a ser del conocimiento de los afromexicanos, ya sea por los medios de comunicación o por los estudiosos que han tenido contacto con ellos.

---

<sup>215</sup> Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel (compilador), *La conjura de los Negros, cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Universidad Autónoma de Guerrero, México, 1993.

El autodefinirse como trabajadores, pacíficos y víctimas de las injusticias de los Otros, ha sido una construcción que ha tenido que enfrentar las imágenes negativas que se les han achacado. Es decir, a pesar de las representaciones sociales que ponen de realce las características negativas que pudieran llegar a tener, ellos han formado su propio conjunto de características que presentan como propias.

Pero esta representación ha tenido cambios y variantes a lo largo de la historia de los afromexicanos, pues desde la colonia se han percibido de maneras particulares, elaborando representaciones sociales de lo que consideran propio, influenciadas muchas veces por la situación por la que están pasando y por los grupos con los que coexisten.

Las auto representaciones de los afromexicanos, nos dice Joe Pereira han fluctuado entre dos puntos: la auto-negación, privilegiando los esquemas de percepción de los grupos dominantes; y la auto-afirmación como una forma de aceptar y fortalecer sus características como parte de una identidad legítima y quizás conveniente.<sup>216</sup>

La auto-negación, escribe Pereira, en la época colonial fue más visible, quizás por la fuerte influencia de los valores coloniales, en donde los africanos no eran más que mercancías, y sus descendientes estaban condenados a la infamia de ser señalados como herederos de la esclavitud y los malos tratos, lo que llevó a sus descendientes, esclavos o libres, a despreciar su propia condición porque estaban señalados, buscando distinguirse de la comunidad esclava, de los negros más marginados.

El siguiente párrafo es rescatado por Pereira para ejemplificar esta posición de auto-negación:

Negro se te vuelva el día  
negro por sus negras horas  
y negros trabajos pases,  
pues de negros te enamoras.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> Pereira, Joe, “La literatura afromexicana en el contexto del Caribe” en Friedeman, Nina (editora), *América Negra*, No. 9, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, Junio 1995. Joe Pereira es profesor de literatura en la University of the West Indies.

<sup>217</sup> *Ibid.*, tomado de Mendoza, Vicente, “Alg de folklore negro en México”, en *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, García y Compañía, La Habana, 1955, p. 1099.

Esta poesía fue escrita por un pardo, o sea un descendiente de africano, llamado Antonio Baltasar de Esquivel, de Huauchinango en 1753, y en el cual es posible detectar cierto sentimiento negativo hacia una persona que se enamora de un negro.

Otra muestra del estigma del color de piel que se vincula a las razas y que fue apropiado por los descendientes de africanos, la encontramos en la poesía de El Negrito Poeta<sup>218</sup>, su producción ofrece una imagen de la representación social negativa en su época (siglo XVIII), como de la forma en que perturba la propia identificación por su color:

— ¿Quieres oír a este negro?  
— Ser negro no es culpa mía,  
a todos doy alegría  
y con esto me integro.<sup>219</sup>

Ya en el siglo XX, la auto-aceptación se hace presente, un ejemplo que el mismo Pereira retoma es el Corrido del Bajío<sup>220</sup>; ya que se nota la admisión y hasta el ego del individuo:

!Mírame bien pa' que sepan  
con quien la van a trabar!  
Soy prieto retinto oscuro  
y china tengo la crin;

Así, encontramos dos puntos entre los que la auto representación de los afromexicanos se construye, ahora pasaré a las representaciones pero no desde la oralidad de afromexicanos, sino desde sus prácticas cotidianas.

Entre las investigaciones en México que abordan la auto percepción y auto representación, se encuentran los ya citados textos de Amaranta Castillo, para la Costa Chica, el de Sagrario Cruz para Veracruz y la investigación realizada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. A partir de estas experiencias es posible acercarnos a la forma en que se representan ellos mismos y cómo perciben las relaciones que mantienen con los otros grupos.

---

<sup>218</sup> José Vasconcelos, El Negrito Poeta nació en Almolonga, Puebla, en el siglo XVIII, —Quizás en sus principios, pues en el Gobierno de Don Juan de Acuña y Casafuerte -1722 a 1734- ya vivía. Sus padres eran negros del Congo traídos para servir en los trabajos domésticos o rurales de algún rico de la entonces Nueva España.” León Calderón, Nicolás, Introducción de *El Negrito Poeta Mexicano y sus populares versos: contribución para el folklore nacional*, Ediciones culturales del Gobierno del estado de Sinaloa, México, 1961.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> Pereira, Joe, op. cit., tomado de Simmons, Merle, *The Mexican Corrido*, Indiana University Press, Bloomington, 1957, p.p. 141-143.

En la Costa Chica, específicamente en Pinotepa, Oaxaca (lugar del trabajo etnográfico de Amaranta Castillo) los *morenos* se visualizan como personas alegres, trabajadores, fiesteros, jugadores, pacíficos, de carácter fuerte, valientes, hablan con franqueza, pícaros y que les gusta la bebida. El gusto por las fiestas, las apuestas y la bebida es una característica autoasumida como positiva. Después del trabajo de campo, la autora plantea que «La auto percepción de ser fandangueros no tiene una carga negativa, ni tampoco su orgullo, al que consideran como un rasgo fundamental de una persona digna, pues creen que el no ser sumisos no implica ser groseros, aunque algunos grupos lo entiendan así.»<sup>221</sup>

Mientras que la representación generalizada es de que los morenos son flojos y violentos, ellos se ven como personas trabajadoras, empleadas en actividades tradicionales en la región como campesinos, cortadores de coco o pescadores, y que si se cree que son flojos es por la fama que les han hecho algunos que sí lo son; tienen carácter fuerte pero que no buscan conflictos, simplemente gustan de andar a caballo «y portar escopeta, pero no somos malos, aunque tampoco somos muy buenos, ¿quién habla mal de su casa?»<sup>222</sup>

En cuanto al color de su piel, existen opiniones encontradas, algunos no ven positivo su color de piel, siguen pensando en no casarse con morenos para mejorar la raza. Pero otros «se sienten a gusto con su color de piel y éste les proporciona un signo que sirve para reforzar lazos de hermandad y solidaridad.»<sup>223</sup>

Un aspecto negativo que se les adjudica es la existencia del queridato, pero para los hombres tener dos mujeres es algo de orgullo. Por su parte, el hablar diferente, mocho, aunque a veces es utilizado por los otros grupos para mofarse de ellos, para los morenos de la Costa Chica es más bien una característica que les permite aprovecharse de la ironía y del humor para pasar de víctimas a sujetos que resisten por medio de la auto representación de su diferencia por hablar *mocho*. Es decir, en su manera peculiar de hablar, que muchas veces es estigmatizada por cortar las palabras, por ejemplo «aquí estamo' lo' negro', puro morenazo, aquí somo' to' o negro'»<sup>224</sup>, es parte de la identificación de ser moreno.

---

<sup>221</sup> Castillo Gómez, Amaranta, *op. cit.*, p. 151.

<sup>222</sup> *Ídem.*

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>224</sup> Campos, Luis Eugenio, *op. cit.*, p. 174.

Los afroamericanos de la Costa Chica se consideran amables y corteses, pero si existen diferencias con los otros grupos es debido a que los indígenas no gustan de compartir y los blancos son altivos y despreciativos con ellos, “La gente blanca no quiere que se casen los blancos con los negros, dicen: “no te juntes con ese negro”, por eso esa gente es mala, sienten que nada más ellos cuentan”.<sup>225</sup>

La manera en que se transmiten las auto representaciones y las percepciones sobre los otros grupos se basa principalmente en la oralidad: en corridos, poemas y cuentos, así como en comentarios “de calle”. Dichas representaciones y las características que los Otros les imponen han permeado en los niños afroamericanos, reflejándose en la forma en que se expresaron de sí mismos y de los otros grupos en sus dibujos:

Los dibujos de los niños negros de ellos mismos contienen personas sonrientes con cabello crespo, las mujeres vestidas con muchos adornos. Las casas donde viven son de adobe, techo de teja o madera, de una sola pieza, con luz eléctrica, con pocos o sin muebles y con solar con árboles y flores.

Sobresale que no son importantes para ellos las características generalizadas del color de piel y la violencia, pues “sólo un niño dibujó a su familia pintándoles la piel de color negro, los demás, siendo afroamericanos no lo hicieron. Tampoco les pusieron zapatos, cuando eran los padres los que estaban dibujados y creo que se relaciona con el hecho de que la mayoría de los niños andan la mayor parte del tiempo descalzos, sólo cuando van a la escuela los usan. Y únicamente dos niños pusieron un machete en la mano de su padre”.<sup>226</sup>

Por otra parte, de manera menos profunda pero ejemplificando la autorepresentación de afroamericanos en el estado de Veracruz, el trabajo de Cruz Carretero nos muestra una comunidad en la que del total de entrevistados (10% de la población de Mata Clara), la generalidad se niegan a considerarse negros abiertamente, prefieren llamarse morenos o cubanos. Este último apelativo nacido de la consideración de ser de piel oscura porque descienden de cubanos llegados a Veracruz.

---

<sup>225</sup> Castillo Gómez Amaranta, *op. cit.*, p. 154.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 155.



Es claro que desconocen el origen africano de los poblados de morenos de la zona –región cañera con varios ingenios desde la colonia-, o prefieren no hacer alusión a él. En Mata Clara es quizás preponderante el sentimiento de auto-negación, expresándose también en la negativa de contraer matrimonio con alguien de piel más oscura, porque –se pretende lograr un refinamiento en la descendencia, es decir, acceder a un estatus social más alto para la progenie.”<sup>227</sup>

Estas dos posibilidades de auto representación por parte de los afromexicanos se vio reflejada en la investigación del Instituto de Investigaciones Sociales, pues las representaciones – positivas o negativas- se llegan a reproducir por los mismos afromexicanos a la hora de auto describirse. Entre los adjetivos más populares adjudicados a ellos, desde dentro y desde fuera, están: hablar *mocho* (es decir, hablar suprimiendo ciertas consonantes de las palabras, –hablar con el acento propio del negro”), grosero al hablar (pues utiliza expresiones –fuertes” y palabras altisonantes), temperamental, caliente, mañoso, pícaro, fiestero, activo, franco (siempre dice de manera directa lo que siente y lo que piensa), violento, orgulloso, habla mucho y muy fuerte; las mujeres tienen también un temperamento fuerte; finalmente, se distinguen porque cualquier momento es adecuado para versear y siendo los versos –pícosos” los más reconocidos.

Así, de alguna manera ellos asumen que el color de la piel los hace tener una personalidad especial que los diferencia del resto de los grupos, es decir, ellos son morenos y por serlo pueden ser violentos, agresivos y al mismo tiempo alegres y fiesteros; algunas son especificidades que los hacen diferentes a otros pero no por ser descendientes de africanos sino porque son elementos regionales que los diferencian –como el hablar mocho de los costeños-, pero que han sido adjudicados a los morenos.

Un aspecto más que los propios afromexicanos reclaman como una característica propia y que ha permeado en otros espacios, como el académico, es el de la rebeldía y valentía de los pueblos descendientes de africanos; un ejemplo muy claro de esto es la reivindicación que hacen de la leyenda de Yanga y de su hazaña de enfrentamiento al gobierno virreinal y la concesión de fundar un pueblo de negros: San Lorenzo de los Negros, hoy Yanga.

---

<sup>227</sup> Cruz Carretero, Sagrario, *op. cit.*, p. 236.

### 3.3. Afromexicanos constructores de su propia realidad

Yanga *Primer Pueblo Libre de América*, signo de resistencia y rebeldía, ha sido un símbolo popularizado en ámbitos académicos, periodísticos y de los propios pueblos de afromexicanos a últimas fechas, gracias a la intervención de académicos y organizaciones civiles que han participado de la reelaboración de la identificación de los afromexicanos como grupo social diferenciado –por lo menos en la Costa Chica-.

La presencia de individuos y grupos externos que congreguen a los afromexicanos ha sido importante porque con la falta de referentes culturales vistosos y hasta folklóricos que los integren en un grupo, pues –los trabajadores africanos y asiáticos, más ligados a la historia del comercio de esclavos y semi-esclavos y a la plantación colonial y neocolonial tienen enormes dificultades para luchar como comunidad e incluso como –raza”. Todo el sistema de dominación y explotación del esclavo africano y de sus sucesores es forjado para anularlos como comunidad”<sup>228</sup>

El mismo desconocimiento de un origen común, la ignorancia de sus condiciones actuales y su poca presencia en los espacios públicos, han propiciado que ante las prácticas discriminatorias por el color de la piel, sólo se pusieran en marcha estrategias individuales o colectivas a nivel comunitario en las zonas afromexicanas, siendo las más recurrentes: escapar mediante la negación, ignorarlo a través de la omisión o revertirlo gracias a la afirmación.<sup>229</sup>

De las anteriores estrategias que un afromexicano puede tomar, en función de lo antes trabajado y de los capítulos posteriores, retomaré la posibilidad de revertir la discriminación y exclusión gracias a la afirmación de sus especificidades individuales y colectivas como descendientes de los africanos llegados a México hace cientos de años.

Tener una identidad implica que nos otorguen y otorgarnos un lugar específico en el mundo, con características distintivas; entonces a través de los años, de las experiencias, de los cambios, los afromexicanos, como grupo social, han ido inventando y construyendo su mundo - hacia el interior y con el exterior-.

---

<sup>228</sup> González Casanova, “Indios y negros en América Latina”, *op. cit.*, p. 1500.

<sup>229</sup> Hoffmann, *op. cit.*, p. 109.

De esta forma, los afromexicanos, de Veracruz en Mata Clara y de Oaxaca y Guerrero en la Costa Chica por poner un ejemplo, se han ido conformando como grupos sociales que cada vez más buscan tener un lugar reconocido dentro de las dinámicas locales, regionales y nacionales. La búsqueda de reconocimiento es parte del juego de posicionamiento dentro de los campos, en el caso de los afromexicanos las etiquetas menos peyorativas, con designaciones favorables, son las ideales para tener un mejor lugar en el orden social establecido.

Así que desde distintas tribunas y de diversas formas, los afromexicanos se están abriendo un espacio en el escenario político, social y cultural del país. Desde la búsqueda de reconocimiento legal (como vimos más arriba en la Constitución del estado de Oaxaca), hasta la constitución de organizaciones no gubernamentales, se están peleando y defendiendo lugares en el espacio social, lugares que se tienen que ~~defender~~ defender y conquistar en un campo de luchas.<sup>230</sup>

En estas disputas, la forma en que se nombra es central, ya que el nombre llega a funcionar como remuneración simbólica, dentro de la lucha contra la discriminación, la humillación y la opresión el ser llamados afromexicanos o autodenominarse *morenos* y no ~~negros~~ "negros" ha sido un paso importante.

Otro paso que se ha vislumbrado como central es el de aplicación del Convenio 169 de la OIT a los afromexicanos<sup>231</sup>, como normas mínimas sobre los temas vitales para los pueblos indígenas o tribales, referentes a los servicios de salud, educación, protección y preservación del medio ambiente, economía de subsistencia, actividades tradicionales y la formación profesional.

Existen diferentes ejemplos de esta lucha por reconocimiento, prácticas que en el nivel cotidiano y organizativo están permitiendo que los afromexicanos, su historia y su situación actual, sean conocidos y reconocidos.

A continuación citaré algunos ejemplos que expresan esta incipiente, pero cada vez más real, búsqueda de reconocimiento de los afromexicanos.

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>231</sup> Flores, Julia Isabel, *op. cit.*, p. 97.

Del 14 al 16 de marzo de 1997 se realizó en El Ciruelo, Oaxaca, poblado cercano a Pinotepa Nacional, el Primer Encuentro de Pueblos Negros, que llevó como título “Por la memoria de quienes nos legaron su historia y su color”. En este encuentro, efectuado por y para los pueblos negros, se dieron cita varias de las poblaciones de la Costa Chica consideradas como negras, con el objetivo de concientizar y promover (tanto para ellos mismos como para los otros”) el reconocimiento de los habitantes de esta zona como un grupo diferenciado, poseedor de un pasado y de unos orígenes muy diversos a los de los pueblos no negros que los rodean.<sup>232</sup>

Por otra parte, el Museo de las Culturas Afromestizas “Vicente Guerrero Saldaña” ubicado en el municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero es un ejemplo de las posibles contradicciones que lo afro en México puede tener, fundado en 1999 con apoyo municipal y estatal, su contenido se limita a reproducciones de imágenes cotidianas, vestuarios, instrumentos y adornos de danzas y bailes, además de una muestra fotográfica de los habitantes de la Costa Chica. Es su fundación y los grupos a su cargo lo que lo hace un caso especial:

Nació en gran medida gracias a una iniciativa de la élite local que quería crear un espacio cultural “de la comunidad”, sin adjudicarle una referencia étnica particular (...) en busca de fondos y apoyos institucionales, sus promotores conocieron a interlocutores universitarios y políticos interesados, por su parte, en la problemática afro y que ofrecían un material museográfico ya elaborado sobre este tema. La orientación “afromestiza” de este museo –el único en México- se construyó, por lo tanto en la interacción, y en gran medida, la coincidencia, pero su apropiación se llevó a cabo sin oposición y bastante rápido por parte de una población mestiza que no veía inconveniente en celebrar ese aspecto de su patrimonio cultural.<sup>233</sup>

Mientras que como clara expresión de la búsqueda de la auto identificación afromexicana tenemos a la iniciativa de ley sobre Derechos y Cultura de los Pueblos Negros , dada a conocer el 11 de noviembre de 2006, en Santiago Jamiltepec, Oaxaca; suscrita por

---

<sup>232</sup> La reunión fue promovida por el sacerdote de El Ciruelo, originario de Trinidad y Tobago, quien lleva más de 10 años radicando en la comunidad, trabajando por el reconocimiento de los pueblos afromexicanos. El padre Glyn Jemott es un ejemplo de cómo actores externos a las comunidades afromexicanas han llegado para favorecer la reelaboración de sus auto-representaciones.

<sup>233</sup> Hoffmann, *op. cit.*, p. 123.

representantes de diferentes comunidades afroamericanas de la Costa Chica oaxaqueña quienes plantean su reconocimiento jurídico. En ella se presentaron distintos rubros en los que buscan legislar como economía, ambiente, recursos naturales, investigación, cultura y proyectos, para localidades ubicadas en municipios de la Costa Chica oaxaqueña que comparten territorio con los pueblos indígenas mixteco, tacuate, chatino y amuzgo.<sup>234</sup> Esta iniciativa fue elaborada con apoyo del Colectivo Cultural AFRICA: Alianza Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afroamericanas, organización que es respaldada por profesores e intelectuales de la Costa Chica que se interesan en la cultura regional y las influencias negras e indígenas.<sup>235</sup>

Otra organización que ha repercutido en las comunidades afroamericanas de la Costa Chica es México Negro A.C., al frente de la cual se encuentra el sacerdote católico trinitario Glyn Jemmott Nelson, que ha trabajado en torno al reconocimiento de la población afroamericana y de la construcción de su identidad, a través de coloquios y encuentros en los que se expone la importancia del reconocimiento del origen africano de dichas poblaciones.

En el verano de 2007 se llevó a cabo el Foro de Afroamericanos en la comunidad de José María Morelos, Huazolotitlán, Oaxaca; del cual presento la declaración final:

Existe una total ignorancia por parte del Estado Mexicano por reconocer y valorar la presencia africana, de su aporte a la cultura y a la historia de México ; actitud que se ve reflejada en la ausencia de un marco jurídico que reconozca nuestros derechos a la identidad, y a la diversidad cultural, lo que ha derivado en una aplicación de políticas públicas no adecuadas a las características y necesidades de nuestros pueblos, quienes se encuentran en una situación de marginación y vulnerabilidad.

Por lo tanto,

Demandamos:

1. El reconocimiento constitucional de los Derechos de los Pueblos Negros y familias afrodescendientes mexicanos que vivan dentro o fuera del país. En atención a los muchos aportes a la cultura y la historia de nuestro país, así como nuestra participación decidida para la conformación de la identidad

---

<sup>234</sup> s/a, Dirección URL: [www.lajornadaguerrero.com.mx/2006/11/15](http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2006/11/15) , [consulta: 5 de febrero de 2008].

<sup>235</sup> Hoffmann, *op. cit.*, p. 113.

nacional; lo que debe concretarse en cambio constitucional y la consecuente modificación concreta en legislación secundaria que posibilite nuestro derecho a la visibilidad, a vivir nuestra diversidad sin discriminación y sin xenofobia, a la eliminación de los actos de racismo y la afirmación positiva de nuestra identidad.

2. Que hemos emprendido un trabajo por el reconocimiento jurídico de nuestra existencia como pueblo, en contra de la negación sistemática y por la conquista de un espacio en el mapa cultural de México.
3. Es necesario que los tres niveles de gobierno atiendan nuestras necesidades en términos de: educación, salud, nutrición, vivienda, recursos naturales, medio ambiente, economía, cultura y derechos.
4. Es necesaria la atención inmediata hacia las actividades agropecuarias, turísticas, forestales y pesqueras, en tanto que es la base para la reproducción material y espiritual del pueblo negro.<sup>236</sup>

Todos éstos son ejemplos de cómo las propias poblaciones de afroamericanos están trabajando por la revaloración de sus orígenes y de las representaciones sociales que existen; denotando el interés por revertir su histórica situación de desventaja.

Para lo cual, ante una experiencia compartida de racismo y discriminación, y a falta de elementos culturales que expresen una identidad étnica –como es el caso de los indígenas-, se toma como referente de identificación a la diferencia de origen, física, de carácter y hasta de formas de vivir el ser mexicanos.

En este camino de lucha, de búsqueda y encuentro de referentes de identificación y diferenciación, se ha visto a Yanga como experiencia positiva que ahora es retomada como ejemplo de su práctica ancestral de lucha por la libertad. Nombrar a Yanga implica el rescate de la tradición de resistencia que cuestiona las versiones de la historia que presentan al esclavizado como objeto pasivo, como víctima; esta gran figura de rebeldía, expresión del cimarronaje mexicano, parece constituir para los que la conocen –afroamericanos y no

---

<sup>236</sup> Declaración firmada por distintas organizaciones sociales: Colectivo Cultural AFRICA, México Negro A.C., Ecosta, Revista Fandango, Museo Regional de las Culturas Afromestizas, Barca-Costa, Música y Baile Tradicional A.C. Programa Universitario México Nación Multicultural PMUC-UNAM, Ojo de Agua Comunicación A.C., Centro Profesional de Asesoría, Defensa y Traducción AC. e investigadores independientes, el 22 de julio del 2007.

afromexicanos- un signo de identificación positiva, en torno a la resistencia contra la subordinación en la cultura nacional.<sup>237</sup> Por lo que el Carnaval Afromestizo o de la negritud celebrado en el *Primer Pueblo Libre de América* es una de las manifestaciones contemporáneas de lo que afromexicanos o no afromexicanos buscan poner en la mesa como elemento identificador de la herencia africana en México.

---

<sup>237</sup> Referente para la auto representación de afromexicanos que será abordada ampliamente en el siguiente capítulo: *Yanga, ¿Qué queda de la herencia africana?*

## IV. YANGA: ¿QUÉ QUEDA DE LA HERENCIA AFRICANA?

### 4.1. Reseña de la fundación de Yanga

Luego de la llegada de los españoles a tierras mexicanas y de que el puerto de Veracruz se erigiera como el centro del intercambio comercial Europa-Nueva España, la región centro del territorio veracruzano presentó un gran desarrollo.

Córdoba, Xalapa y Orizaba fueron los tres centros urbanos en torno a los cuales se trazaron caminos, se construyeron villas y se organizó la vida política-administrativa de Veracruz. Además, en su territorio se levantaron haciendas tabacaleras y cafetaleras, así como ingenios que dieron dinamismo a la región.

Específicamente, cerca de Orizaba y Córdoba se desarrollaron numerosas haciendas, trapiches e ingenios azucareros con abundante población esclava negra<sup>238</sup>. Fueron ocupados en la siembra, cultivo y cosecha de caña empleada en la producción de miel, alcohol y azúcar.

En el territorio del ahora municipio de Yanga<sup>239</sup> (102.82 km cuadrados) se establecieron ocho haciendas: Nuestra señora de la Concepción, Nuestra Señora del Rosario, San Francisco de las Mesillas, San miguel El Grande, San José de Abajo, San Joachin, Santa Cruz de las Palmillas y San José del Corral; las cuales tuvieron mano de obra esclava.

La difícil vida de los esclavos en las haciendas azucareras tuvo como respuesta permanente al cimarronaje, los esclavos escapaban de sus lugares de trabajo y mediante la resistencia organizada los individuos se agrupaban en las zonas boscosas de la región. Las características físicas de la zona de Córdoba: altura entre 500 y 1100 metros sobre el nivel del mar, vegas de los ríos Atoyac y Seco encerradas por los ríos Jamapa y Blanco; un lugar montañoso, casi inaccesible y muy fértil; la convirtieron en uno de los lugares ideales para esconderse de las tropas españolas, pues “era fácil asaltar a la arriería que cargada de mercancías se dirigía hacia o desde Veracruz”<sup>240</sup>. Fue entonces que “en los trapiches e ingenios establecidos en el

---

<sup>238</sup> Se cree que a raíz de la conquista española los habitantes de la zona huyeron horrorizados a los cerros y a los montes, desapareciendo por completo algún asentamiento indígena.

<sup>239</sup> Se maneja que el nombre original prehispánico de la zona fue Tototlan. Véase Rosas, Aquiles, *San Lorenzo Yanga*, Municipio de Yanga, Veracruz, México, 1999.

<sup>240</sup> Naveda Chávez-Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba*, op. cit., p. 21.



valle de Orizaba, en los lomeríos de Huilango y en las tierras fértiles y llanas que se ubican entre la sierra de Matlaquiahuitl y las escabrosas montañas de Zongolica, se gestó, a principios del siglo XVII, un movimiento libertario que tuvo por uno de sus caudillos al Nyanga”<sup>241</sup>.

Yanga, esclavo negro fugitivo lideró a un grupo de rebeldes que huyeron de las haciendas hacia los alrededores del Pico de Orizaba, el Cofre de Perote, la sierra de Zongolica y la zona de Omealca. Sobrevivían de algunos cultivos, asaltos a las haciendas de la zona de Córdoba y Orizaba y a los cargamentos que viajaban entre la Ciudad de México y Veracruz. Asolaban las fincas y las incendiaban, matando a los hombres y robándose a las mujeres.<sup>242</sup>

Un texto de Francisco Javier Alegre (siglo XVIII) documenta el hecho:

Este mismo estío (1609) una masa de más de 500 negros esclavos fugitivos, se habían juntado en los montes de Orizaba, población hoy en día muy considerable, y que entonces, como la Villa de Córdoba, no era sino un valle, habitado de pocos españoles y gran número de negros ocupados en el trabajo de los ingenios o haciendas de azúcar y vegas de tabaco. La rudeza de esta ocupación, los malos tratamientos de sus amos y la oportunidad del sitio entrelazado de cerros altos, espesos e impenetrables, los convidó a la fuga. De allí se convidaron compañeros a partidarios y ya en un buen número, hurtaban mujeres y niños de su color, que criaban a su usanza en los montes hasta llegar a formar una competente población. Distribuidos en diversas cuadrillas, conforme a las naciones, se dejaban caer de noche sobre los ranchos y las haciendas vecinas, que tenían bien conocidas para poseerse de alimentos y de armas<sup>243</sup>.

Los espacios que habitaron los cimarrones, por estar localizados en sitios de difícil acceso, lograron ser bases de ataque y defensa, lugares de aprovisionamiento y focos de atracción de los negros que huían. En el lugar había chozas (viviendas o depósitos) y áreas para cultivo.

---

<sup>241</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo” en *El negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial. La medicina popular y otros ensayos*. Universidad Veracruzana- INI-Gobierno del estado de Veracruz-CIESAS-FCE, México, 1994, p. 179.

<sup>242</sup> Blázquez Domínguez, Carmen, *Breve historia de Veracruz*, Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas- Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 129.

<sup>243</sup> Tomado de Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en México*, libro V y citado en Melgarejo Vivanco, José Luis, “Los negros eran mudos”, p. 212 en *Raíces del municipio veracruzano*. Universidad Veracruzana, México, 1988.

Por las ventajas que el terreno les daba a los fugitivos, el costo de los preparativos y lo inseguro de los resultados; el virrey Luis de Velasco optó por la concertación, en carta enviada al Consejo de Indias (23 de junio de 1608) explicaba su proceder:

El visitador y yo estamos de acuerdo y otras algunas personas inteligentes en que se admitan de paz y que pueblen y asienten y se le de la libertad que piden con las limitaciones que fuera posible por que la guerra ha de costar dinero y los dueños de los negros huidos no lo tienen ni es razón que la Real Hacienda lo de y el fin de la guerra es dudoso por el sitio en que están y por que aunque muchos mueran han de quedar reliquias y como seminario para los que se fueran huyendo y así parece que es lo mejor y más seguro admitillos de pas<sup>244</sup>.

Sobre las condiciones de paz, Alegre<sup>245</sup> se refirió a seis artículos, sintetizados así:

1. Que firmado el acuerdo, debían, los negros bajar a vivir en paz.
2. Amnistía general.
3. Absoluta y definitiva libertad a quienes eran esclavos.
4. Tierras de cultivo y asiento para vivir a todos.
5. Autogobierno negro, excepto el párroco y un ministro de justicia.
6. Que ningún español o blanco pudiera estar en el futuro pueblo más de 24 horas y sólo en caso de necesidad.

Como los fugitivos pedían que fuera la autoridad real la que diera el visto bueno, por la tardanza de respuesta y la muerte del regidor de Veracruz Manuel Carrillo, los alzados desconfiaron de la autoridad y reiniciaron las hostilidades. Para 1609 las autoridades consideraron insostenible la situación y enviaron una expedición militar al mando de Pedro González de Herrera, quien obligó a los rebeldes a huir hacia la montaña, pues lograron conquistar el peñón donde se protegían.

Se llegó a pensar que los enfrentamientos se realizaron en la sierra de Zongolica, “precisamente en el corredor comercial que comunica Orizaba con el antiguo centro ceremonial de los tzoncolihque, cuya entrada es por Zoquitlan Viejo y Naranjal. Subiendo

---

<sup>244</sup> García Bustamante, Miguel, “Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz” en *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 1988, p. 218.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 213

desde el último lugar, asentado a orillas del río Blanco, se llega a Cotlaixco, donde una de sus rancherías lleva hoy en día la designación de palenque, unos kilómetros más allá está un cerro abrupto, al oriente del camino que corre de Tlanepaquila a Cayahualulco (San Sebastián)”<sup>246</sup>.

Se comentó que en cierta ocasión los negros atraparon a un español y que lo llevaron ante Yanga, y luego lo pusieron en libertad dándole una carta para González, en la cual expresaban:

Que ellos se habían retirado á aquel lugar por libertarse de la crueldad y de la perfidia de los españoles, que sin algún derecho pretendían ser dueños de su libertad, que favoreciendo Dios una causa tan justa habían hasta entonces conseguido gloriosas victorias de todos los españoles que habían venido á aprehenderlos. Que en asaltar los lugares y haciendas de los españoles no hacían sino recompensarse por fuerza de las armas de lo que injustamente se les negaba. Que no tenían que pensar en medios de paz, sino que conforme á sus instrucciones viniese luego a medir las armas con ellos, y para que no pretestase su cobardía ignorancia de los caminos, le enviaba al portador á quien no había querido darle muerte porque le sirviese de guía y le escusase el trabajo de buscarlos.<sup>247</sup>

Sin embargo, no se vislumbraba una victoria definitiva para los españoles, así que se buscó establecer un acuerdo. Yanga ofreció dejar las armas a cambio de un territorio libre para fundar un pueblo de ex esclavos. Prometiendo no dar asilo a los bandidos, ser fieles al rey de España y su apoyo cuando fueron atacados por tropas extranjeras.

A lo que Alegre anota un comentario: “El Virrey, informado de las razones por una y otra parte, mandó que se firmasen las condiciones propuestas, añadiendo que reconociesen al Rey con un pequeño tributo. Tacharon los negros esta condición, poniendo en su lugar, que en las necesidades del Reino, se ofrecían a servir con un determinado número de lanzas y caballos, estar siempre de parte de España en cualquier otro alzamiento o palenque de esclavos fugitivos, que se pudiesen formar con el tiempo, y asimismo en los trabajos públicos de

---

<sup>246</sup> Aguirre Beltrán, “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”, *op. cit.* p. 182.

<sup>247</sup> *México a través de los siglos*, Editorial Cumbre, México, 1984, p. 94.

murallas, puentes, mantener determinado número de obreros en algunas leguas al contorno de su población”<sup>248</sup>.

Durante la espera de respuesta de la petición y como los negros carecían de recursos necesarios para comenzar una nueva vida, siguieron formando grupos que solían asaltar a los viajeros del camino real<sup>249</sup> y las haciendas vecinas. Ante lo cual, por Real Cédula de 1618, se dio licencia a vecinos de Huatusco para fundar la Villa de Córdoba, como frontera contra los negros y para capturar a los esclavos huidos, dando pago de rescate por cada cimarrón aprehendido.

Con la fundación de la Villa de Córdoba se expresa se expresa la necesidad que había “en el paraje de Zacatepeque de la dicha jurisdicción de Guatusco<sup>250</sup> entre la venta que allí esta y la Mata Redonda junto al Camino Real para asegurarse de los negros cimarrones que en los parajes circunvecinos de dicho puesto salen y andan como es el de Totutla y la Palmilla y Tumbacarretas y Totolinga de donde salen los carros y recuas que llevan la plata de su magestad”<sup>251</sup>.

El anterior párrafo es interesante, pues nos permite ubicar los lugares en donde los cimarrones se apostaban para asaltar<sup>252</sup>:

- Tumbacarretas, localizable en el poblado actual de Yanga.
- Totolinga, parece ser una deformación de Tetlolinga, cuya traducción sería del mexicano náhuatl Tetl-ollín-can, “La piedra que se mueve”, punto perfectamente localizable en el municipio vecino de Cuitlahuac.
- Totutla se encuentra ubicado muy cerca de Palmillas y se trata de la zona arqueológica que se encuentra en la congregación actual de Palmillas (ubicado en el kilómetro 79.1 de la carretera Veracruz-México).
- Las Palmillas o Palmillas, se refiere a la “Palmilla Alta” que no es otro punto sino los terrenos de Totutla la vieja.

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>249</sup> Históricamente el camino que va del puerto de Veracruz hacia la Ciudad de México, cruza por la región de Córdoba y Orizaba; cerca de Peñuela se hace una desviación hacia Cuitláhuac –antes San Juan de la Punta-, pasando por Yanga. Anteriormente, los aztecas llevaban el pescado fresco desde el puerto hasta la capital; durante la colonia las personas y objetos que venían desde España hacia la Ciudad de México transitaban por este camino.

<sup>250</sup> Corregimiento de Santiago Huatusco, actualmente municipio de Carrillo-Puerto.

<sup>251</sup> Rosas, Aquiles, *San Lorenzo Yanga*, Municipio de Yanga, Veracruz, México, 1999, p. 5.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 6.

Tal parece que en tanto recibían respuesta de su petición de libertad, se dio una tregua y los negros bajaron de los montes, reuniéndose en un lugar cercano al pueblo de Totutla (Cerca de Palmillas, hoy Mata Clara); pero todavía se consideraba ilegal su libertad ya que había una petición al Rey que no se había resuelto.

Mientras, avanzaba la fundación de la villa de Córdoba (después de 1618), las tropas que vigilaban tendieron a acosar a los cimarrones; entrando en sus jacales y obligándolos a internarse en las montañas vecinas. Se dice que fue en una de esas acciones en que se estableció un cerco para obligarlos a rendirse por hambre; tomando además 36 prisioneros, llegando a mencionar que se incluía al líder Yanga<sup>253</sup>.

Pero los enfrentamientos siguieron y las negociaciones comenzadas en el gobierno del virrey Luis de Velasco (1608 aproximadamente) se prolongaron hasta la administración del virrey marqués de Cerralvo, quien terminó con el asunto mediante el mandamiento del 3 de noviembre de 1630; mediante el cual se fundó el poblado de San Lorenzo de los Negros luego San Lorenzo de Cerralvo (en honor al Virrey de la Nueva España Rodrigo Pacheco y Osorio, marqués de Cerralvo). Fue así que los negros apalencados poblarían la zona baja del monte de Totutla “a dos leguas aproximadas de Córdoba y a “dos tiros de arcabuz” del camino real que conducía a la Nueva Veracruz”<sup>254</sup>.

Se les permitió la composición y elección de un gobierno municipal, pero siguiendo la forma de las repúblicas indias<sup>255</sup>: alcaldes ordinarios y regidores de elección anual. Las elecciones eran supervisadas por un corregidor o alcalde mayor puesto por el virrey. Hubo otra

---

<sup>253</sup> García Bustamante, op. cit., p. 221.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>255</sup> Mediante esta figura político administrativa la Corona dispuso que en los pueblos de indígenas se eligieran alcaldes y regidores para administrar como en las poblaciones de España, pero dependiendo de un Alcaldía mayor (estructura regional de base). “La estructura interna de la república de Indios comprendía toda una gama de funcionarios, todos indígenas, cuyo número variable dependía del tamaño y ámbito territorial de cada República. El pueblo cabecera constituía la unidad de la organización india, al interior de la cual se pueden distinguir unidades menores, pueblos sujetos, barrios, y rancherías, cada uno de los cuales contaba con su representante, alcalde o regidor, que integraba el cabildo indio (...) La estructuración de la República de Indios permitió a la Corona resolver dos cuestiones fundamentales, de un lado garantizar la recepción de tributo, y del otro desentenderse del trato directo con los indígenas en conflictos diarios e intrascendentes.” Barthas, Brigitte, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”, Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO [en línea], Dirección URL: <http://sala.clacso.org.ar/gsd/cgi-bin/library?e=d-000-00---0lasa--00-0-0--0prompt-10---4-----0-1--1-es-50---20-about---00031-001-1-0utfZz-8-0&cl=CL2&d=HASH01e9fe954e605ae7d54c5fc6&x=1>, [consulta: 23 de julio de 2009].



Las agresiones provenían de los alcaldes de Córdoba directamente, pues eran representantes y parientes de los hacendados, o hacendados mismos, y consistían en:

- Destrucción de los pequeños trapiches.
- Cateos domiciliarios y aprehensiones, pretextando la búsqueda de esclavos huidos recientemente.
- Usurpación de terrenos del poblado, consiguiendo la reducción del territorio asignado inicialmente.

En el Archivo Municipal de Córdoba se encuentra una queja al virrey por parte de los negros libres, que ejemplifica lo anterior: “(...) son vexados y mortificados por los alcaldes ordinarios (cordobesés), por el alguacil mayor y otros ministros de justicia”<sup>256</sup>.

Por lo cual la vida de los negros libres no fue fácil, llegando a tener que segregarse. En el Archivo general de la Nación se encuentra un documento que data de 1769 que así lo constata: “las pésimas consecuencias que han resultado a los negros del Pueblo de San Lorenzo de Serralbo, por haberlo desertado los más de ellos, repartiéndose en distintas jurisdicciones llenos de miserias y necesidades, y lo que es peor cometiendo innumerables insultos”<sup>257</sup>.

Aunque existe otra parte de la vida del nuevo poblado, en la cual los negros de San Lorenzo llevaron a cabo acciones contra esclavos huidos: “en 1681 se pagaron 70 pesos a los negros de esta localidad y a Francisco Núñez alcalde de la cárcel de la villa, por la captura de tres esclavos huidos”<sup>258</sup>.

También existieron otras veces en que los ya negros libres protegieron a los esclavos huidos, y por esta razón “se siguió querrela criminal en 1664 contra Juan Fernández, esclavo y mayoral de la estanzuela nombrada Jatiguayan, propiedad de Gaspar de Rivadeneira y localizada en la margen derecha del Río blanco, y Gaspar Ñanga, capitán de los negros d San Lorenzo “por ocultar y amparar negros huidos”<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> Naveda, *op. cit.*, p. 132.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>258</sup> García Bustamante, *op., cit.* p. 226.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 227.

En 1882 la mayoría de los habitantes de Yanga eran negros que vivían en chozas con techo de zacate y palma, cercados con rejas de madera (mientras que los pocos mestizos vivían alrededor del parque en casas de madera y teja). Vivían en un panorama desolador de haciendas abandonadas.

En cuanto a los descendientes de los esclavos negros que continuaron viviendo en el poblado, Leonardo Ferrandón<sup>260</sup> nos da una pista sobre su vida cotidiana al hablarnos de sus diversiones favoritas: el baile de sones como El Cascabel, El Pájaro Carpintero, El Sacamandú y La Bamba (acompañados de la arpa):

Comenzaba el son y se paraba el primer cantador al pie del arpista; cantaba una parte del verso que correspondía al son, y le contestaban la misma letra que había cantado el primero y así se iban turnando hasta llegar a la parte del estribillo. Formaban un círculo en la tarima donde se seguían uno tras otro, la mujer por delante del hombre que era su pareja. Este era el estribillo que cantaba uno solo y los demás le iban contestando. Acabado el estribillo, rompían el círculo y volvían a lo primero, hasta que el músico daba un rasgón a las cuerdas del arpa, y terminaba ese son.<sup>261</sup>

Desgraciadamente es lo poco que se puede rescatar de las formas de vida de los afromexicanos en Yanga, pues luego comenzaron a llegar personas de otros lugares y se fue perdiendo el rastro de los primeros pobladores pero diversificando culturalmente el lugar. Según las memorias de Ferrandón, a lo largo de los años llegaron al pueblo personas de varias partes del país, “transformando a la sociedad”; sobresaliendo la gente llegada de Guanajuato, después de la inundación del 18 de junio de 1888 cuando se reventó la presa de la Olla.

Es importante decir que el territorio de Yanga, a pesar de su origen a partir de un movimiento libertario, no estuvo exento de la dinámica nacional en la que existieron grandes latifundios. La propiedad de inmensas extensiones de tierra era repartida entre unas cuantas personas. Mientras que la mayor parte de la gente carecía de un pedazo de tierra para trabajar y sobrevivir.

---

<sup>260</sup> Ferrandón, Leonardo, *Mis recuerdos. Apuntes históricos de mi pueblo. Recordando al Yanga*, Imprenta Unión, Veracruz, 1963. Leonardo Ferrandón Ovando nació en Yanga el 9 de noviembre de 1881 y murió en 1968. Escribió sus memorias sobre Yanga y es considerado un personaje ilustre del poblado.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 62.



Durante el gobierno de Porfirio Díaz, “Los terratenientes siguieron disfrutando en sana paz el producto de sus latifundios y el campesino, sumiso y callado, trabajaba para ganar el pan de cada día”<sup>262</sup>. Los descendientes de los esclavos negros, y la población en general, tenían dos posibilidades: ser parte del sistema de medieros o ser peón de una hacienda. En el primer caso el hacendado daba al campesino un pedazo de tierra, yunta de bueyes y semilla de maíz. El campesino estaba obligado a darle la mitad de la cosecha al amo. Y como peón, tenía que trabajar por una reducida paga, además de que el primer día de cada semana sólo lo hacía por la mitad del salario.

Ante esta situación, los campesinos comenzaron a pugnar por la concesión de tierras de los grandes latifundistas, varios años antes del inicio de la revolución mexicana. En el caso de la región de Córdoba, incluyendo Yanga, este movimiento agrario fue conocido como “comunista”, porque se planteaba formar una Comunidad Agraria.

Fue el 5 de septiembre de 1885, enmarcado por el temor hacia la Revolución Agraria, cuando aparecieron en Yanga los grupos agraristas; Ferrandón habla de casi 700 hombres con escopetas, pistolas y rifles, “los que tenían armas largas, se parapetaron tras la barda de la iglesia y empezó el tiroteo entre vecinos del pueblo y rebeldes.”<sup>263</sup>

Ya entrada la lucha revolucionaria, la situación física de la región, con muchas zonas boscosas, dio la oportunidad a los rebeldes revolucionarios para esconderse, pero para la mayoría de los pobladores llegó a ser un peligro, pues al carecer de buenas vías de comunicación eran “abandonados” por el gobierno.

Es entonces, que el poblado de Yanga llegó a ser escenario de los enfrentamientos entre carrancistas y rebeldes. Uno de los cuales –ocurrido el 29 de septiembre de 1915- es documentado por Ferrandón en sus memorias:

El Coronel rebelde, Francisco Ordinola, que pertenecía a las fuerzas del general Constantino Galán y que había acampado en las cercanías de San Juan de la Punta, sigilosamente llegó por la noche a este pueblo distribuyendo convenientemente, en lugares adecuados, a treinta y cinco hombres que traía. A las cinco de la mañana del

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 100.

29 de septiembre de 1915, cuando sonó la primera campanada del reloj de la iglesia, pues era esa la consigna, se hicieron las primeras descargas en contra de la fuerza carrancista que guarnecía el pueblo. Se generalizó el tiroteo entre atacantes y defensores<sup>264</sup>.

La inestabilidad de los gobiernos revolucionarios que siguieron la lucha durante varios años, impidieron realizar el reparto agrario que era un postulado central de la revolución. En el estado de Veracruz, durante el gobierno del coronel Adalberto Tejeda (1920-1924), el agrarismo volvió a surgir cerca de 1923. En poco tiempo todo el estado estuvo cundido de agraristas organizados y dirigidos por comités que solicitaron las tierras de las grandes haciendas, mismas que les fueron entregadas, unas con carácter provisional y las otras de conformidad con la Ley de Tierras Ociosas. El cambio social que implicó este repartimiento, resultó en un fuerte antagonismo entre los antiguos hacendados y los que fueron favorecidos con el reparto<sup>265</sup>. Hasta se llega a mencionar que el gobierno armó a los agraristas para que defendieran su nueva tierra: “El señor gobernador Tejeda, partidario acérrimo del ideal agrario, armó a los comités con el objeto de que por medio de las armas defendiera las tierras de que habían sido dotados, tocando a los agraristas de Palmillas de este municipio, recibir su dotación de armas y parque”<sup>266</sup>.

Fue por decreto del 5 de noviembre de 1932 que se estableció que el municipio y la cabecera se llamaran Yanga en honor al líder libertador. Y el 22 de noviembre de 1956 por decreto se elevó a categoría de villa. Por esas fechas comenzaron a haber cambios en la imagen de la localidad, se pusieron postes de madera para tender una línea de teléfono hasta Córdoba, se construyó el palacio municipal y el parque, poco a poco se le fue dando la imagen que actualmente tiene el poblado.

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>265</sup> Otro de los resultados del reparto de tierra, pero que afectó de manera general al poblado de San Lorenzo— y no sólo a los grandes propietarios—, fue que al tratar de beneficiar a los campesinos, se llegó a repartir tierras con bosques. Los bosques facilitan la absorción de agua de lluvia, por lo que comenzó a existir un grave problema de agua.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 95.

#### **4.2. Radiografía del Yanga actual: condiciones naturales, demográficas, económicas y sociales**

Yanga se localiza en el estado de Veracruz en la región denominada Las Grandes Montañas, llamada así por la presencia de la Sierra Madre Oriental, en dicha zona se ubican ciudades importantes como Xalapa, Córdoba y Orizaba.

Se asienta en un valle enclavado entre dos serranías, pertenecientes a la Sierra Madre Oriental: el cerro de San Miguel que se encuentra al sur y el de Atoyac al norte. La localización geográfica del municipio (a una altitud promedio de 510 metros sobre el nivel del mar) permite el desarrollo de actividades agropecuarias como la siembra de mango, arroz, frijol, maíz, caña de azúcar, limón, jitomate, yuca, naranja y café. La temperatura media (25.5°C promedio) regala a los habitantes días soleados y calurosos en los meses de primavera. Para la temporada de lluvias (comenzando en julio aproximadamente) el día se acorta por las intempestivas y copiosas lluvias vespertinas.

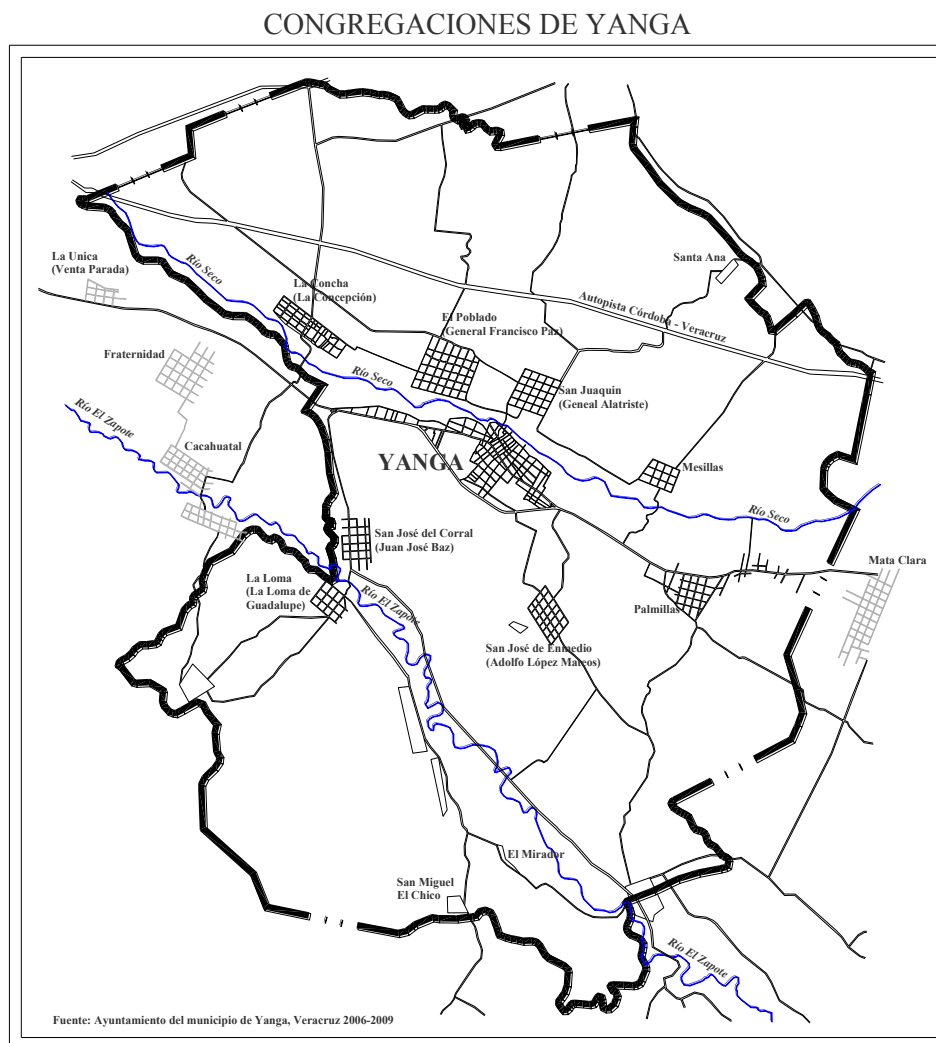
El paisaje característico de la región llena de verde la vista, hacia donde se gire la mirada se alcanza a ver el color verde, sólo interrumpido por el asfalto de las carreteras que comunican a los distintos municipios. Verde dado por las enormes montañas que rodean la localidad o también el verde de los plantíos de caña de azúcar. No por nada en la región encontramos más de 10 ingenios que reciben año con año la preciada materia prima de la que se obtiene panela, alcohol y azúcar.

Por su territorio pasan los ríos Seco y el Tepachero. El primero, nace en el Citlaltépetl, Pico de Orizaba y corre de este a oeste del municipio, muy cerca de la cabecera municipal y sólo existe durante la temporada de lluvias, quedando “seco” en temporada de estío. Mientras que el Tepachero va de oeste a sureste, pasando por las congregaciones de La Loma de Guadalupe, San Miguel y San José de Abajo.

Yanga, se localiza a escasos 12 kilómetros de la ciudad Córdoba y a 112 kilómetros del Puerto de Veracruz; estando conectadas por la carretera libre México-Orizaba-Córdoba-Veracruz. Esta carretera fue llamada *Camino Real* durante el virreinato, pues conducía a las personas y las mercancías que llegaban al Puerto de Veracruz con destino a la Ciudad de México, para luego ser re-enviadas a las distintas provincias del virreinato. Además, propició

la creación de centros de población (como Córdoba y Puebla) y originó la construcción de nuevos caminos que se internaban a los diferentes territorios vecinos.

Con un territorio de 102.82 kilómetros cuadrados, en Yanga se asientan más de 40 localidades (además de la cabecera municipal) que van desde dos a 400 viviendas. Las más importantes, según su población son: Yanga con 4,904 habitantes, Palmillas con 1,926, Lic. Adolfo López Mateos con 798, Gral. Alatraste con 1,000, Gral. Francisco Paz con 871, La Concepción con 1,225 y Gral. Juan José Baz con 1,003.



Las anteriores localidades, llamadas congregaciones, tienen un origen común: el establecimiento de una hacienda azucarera en la zona. Fue en 1640 cuando las mercedes reales propiciaron el crecimiento y auge de las haciendas azucareras, constituidas por el trapiche o casa de molienda, casa de calderas, casa de purga, asoleadero, carpintería, almacén y establo; además de una zona para que los esclavos vivieran.

Recorrer el municipio implica encontrarse con los viejos cascos de las haciendas, construcciones perdidas entre la vegetación crecida, edificios que vivieron tiempos de gloria, pero que en la actualidad sólo son uno de los atractivos turísticos, pero que contradictoriamente no tienen el mantenimiento municipal adecuado. Dentro de la vida cotidiana de las congregaciones, la importancia de la existencia de estas construcciones se ve reflejada en las pláticas habituales, éstas expresan cómo las haciendas se han convertido en hitos de la localidad; de inmuebles casi destruidos han pasado a ser referencias necesarias de los lugareños para la construcción del espacio local.

Ya sea como punto de referencia para localizar un lugar o un suceso, o como el centro a partir del cual fueron creciendo asentamientos humanos; las ruinas de las haciendas están en los esquemas que los lugareños utilizan para organizar su vida cotidiana. No sólo por su importancia histórica, que quizás muchas veces no es tomada en cuenta por las nuevas generaciones, sino por ser parte del espacio del que se apropian con sus actividades cotidianas. Desde el nombre hasta la traza urbana de las congregaciones; las haciendas –o lo que queda de ellas- en algún momento del crecimiento de las localidades ha fungido el papel de eje. Su desarrollo como centros de población se fortaleció por el reparto agrario (por allá de 1923) que constituyó ejidos a partir de las antiguas congregaciones. Es entonces que en la actualidad estas zonas son las que mayor desarrollo urbano tienen (pensando en calles pavimentadas y servicios públicos), comparadas con nuevos asentamientos que sólo se constituyen por dos, seis o doce casas.

La población total del municipio<sup>267</sup>, es de 15,547, de los cuales 8,398 son mujeres y 7,149 hombres. Como es de esperarse, el mayor número de personas se asienta en la cabecera municipal, por la concentración de bienes y servicios que en ella encontramos, las personas han preferido establecer su residencia ahí. Los datos censales hablan de 5,252 residentes en la cabecera municipal; sin embargo, la mayor actividad la encontramos en el centro del poblado. Gente que compra en el mercado, que corre a misa al tañer de las campanas, que acuden a las oficinas del Ayuntamiento para hacer una petición o realizar un trámite; sin embargo, hay momentos del día que no podríamos ni imaginar que tal cantidad de personas existen.

---

<sup>267</sup> Anuario Estadístico del Estado de Veracruz de Ignacio De la Llave con datos del Censo de Población INEGI 2005.

Caminar por las calles aledañas al centro, muchas veces (exceptuando domingos quizás) deja un sentimiento de desolación. No encontramos a todos esos cientos de personas que nos faltarían para alcanzar la suma dada por INEGI. ¿La razón? Quizás hay que hablar de varias razones: el tradicional crecimiento del sector terciario en las comunidades urbanas, la localización de los cultivos, la relación local con el exterior y la dinámica rural que todavía se vive cotidianamente.

Si hiciéramos un levantamiento de uso de suelo en la cabecera municipal, encontraríamos que la mayor parte de los lotes es de uso habitacional, pero también hay una importante cantidad de lotes con uso comercial (localizados principalmente en la parte central o a orillas de la carretera). Existen tiendas de abarrotes, de ropa, de plásticos, taquerías, fondas, tortillerías, ferreterías, talleres mecánicos, neverías, farmacias; docenas de establecimientos que abastecen de productos necesarios para la vida de los lugareños y de los vecindados en las congregaciones.

Además, revisando la división de la población ocupada según el sector en la cabecera municipal, tenemos que la mayor cantidad es la del sector terciario, con 2,546 personas, seguido por 1,011 del secundario y 1,686 del primario. Es entonces que la mayor parte de las personas se aglutina en el sector de bienes y servicios, por lo que su rutina diaria no implica necesariamente salir de sus negocios y llenar las calles, si es que se encuentran dentro del municipio; o se desplazan hacia otros municipios.

Por otra parte, los caminos influyen en la conectividad y las relaciones que la localidad establece hacia el exterior (municipios y ciudades vecinas). Un total de 41.17 kilómetros de carreteras pavimentadas y diversos entronques son el medio de acceder a centros de trabajo y esparcimiento. Hay gente que para trabajar se desplaza hasta Cuitláhuac, Atoyac, Córdoba y Orizaba.

Por otro lado, según datos oficiales<sup>268</sup>, el uso de suelo municipal se distribuye de la siguiente manera: 80% agrícola, 15% vivienda y 5% comercio y espacios públicos. Si pensamos en la superficie sembrada (5,500.561 hectáreas de un total de 8,324), veremos que los cultivos se localizan en las afueras de la cabecera municipal; rodeando las congregaciones. Todas las

---

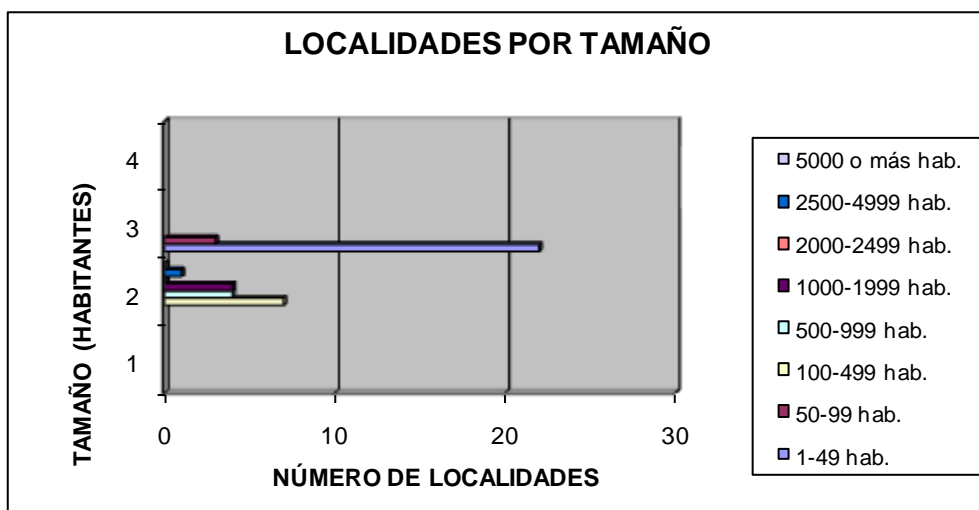
<sup>268</sup> s/a, Dirección de URL: [www.yanga.gob.mx](http://www.yanga.gob.mx), [consulta: 13 de enero de 2008].

personas dedicadas a las actividades agrícolas que viven en la cabecera municipal (en el total de 1,286 viviendas), tienen que salir del poblado para realizar sus labores; se trasladan hasta sus cultivos por medio de los diversos caminos que existen para conectar a las congregaciones con su cabecera municipal.

En cuanto a la dinámica cotidiana, son muy marcados los horarios que se siguen teniendo en la localidad. Horarios de entrada a la escuela y al trabajo, de misa, de atención en la presidencia municipal, de apertura y cierre de los comercios, de trabajo en los centros de salud; en fin, horarios establecidos habitualmente y que no son transgredidos sino por causas extraordinarias.

Podría decir que el toque de la campana mayor, Lorenza –en honor al Santo Patrono de la localidad-, marca la vida de todos los habitantes de Yanga. Con su toque inicia la vida laboral, los comercios abren, los empleados arriban a sus trabajos, los niños entran a sus clases, las mujeres se dan cuenta que ya es hora de comenzar los quehaceres domésticos. Por la tarde, la campanada de las 19:00 horas llama a misa a los creyentes católicos, pero también indica que es hora de ir a tomar el fresco al jardín central, sentarse un rato a ver televisión o la hora de salir a jugar con los amigos.

¿Pero qué pasa con las distintas congregaciones? En las 41 congregaciones se reúnen los 10,295 habitantes del municipio restantes, las cuales llegan a tener menos de 2,500 habitantes. Por ejemplo, una de las localidades más pobladas es Palmillas con más de 480 viviendas que cuenta con 4,000 habitantes, es la única que rebasa los 2,500 habitantes. Según la tipificación oficial, las localidades con menos de 2,500 habitantes son catalogadas como rurales, por lo que Yanga es un municipio conformado por localidades mayoritariamente rurales. Así pues, la vida cotidiana en ellas se desenvuelve alrededor de actividades agrícolas y el pequeño comercio.



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, Censo de Población y Vivienda 2005.

Las congregaciones principales, por su origen más antiguo o por su crecimiento, como La Concepción, General Alatríste, General Francisco Paz y Palmillas, tienen escuelas de educación básica, templo religioso (principalmente católico<sup>269</sup>), calendario de fiestas locales y área comercial propios. Existen ocasiones en que es obligada la visita a la cabecera municipal buscando la oferta de bienes y servicios que sólo allí encuentran (como el pago de la luz, registro civil y servicios médicos). Sin embargo, muchas veces las necesidades básicas pueden ser cubiertas dentro de la misma congregación.

Hablando de población indígena, para el censo del 2000 había en su territorio 85 hablantes de lengua indígena (16 menores de 5 años y 69 mayores de 5, siendo sólo 4 personas monolingües) que representan el 0.51% de la población municipal. Y de acuerdo a los resultados que presenta el II Censo de Población y Vivienda del 2005, en el municipio habitan un total de 41 personas que hablan alguna lengua indígena<sup>270</sup>. En la actualidad, los pocos indígenas contabilizados además de Palmillas, se encuentran en la cabecera municipal, y las congregaciones, Adolfo López Mateos, La Concepción, Gral. Francisco Paz y los Mangos.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> Se contabilizaban 14 capillas católicas, 1 templo Evangelista de cristianos y una catedral en la cabecera municipal de Evangelistas, s/a, Dirección URL: [www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM\\_veracruz](http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_veracruz), [consulta: 3 de agosto de 2009].

<sup>270</sup> No podemos establecer cuáles son los grupos y las lenguas que se hablan en la actualidad, el dato más cercano es del Censo de 1990 en el que las lenguas reconocidas eran el náhuatl y el mixteco. Es muy factible que el grupo al que pertenecen los habitantes de origen indígena de Yanga sea el nahua, debido a su cercanía con la zona de la Sierra de Zongolica.

<sup>271</sup> Datos obtenidos en el Sistema Nacional de Información Municipal



En cuanto a la población afrodescendiente, no se tiene un conteo oficial. Ningún censo tiene dentro de su estructura el objetivo de obtener información sobre los descendientes de la población negra en México. A pesar de que se había determinado que San Lorenzo fuese un pueblo exclusivo de negros, poco a poco españoles y mestizos habitaron el poblado. Sagrario Cruz nos dice al respecto que “A finales del siglo XVIII y principio del XIX San Lorenzo contaba con una población predominante afromestiza, además de vecinos pertenecientes a todas las castas.”<sup>272</sup> Gracias a ese ir y venir de personas es que en la actualidad es difícil encontrar una forma de vida o personas que nos hablen del pasado cimarrón de la localidad.

Podríamos buscar piel oscura, cabellos ensortijados, ritmos cadenciosos al bailar o un sin fin de elementos que se han atribuido como herencia africana; sin embargo, en Yanga, cada una de las actitudes, maneras de pensar y de vivir han sido construidas por múltiples formas de ser, por cientos de personas que (temporal o definitivamente) han estado en Yanga. Se han entrecruzado historias, intereses, significados y creencias; que con el paso del tiempo han ido amalgamando lo que ahora es Yanga.

La única información que se tiene de este grupo dentro de Yanga es proveniente de la plática con los habitantes; los cuales refieren que hay un pequeño número de “morenos”, en la localidad del Mirador (anteriormente perteneciente a la congregación de San Miguel), al sureste del municipio. Para llegar al Mirador hay que tomar un autobús que recorre un camino asfaltado, por más de 45 minutos, atraviesa las congregaciones de Juan José Baz, La Loma y San Miguel. Durante el trayecto se puede disfrutar del aire fresco que baja de las serranías cercanas, del paisaje lleno de plantíos de caña y, por casualidad, de automóviles particulares que se dirigen a la cabecera municipal, Cuitláhuac y Córdoba (generalmente).

Las viviendas de la localidad (45 en total) albergan a 193 personas, de las cuales el 97.40% es nacido en la localidad. La distribución de las casas parece ser dada por la construcción del camino, la mayoría de las viviendas se ubican a lo largo del camino que comunica a Yanga con este poblado, y termina en el poblado de San José de Abajo.

Descender del autobús y caminar por ese camino principal da la posibilidad de respirar tranquilidad (es muy difícil encontrar automóviles o personas caminando), el único sonido

---

<sup>272</sup> Cruz Carretero, Sagrario, *El carnaval de la negritud en Yanga: Notas y comentarios sobre una fiesta de la negritud*. CONACULTA, México, 1990, p. 7.

que se percibe es el del viento moviendo la caña; y de vez en vez el ladrido de un perro que reconoce los pasos de alguien extraño al lugar. Hay casas de madera y palma, y también de concreto, quizá lo que las unifica es la existencia de un área (al frente o como traspatio) en el que se tienen árboles y/o animales domésticos.

Muchos de los habitantes del Mirador (no la totalidad) tienen características fenotípicas negras: nariz ancha y chata, cabello ensortijado y un tono de piel más oscuro. Son familias que desde tiempos lejanos han vivido en ese lugar. Familias enteras, adultos y niños morenos, bronceados, cobrizos; con unos grandes ojos oscuros y la mayoría con cabello tan ondulado que prefieren llevarlo muy corto –los hombres- o recogido –las mujeres-. Muchos de ellos trabajan (como lo harían sus antecesores) en torno al cultivo de la caña, viven en casas que albergan a familias extensas.

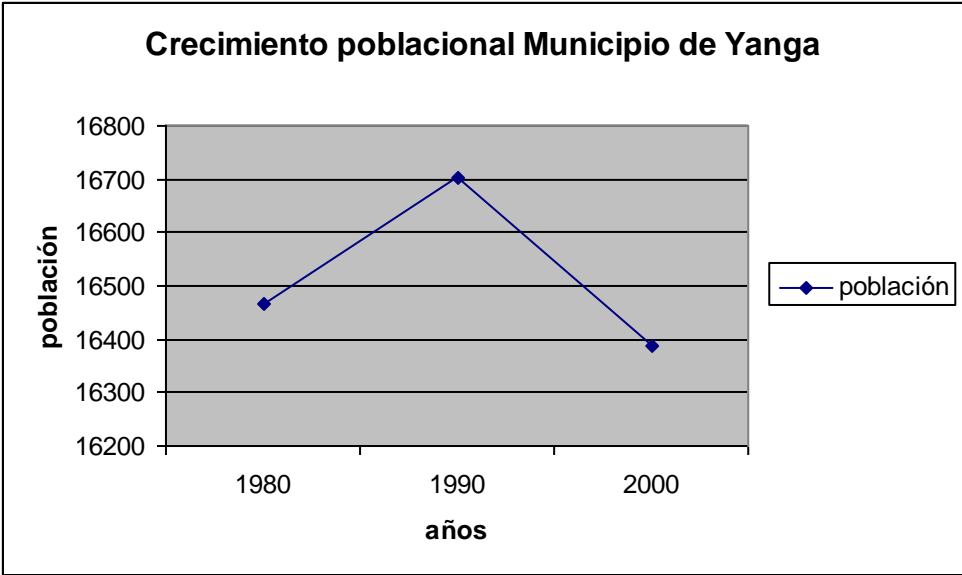
La población ocupada total del Mirador es de 65 personas, las cuales se integran a los tres principales sectores económicos de la siguiente manera: 31 sector primario (47.69%), 28 sector secundario (43.07%) y sólo 4 en el sector terciario (6.15%). Es decir, los habitantes del Mirador, reconocidos socialmente como los pocos negros del municipio, viven cultivando o cortando la caña o como empleados de los ingenios de la zona (principalmente del vecino ingenio San José de Abajo de la localidad de Vallarta, municipio de Cuitláhuac).

El origen de la población del Yanga actual, más allá de la existencia de población indígena y de la historia heredada de la lucha de los negros cimarrones, viene de la mezcla de personas venidas –varias generaciones atrás- de otros lugares de la República mexicana; pero que en la historia reciente se puede sintetizar en el crecimiento demográfico natural de la población.

Es frecuente escuchar cómo las personas adultas (cuyas edades rebasan los 45 años) hablan de la llegada de sus bisabuelos, abuelos y hasta sus padres a Yanga, provenientes de otros municipios veracruzanos o de otros estados. Cuando se les interroga de la causa de su arribo a esta población no se encuentran respuestas específicas, pero es muy relacionado a la importancia de las actividades agrícolas en la región y que necesitaban de mano de obra.

Para 1980 había 16,466 habitantes, en 1990 se alcanzaban las 16,701 y disminuyendo a 16,389 habitantes para 2000. Las generaciones recientes ya son nacidas en la localidad, es decir un 92.54% de los habitantes; frente a un 5.90% nacido en otra entidad (967 personas) y

el 0.51% oriundo de otro país (85 personas). Esto nos habla del crecimiento de la población como resultado de fenómenos demográficos del lugar: nacimientos, defunciones, migración.



Fuente: Elaboración propia con datos de CONAPO.

Empieza a ser algo habitual en la vida en Yanga el creciente número de emigrantes, personas que buscando mejoras en su situación de vida, salen del municipio con destinos diversos. En general, el estado de Veracruz, presenta en los últimos tiempos un aumento importante en cuanto a emigración se refiere; tomándose la crisis del sector agropecuario como uno de sus principales motores. Según las estimaciones del censo del 2000, se encuentra en el sexto lugar de expulsión con destino a otros países, y tiene el quinto lugar a nivel nacional de emigración hacia EUA (sólo después de Jalisco, Michoacán, Guanajuato y Estado de México).

En el interior del Estado, la dinámica referente al grado de intensidad migratoria es la siguiente<sup>273</sup>: de los 210 municipios que lo conforman, 5 son de nula migración, 116 muy baja, 67 baja, 17 media, 3 alta y 2 de muy alta. Teniendo Yanga el poco honroso lugar dentro del grado muy alto (al lado del municipio Landero y Coss).

El cambio en la imagen urbana de varias localidades, la estructura etaria de la población y las nuevas tendencias socio-culturales son un reflejo del 21.48% de hogares que tienen por lo menos un familiar y reciben remesas provenientes de los EUA. Llama la atención que muchas

<sup>273</sup> Índice de Intensidad Migratoria, CONAPO [en línea], Dirección URL: [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx), [consulta: 15 de enero de 2008].

de las construcciones de la localidad de Yanga y de otras congregaciones, presentan una forma diferente a las viviendas vecinas. Y no haciendo referencia solamente al tipo de material (más duradero y quizás más caro) sino al estilo de la construcción. Las antiguas casas, de una sola planta, generalmente eran de dos tipos: las que respondían a características coloniales, amplias, con teja, enormes zaguanes y además de las habitaciones tenían patio. La mayoría se encuentran en el centro del poblado y han pertenecido por años a las familias de abolengo. Mientras que las otras son modestas, pocas habitaciones y en su interior tienen un espacio en el que hay árboles frutales sembrados.

En las recientes construcciones los espacios tienen nuevos usos, son de dos niveles, tienen pórtico, recibidor, y espacio para los automóviles. La teja ha quedado atrás, los techos de dos aguas son más socorridos, así como las columnas en la fachada. Las nuevas construcciones o las mejoras hechas a las ya existentes, hacen evidente una inversión mayor, condición que muy difícilmente puede ser cubierta por personas dedicadas al cuidado de sus parcelas, cortadores de caña o empleados de un ingenio, sino gracias al recibo de remesas enviadas por familiares que residen en EUA es evidente.

A pesar de que cada día se escucha más de muchachos y muchachas que optan por salir de la comunidad para “mejorar su vida”, todavía no es tan marcada la ausencia de jóvenes por la migración. Por ejemplo, ver caer la noche en el jardín, tomando un refresco o comiendo un helado del carrito de nieves “La mujer dormida”; es un momento casi obligado para la mayoría de los jóvenes de Yanga. De hecho son los adultos de entre 30 y 50 años los que se encuentran ausentes; son los padres y madres de familia los que han partido para encontrar mejores condiciones de vida.

Según CONAPO sólo 1.81% de los hogares con algún miembro viviendo en EUA son migrantes circulares<sup>274</sup> y el 5.16% migrantes de retorno<sup>275</sup>; la mayoría de ellos piensan su estancia en EUA como definitiva (con el 23.02% de emigrantes). Razones de la salida de centenares de personas de sus comunidades de origen, giran en torno a la situación general del campo en México. Las localidades que viven de la cosecha de productos agrícolas, presentan serios problemas en cuanto al bajo nivel de remuneración. Para los productores, los

---

<sup>274</sup> Migración circular: se alternan periodos de estancia en México (su residencia familiar) y en los Estados Unidos (su lugar de trabajo), hasta que deciden establecer permanentemente la residencia familiar en alguno de esos dos lugares.

<sup>275</sup> Trabajadores que vuelven a su país de origen después de un periodo en EUA.

altos costos de producción no se equiparan a los bajos rendimientos económicos que obtienen al vender sus cosechas; ya sea por la baja de precios agrícolas a nivel mundial, por la inundación de productos extranjeros con precios más bajos, o por la existencia de acaparadores y coyotes que les pagan poco por sus productos y los re-venden más caros.

El carácter central de la agricultura del municipio prioriza las superficies agrícolas de temporal con un 99.23% de la superficie total cultivada, el restante 0.76% es de riego; lo que nos habla de la baja tecnificación con la que cuentan los agricultores locales. Lo cual frena el mejor aprovechamiento de los terrenos cultivables, en detrimento de los ingresos obtenidos de ellos. Si a esto sumamos que el principal producto cosechado es la caña de azúcar con 4,903 hectáreas (le sigue el café con 240 hectáreas, maíz 110 hectáreas y el frijol con 40 hectáreas); y teniendo como referente el precio pagado durante la zafra 2006-2007 por kilo de azúcar de 3.41 pesos (en esta temporada de zafra se está pidiendo un aumento del 10 por ciento); podemos imaginarnos que muchos de los habitantes del municipio piensen en migrar antes de seguir viviendo del campo.

Mientras que para el caso de los cafeticultores, se tiene que la mayoría (según datos del centro de las Finanzas Públicas, Cámara de Diputados) el 91.77% de cafeticultores tienen menos de 5 hectáreas de cafetal; con poco o nada de apoyo económico.

Un resultado negativo del carácter cañero de la zona, por la poca capacidad de explotar el recurso sin dañar el medio ambiente, se refleja en la severa contaminación de los ríos que cruzan el territorio; pues han sido fuertemente contaminados por los desechos del ingenio San Miguelito. Llegó a ser tal el nivel de contaminación que los pobladores refieren que “el agua no la toman ni los animales, perjudicando a los vecinos de la zona”.

Pero la otra cara de la moneda de este difícil panorama de los cañeros y cafeticultores lo constituye un Yanga activo, lleno de vida por la zafra (entre noviembre y mayo). En el proceso agroindustrial intervienen centenares de personas: productores, cortadores de caña, transportistas, personal sindicalizado y empleados de confianza de los ingenios, que le dan vida a la región entera.

Una postal impresionante que nos puede regalar esa temporada es la de campos bulliciosos, llenos de cortadores que trabajan bajo el inclemente rayo del sol. La zafra o recolección sigue

haciéndose a mano con machetes. Ya en el piso le quitan las hojas, las apilan a lo largo del campo, de donde se recogen a mano o a máquina, se atan en haces y se transportan al ingenio. Las carreteras aledañas a los ingenios de El Potrero (Atoyac), San Miguelito (Córdoba), San José de Abajo (Cuitláhuac) y Central Progreso (Paso del Macho) se llenan de camiones esperan ser para dejar el producto del corte de los cañeros de Yanga.

La importancia de la caña para el municipio la podemos ver traducida en el volumen de este producto: 390,928 toneladas, con un valor de 128,615.31 miles de pesos. Sin embargo, tanto caña de azúcar como café dependen mucho de las condiciones climáticas: si llueve o si no hay viento que merme los sembradíos. Aunado a que el tiempo de trabajo es sólo durante la cosecha y el corte, pero durante los otros meses las condiciones se tornan tan difíciles, influyendo en el índice de migración muy alto.

Las posibilidades de acceder a un nivel de vida medianamente aceptable, se dificultan día a día: no hay otras fuentes de empleo bien remuneradas y los servicios básicos con los que deberían contar todos los asentamientos humanos no son cubiertos en su totalidad. Un indicador recurrente utilizado para hablar del nivel de vida de la población es el material de las viviendas. En Yanga encontramos lo que es muy familiar en el resto del país: en la cabecera municipal –al centro principalmente- hay construcciones de materiales resistentes y durables; pero si vamos hacia las congregaciones tenemos casas hechas todavía con materiales tradicionales como la madera, láminas y hasta techos de palma.

Este escenario hace pensar en la descripción de las memorias de Leonardo Ferrandón<sup>276</sup>, en la que describe el poblado (para 1882) en su mayoría negros que vivían en chozas con techo de zacate y palma, cercados con rejas de madera; mientras que los pocos mestizos vivían alrededor del parque en casas de madera y teja. Dicha estampa no ha cambiado mucho, todavía se pueden ver las casonas de “los mestizos” que se conservan y albergan a las familias más viejas y con mayor influencia en el poblado. Y por otra parte, hay modestas casitas que si bien ya no son habitadas por los negros, continuaron situadas a los alrededores de la población.

---

<sup>276</sup> Ferrandón, Leonardo, *op. cit.*

Para establecer el grado de marginación y el desarrollo humano de las localidades en el país, instituciones como SEDESOL y CONAPO manejan indicadores como el porcentaje de población analfabeta, población ocupada con ingreso de hasta dos salarios mínimos, viviendas sin drenaje, excusado, agua entubada, energía eléctrica o con piso de tierra. En el caso de Yanga tenemos que presenta un grado medio de marginación y grado de desarrollo humano medio alto. Por ejemplo, se cuantifican datos sobre la cobertura de los servicios públicos: 96.73% de energía eléctrica, 88.73% de las viviendas conectadas al drenaje y un menor 71.68% de agua, a nivel municipal:

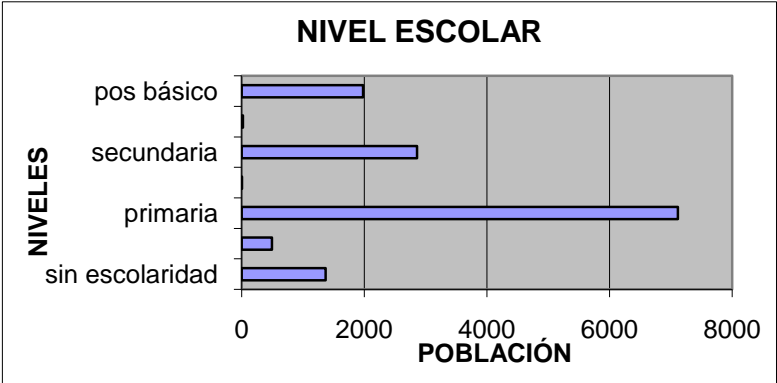
Viviendas particulares que disponen de energía eléctrica, agua y drenaje <sup>277</sup>			
Viviendas	Energía	Agua	Drenaje
4,040	3,908	2,896	3,585

Fuente: CONAPO, Veracruz de Ignacio de la Llave Población total, indicadores socioeconómicos, índice y grado de marginación por municipio, 2005.

Por otra parte, la educación básica se imparte en 16 planteles de preescolar, 18 de primaria, 5 de secundaria. Además, cuenta con 2 instituciones que brindan el bachillerato. El grado de analfabetismo es bajo, pues el 88.6% son personas alfabetas, de un total de 13,706 personas en edad de saber leer y escribir, 12,018 saben. De ellas, el 53.81% son mujeres y el 46.18% hombres. Mientras que 1,667 personas no saben leer y escribir (13.87%), siendo el 40.97% varones y 59.02% mujeres.

La cobertura de educación a nivel básico es total, sin embargo el nivel superior tiene ciertas deficiencias. No hay planteles educativos que den opción a los jóvenes de una carrera profesional. Esto tiene dos resultados principales:

1. El nivel escolar de la población de Yanga es bajo, hay muy pocos profesionistas:



<sup>277</sup> Drenaje conectado a la red pública, fosa séptica, desagüe o a barranca, río, lago o mar. CONAPO, Veracruz de Ignacio de la Llave, Población total, indicadores socioeconómicos, índice y grado de marginación por municipio, 2005.

2. Los pocos jóvenes que deciden seguir sus vidas académicas tienen que salir de la comunidad; dirigiéndose a universidades de Córdoba, Orizaba, Huatusco, Veracruz puerto y Xalapa. Esto reduce la posibilidad de los egresados universitarios decidan regresar a Yanga, por la escasa oferta de desarrollo.

Mientras que el servicio de salud es cubierto por un centro de salud (Secretaría de Salud) y una clínica del IMSS. Ambos sólo dan consulta externa, con un horario de 8 a 14 horas, no hay servicio de especialidades. Hay un nivel medio de cobertura de las instituciones de salud, ya que el 51.03% de la población no es derechohabiente, frente a un 48.1% que si cuenta con algún servicio (IMSS, ISSSTE, PEMEX, Seguro Popular y servicio privado). Esto se traduce en la necesaria relación de la vida local con otros municipios, en los cuales se encuentra la atención médica necesaria; ya sea Córdoba u Orizaba, pero los habitantes de Yanga tienen que salir de sus congregaciones si necesitan de atención médica especializada. Por lo que es interesante mencionar que los caminos que llevan y traen a los yanguenses son 22.17 kilómetros federales (vías primarias), 5.50 kilómetros son alimentadoras estatales (vías secundarias) y 13.50 kilómetros son caminos rurales únicamente revestidos (no pavimentados).

Otro ámbito que conforma a Yanga son sus espacios públicos, los espacios en los que coexisten y conviven las personas, en el centro se encuentra la Iglesia, el palacio municipal y el jardín (con su quiosco). La construcción de dichos espacios en Yanga fue delimitada claramente por el Camino Real , pues la traza urbana de la cabecera municipal así como la nomenclatura de sus calles, la construcción de los espacios públicos y el establecimiento de comercios y viviendas, se inició a orillas de la carretera y fue creciendo hacia los lados.



## CABECERA MUNICIPAL DE YANGA



La iglesia local tiene como Santo patrono a San Lorenzo Mártir, se dice que su construcción se inició inmediatamente después del rendimiento del negro Yanga. Al principio, tenía una estructura oblicua, con techo de teja; poco a poco se mejoró la estructura y el material del que estaba hecha. Se logró construir las torres, la bóveda y poner piso de mosaico y adoquinar el atrio.

La iglesia de Yanga es la carta de presentación del poblado. Cuando se llega desde Córdoba, después de ver una hilera de casas apostadas a lo largo de la carretera, se ven las dos torres que se asoman de entre las altas palmeras del jardín. Ya más cerca, llama la atención el reloj que se haya sobre la entrada principal y que es custodiado por las torres. El reloj se estrenó la noche del 15 de septiembre de 1910 a las 11 de la noche (hora en que se supone Miguel Hidalgo dio el grito en Dolores), conmemorando el centenario de la independencia nacional. La amplia nave de la iglesia, su silencio tranquilizador y lo bello del sencillo altar, puede dejar admirado a creyentes o simples visitantes.

El palacio municipal se encuentra a un costado de la iglesia, inició sus actividades en 1945 con tres departamentos, con techo de teja, entonces albergaba la Sala de Cabildos, juzgado y tesorería. Fue hasta el trienio 1999-2001 que se terminó la planta superior, quedando con la estructura actual, en la cual están las oficinas de tesorería, turismo, obras, DIF local, cárcel, biblioteca pública, oficina del presidente municipal y un salón de usos múltiples.

Además de estos dos recintos fundamentales, hay dos espacios públicos a partir de los cuales se podría construir la historia espacial de Yanga: el jardín del quiosco (al centro del pueblo) y el jardín del Negro (al este). Es a partir de ellos que las personas trazan sus recorridos diarios, fijan citas, establecen rutinas y entienden su entorno. El jardín del “Negro”, es conocido con tal denominación porque en el fondo del jardín se erigió una estatua de más de dos metros que representa a Yanga, líder de los cimarrones. Su construcción fue ideada por Leonardo Ferrandón y apoyada por el compositor Mario Talavera. Fue en 1976 –según la placa- que se inauguró el parque custodiado por un negro que lleva en la mano derecha un machete y en la izquierda una caña y un grillete con la cadena rota. La representación de Yanga es el símbolo y orgullo de los pobladores, si algún fuereño llega al pueblo es visita obligada.

Mientras que el jardín central y su quiosco son más concurridos por los pobladores, ya que a su alrededor hay comercios que los atraen. En tiempos de calor es tan solicitado que no quedan bancas vacías, todos quieren tomar el fresco en él. Es en este espacio, alrededor del quiosco con techo de teja roja, en el que se desarrollan las actividades centrales de la vida del pueblo: cívicos, religiosos y populares, todos ellos empiezan, pasan o terminan en él.

## V. CARNAVAL AFROMESTIZO EN YANGA

### 5.1. ¿Por qué un carnaval en agosto?: Antecedentes del Carnaval afromestizo

La historia reciente de Yanga se ve enriquecida por las actividades de la celebración anual del Carnaval, son cerca de 10 días en los que la tranquila vida cotidiana se transforma y permite la entrada de la bulla, la alegría y la convivencia y el reconocimiento explícito de la existencia de herencia africana, es decir, de la diversidad social y cultural del poblado.

Es sabido que las fiestas de carnaval en nuestro país se llevan a cabo en los días anteriores a la semana santa, en una especie de tiempos de fiesta y exaltación de *lo carnal*, que anteceden a los días santos católicos que recuerdan la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. En lugares como la Sierra de Puebla, los Altos de Chiapas y los Valles Centrales de Oaxaca, tiene mayor peso el carácter ritual de las celebraciones. Ya sea en relación a la muerte –vista a través de la danza de los huehues en la fiesta totonaca-, representaciones de batallas –Zaachila, Oaxaca por ejemplo-; y las expresiones de carácter religioso –como en Capulhuac (Estado de México) y Acatlán (Puebla)-.

Sin embargo, en Yanga dicha celebración se lleva a cabo en agosto, lejos de las fiestas generales de carnaval. El pueblo se llena de vida, por la música, los bailes y los visitantes comenzando el mes de agosto, y durando en estado de euforia por 10 días. El 10 de agosto se celebra al Santo Patrono del pueblo: San Lorenzo Mártir, por lo que coinciden las festividades religiosas y paganas.

¿Pero por qué este desfase en las celebraciones? Pues bien, la historia comienza en 1977<sup>278</sup>. En julio de ese año, se reunieron cerca de 150 jóvenes habitantes de Yanga en un domicilio particular con la intención de convivir con los amigos y disfrutar del baile, la charla, la comida y la bebida. El único requisito para entrar a dicha celebración juvenil era ir disfrazado, llegaron gitanos, bebés, espantapájaros, policías, hippies, piratas, rancheros, indios, cigarreras y muchos más; que llenos de algarabía rebasaron las expectativas de los organizadores.

---

<sup>278</sup> Agradezco la valiosa información que Jorge Martínez y su esposa María de Jesús Morales me proporcionaron para integrar la historia del Carnaval.

Las actividades recreativas entonces se reducían a un club juvenil de la iglesia y al Club de Leones (club social para varones adultos), por lo que la vida social para las jóvenes generaciones era casi nula.

Por la vistosidad de los atuendos y originalidad de muchos personajes, se pensó en que sería interesante que más personas los vieran. Ya se acercaba el 10 de agosto, e iba a haber confirmaciones y comuniones en la iglesia (de niños de todo Yanga); por lo que habría gran concurrencia en el centro del pueblo. Se decidió desfilarse por las principales calles de la cabecera municipal, completando el cuadro con la elección de una reina que encabezaría el desfile. Dos semanas antes de la fecha señalada para salir a las calles, se eligió a la reina: María de Jesús Morales y al Rey Feo: Rubén Gordillo, además, se organizó un baile y se acondicionaron los carros. En la planeación participaron muchachos y muchachas que se sumaron libremente.

La primera coronación se financió con recursos particulares (se pagó el conjunto, el salón, refrescos, papas y pambazos). Nunca se había tenido un acontecimiento con esas características en el pueblo, por eso es que causó extrañeza que hubiera una fiesta sin motivo aparente y mucho menos con comida y música gratuita; al principio nadie quería entrar al salón de eventos, tuvieron que salir los organizadores a invitar a la gente.

Este primer acontecimiento público le dio vida al pueblo y se vio confirmado en el desfile, en el que no sólo participaron los asistentes a la fiesta de disfraces montados en carros (camiones cañeros y camionetas), sino que la gente salió a las calles a verlos desfilarse. Convirtiendo la idea de unos muchachos en una fiesta popular.

A partir de esta primera experiencia exitosa y siendo animados por los buenos comentarios de la gente del pueblo, se decidió trabajar para que fuera un evento anual. Sin embargo, no pudiendo costear todos los gastos que implicaba: pago del vestido de la reina, compra de los adornos para los carros del desfile y todo lo requerido para las fiestas de coronación; se organizaron fiestas y juegos para obtener dinero.

Como parte de esta recién instituida fiesta local se organizaron fiestas temáticas, juegos, rifas, noches de discoteque, el baile de coronación y el desfile; todas estas actividades tenían muchos asistentes y le daban alegría al empolvado espacio de convivencia en el pueblo.

Las coronaciones eran uno de los eventos estelares, por eso se buscaban innovaciones cada año, desde la escenografía, el tapete rojo (prestado por la iglesia) y la música de fondo, hasta el cañón seguidor de luz para la entrada de la reina y sus princesas y los conjuntos musicales reconocidos en la región.

Todas las actividades eran exitosas, la gente acudía a las fiestas y apoyaba con aportaciones en especie –como galletas y golosinas- así que se tenía económicamente asegurada la realización del desfile. Sin embargo, la forma en que se manejaba el dinero al interior de la organización de jóvenes trajo problemas. Gran parte del dinero recaudado a lo largo del año era dado a guardar a la reina del Carnaval, ya que ella tenía que comprar su vestido y hacer gastos importantes. Sin embargo, en 1980 el dinero dado en custodia desapareció y no pudiendo comprobar su final, se decidió suspender las actividades, alargándose la interrupción por cinco años.

En ese periodo, la gente comentaba a los jóvenes organizadores que extrañaban las fiestas y pedían el reinicio de ellas. Así que algunos de los principales promotores y organizadores de las actividades decidieron retomar las festividades en 1985.

Pero a diferencia de la primera etapa, esta vez se buscó tener cierta estructura interna que asegurara la división de tareas y responsabilidades, bajo la vigilancia de todos los integrantes. Este grupo de jóvenes que organizaban las fiestas y los desfiles se llamó Club Yang-Bara, haciendo referencia a la localidad de Yanga. El Yang-Bara tenía presidente, secretario y tesorero, realizaban reuniones para definir proyectos y estrategias; se centraron en la planeación para la obtención y gasto de los recursos económicos. Además, se acondicionó un lugar en el que se reunían, había libros, mesas de ping-pong y juegos de mesa que se prestaban a los miembros del club. Se pensó en tener un lugar para que los jóvenes yanguenses pasaran el rato.

Por medio de una invitación general a todas las congregaciones para participar en el desfile, se buscó la integración de la población total, no sólo la gente de la cabecera municipal. Por ello, dentro de los gastos principales se encontraban los fondos para comprar los adornos de los camiones de cada comunidad participante; el Club ayudaba a las congregaciones

financiando parte de los gastos de los carros, para que la gente que quisiera participar no tuviera como impedimento el desembolso de recursos económicos.

Durante este ciclo de organización “civil” se llevaron a cabo actividades como la *Fiesta de la Mezclilla*, *Fiesta del Tenis*, *Fiesta del Sombrero*; haciendo alusión al atuendo con el que debían ir los asistentes. También se organizaron fiestas de bienvenida para los migrantes que en diciembre volvían a casa; además de posadas y noches mexicanas. Se aprovechaba cualquier fecha posible de celebrar para organizar fiestas pensando en darle actividades recreativas al pueblo y para recaudar fondos para el desfile de agosto.

El desfile iniciaba en el parque del *Negro Yanga*, recorría la Avenida 2 (de sur a norte de la localidad) hasta llegar al campo deportivo a las afueras, daban vuelta y bajaban por la Avenida 3 hasta llegar al jardín central. En todo el recorrido, se podía ver a personas que admiraban los novedosos diseños de los carros y de los atuendos de los que iban en ellos.

El año de 1985 fue el último en que el Yang-Bara organizó la fiesta, a partir de entonces, el Ayuntamiento se encargó de su realización. Hay varios aspectos que influyeron en este cambio de organizadores, entre las que desatacan tres:

- Los intereses económicos de la fiesta, pues la asistencia a las actividades era cuantiosa, por lo que sí representaba ganancias.
- Los principales muchachos organizadores del Yang-Bara iban a comenzar los estudios universitarios, teniendo que dejar el poblado, por lo que no tendrían mucho tiempo para dedicarle a la organización del Carnaval.
- Otra parte de los integrantes del Club Yang-Bara migraron hacia EUA.

Fue en el trienio de Eduardo Gordillo (1985-1988) cuando el Ayuntamiento retoma la organización y comienza a complementar las tradicionales actividades del Carnaval con eventos culturales. En esta línea, se invitaron a grupos y organizaciones artísticas de otras partes del estado, desde ballets folclóricos, bandas musicales, hasta orquestas y comediantes. Y poco a poco la figura de Yanga, el negro cimarrón, fue erigiéndose como punto de partida que los organizadores retomaron para la organización de la fiesta del *Primer Pueblo Libre de América*. De un espacio que nació para la convivencia y *para estar alegres*, el Carnaval se

tomó como una fiesta oficial, en la que se comenzó a rendir homenaje al personaje que le dio nombre al municipio.

Se mantuvo la dinámica de organizar bailes para financiar las fiestas, pero en esta segunda etapa se integró la modalidad de formar Comités por cada congregación participante para que recaudara los fondos obtenidos de las actividades de las candidatas para reina. La cantidad proveniente de esas actividades se destinarían a los arreglos necesarios en cada comunidad.

También las características del desfile cambiaron, el Ayuntamiento promovió el concurso de comparsas, en la que la mejor sería premiada. Fue entonces que se vio desbordada la imaginación para montar coreografías, escoger música y vestuario. De esta época se recuerda con mucha emoción los encuentros entre las comparsas de Mata Clara (municipio de Cuitláhuac) y las del Mirador y de San José de En medio (Yanga), generalmente bailaban salsa, y con sus atuendos multicolores y vistosas coreografías mantuvieron la atención de propios y extraños por más de 10 años.

La comparsa de Mata Clara fue invitada desde 1986 por la Presidencia Municipal de Yanga para participar en el desfile, siendo una comunidad constituida principalmente por población afromexicana, descendientes de los negros que llegaron a trabajar en las haciendas de la región durante el virreinato y que después fundaron su pequeña localidad, fueron vistos como un elemento vistoso y de directa relación con la herencia africana que se comenzó a publicitar. En Mata Clara hay muchos morenos, y por su cercanía con Yanga (no más de 15 minutos de la cabecera municipal) se le invitaba a participar, siendo el interés central tener comparsas con negros *reales* y no *pintados*. Es entonces que vemos cómo el Carnaval comenzó a ser un espacio en el que lo diverso, lo diferente mostrado en el color de la piel, era buscado, por lo menos, para el día del desfile.

El fin de estos recordados enfrentamientos artísticos entre Mata Clara y San José de En medio tuvo diferentes causas, dependiendo de los comentaristas. Los de Mata Clara ya no asistieron porque existieron manifestaciones de racismo hacia su comparsa: les aventaron globos negros llenos de agua; mientras que los de Yanga dejaron de participar por falta de apoyo del Ayuntamiento para solventar los gastos del montaje. Después de 10 años aproximadamente de que el desfile de Carnaval era el evento central por las animadas coreografías presentadas por

las comparsas –al estilo carnaval de Veracruz o de Brasil-, se comenzó a ver sólo carros adornados y con algunas personas en ellos.

De esta manera, a través del proceso histórico que ha constituido al Carnaval, se puede observar cómo su organización ha implicado pugnas frontales y otras no manifiestas claramente, pero existentes. El Carnaval como festividad local se ha constituido en el espacio público central y siendo lo público el campo de construcción de decisiones<sup>279</sup>, se ha convertido en el espacio que expone claramente las relaciones sociales<sup>280</sup> que se viven localmente: a) económicas, como actividades productivas e intercambios comerciales; b) políticas, expresadas en alianzas, negociaciones y redes de poder; c) culturales, la existencia de símbolos sobre lo afro o de los propios procesos de elaboración de pertenencia local por parte de los habitantes y, d) las contradictorias relaciones que van de las prácticas de discriminación encubierta que los propios yanguenses guardan con respecto a los afroamericanos y el ensalzamiento que las autoridades hacen en el Carnaval del origen afro del pueblo, en un especie de reconocimiento de la diversidad. Elementos que trabajaré en los siguientes apartados del capítulo.

## **5.2. Días de fiesta: crónica del Carnaval en Yanga**

Mi inquietud primordial desde el planteamiento de este trabajo de grado se refería a cómo se entiende y cómo se vive la herencia africana en México, para lo cual los días de Carnaval en Yanga son la delimitación espacio-temporal elegida para abordar tanto las prácticas como las representaciones sociales que sobre lo afro existen. Los siguientes párrafos son el resultado de la estancia en el poblado de Yanga durante las fiestas de Carnaval del 2007 y 2008; así como de visitas en periodos intermedios.

A través de mis estancias, de mis charlas con los lugareños y de mis entrevistas con los informantes clave es que pude acercarme al objeto de mi interés; logré estar en el escenario que por mucho tiempo me dibujé en la mente, pero que esta vez se construía con actores reales y que en muchos de los casos se salieron del libreto que yo había bosquejado. Así, el

---

<sup>279</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político: texto de 1932 y tres corolarios*, Alianza, Madrid, 1999.

<sup>280</sup> Utilizando el concepto de relación social de Weber: “conducta plural – de varios- que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente *referida*, orientándose por esa reciprocidad”. Weber, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Alianza. Madrid, 2006, p. 21.



Carnaval del *Primer Pueblo Libre de América* pasó de ser un tema en papel a ser un espacio en el cual existen actores, relaciones sociales, prácticas, conflictos, elementos simbólicos y representaciones sociales; siendo este apartado la presentación del escenario que a mi regreso del trabajo de campo construí. Pude plantear al Carnaval como un campo en el que se desarrollan relaciones sociales, con dinámicas propias (espacios, tiempos, reglas de participación), capitales en disputa (adeptos electorales, prestigio, espacios de publicidad), actores con diferentes posiciones (desde los organizadores hasta los turistas y participantes), además de prácticas y consumos específicos (en torno a los espectáculos programados, las actividades económicas, entre otros).

Siguiendo a Bourdieu entiendo al municipio de Yanga como un espacio social dividido en campos, con reglas de juego específicas y con un respectivo capital – material y/o simbólico– y la lucha por su apropiación, en el que se ubican los actores, los grupos y las instituciones. Por ejemplo, el campo de la educación, de la religión, de los partidos políticos, el del Carnaval, el económico, el burocrático y el artístico. Dentro de dichos campos existen relaciones de conflicto y competencia históricas, jerarquía entre ellos y en su interior.

El Carnaval como campo social se construye durante todo el año, ya que los actores buscan mantener o mejorar sus posiciones en él (al mismo tiempo que buscan o refuerzan una buena posición dentro de otros campos), haciendo uso de los recursos adquiridos con anterioridad y reforzados gracias a sus relaciones sociales, a través de acciones que se visualizan como probables éxitos: alianzas políticas con los actores que pesan más dentro de las dinámicas locales, apoyo a organizaciones que darán renombre a las fiestas y realización de actividades culturales que por un lado reforzarán las actividades de Carnaval y por otro les permitirán ser actores reconocidos públicamente.

El Carnaval de Yanga es un escenario en el cual se posicionan según su capital social<sup>281</sup> distintos actores que piensan, actúan y se movilizan tales como: los gobiernos locales y estatales, las instituciones gubernamentales (como el DIF), los comerciantes, los grupos juveniles, los migrantes y los familiares de migrantes y la iglesia católica por mencionar algunos.

---

<sup>281</sup> El capital social es un conjunto de recursos reunidos a través de las relaciones e influencias que los actores pueden poseer por ser parte de un grupo o de una red de relaciones, traducido como capital económico y cultural: bienes materiales, títulos académicos, conocimientos especializados o prestigio.

Durante las fiestas del mes de agosto son más visibles las relaciones sociales del *Primer Pueblo Libre de América*, pues el verano trae consigo además de las vacaciones y lluvias torrenciales, a las celebraciones de San Lorenzo Mártir y el Carnaval afroestizo. Desde los preparativos para los festejos se puede observar cómo las personas se han apropiado de una o de ambas fiestas: carteles en los comercios, propaganda, los nombres de las candidatas a reina en diferentes paredes, conversaciones que se refieren al programa artístico y a las expectativas que la gente tiene sobre las actividades planeadas.

Aunque el ciclo de organización dura todo un año, en las semanas previas, todo se intensifica y en cada uno de los espacios de la localidad hay señales de que la fiesta está por llegar: en la iglesia los arreglos florales, las misas especiales y los rosarios en honor a San Lorenzo; en el Ayuntamiento la planeación de las actividades artísticas, el manteado, el entarimado y cada detalle en torno a la inauguración, la coronación, los bailes y el desfile; mientras que en los hogares los horarios y las actividades habituales se modifican en torno a las festividades.

Fue el caso de la preparación de una singular comparsa de hombres que cada tarde, dejando sus habituales obligaciones como jefes de familia, por lo menos dos meses antes de que comenzara el Carnaval se apropiaban de la calle (afuera de la casa de uno de ellos, de la *Borrega*) para ensayar las dos coreografías que bailarían en el desfile de Carnaval. Todos son viejos conocidos y habitantes de la localidad (algunos parte de la *realeza* de la fiesta en años pasados y ahora padres de familia), excepto dos jóvenes, uno de ellos de la localidad de El Mirador y el otro de Mata Clara, que fueron invitados por ser reconocidos como dos *morenos* que saben bailar. En cada sesión, además de repasar las dos melodías que serían bailadas durante el trayecto del desfile, también dejaban ver la alegría que caracteriza a los jarochos y el compromiso que tenían para con ellos y para con la fiesta de Carnaval.

Haciendo un paréntesis y siguiendo los planteamientos de Weber, aclaro que los actores que participan en el Carnaval, están siendo entendidos como actores que tienen la capacidad de actuar, de crear, de realizar acciones sociales, acciones portadoras de sentido, orientadas por las acciones de otros (presentes, pasadas o futuras)<sup>282</sup>. Los miembros de la comparsa, como todos los participantes del Carnaval, son actores que se conducen con determinados

---

<sup>282</sup> Weber, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, op. cit.

motivos<sup>283</sup>, no sólo en términos de costo-beneficio, sino también en cuanto a la búsqueda de pertenencia social e identidad manifestada en su participación en el desfile.

Esta estampa peculiar de hombres bailando al ritmo de salsa en una angosta calle, casi en la oscuridad, sólo la podemos encontrar en Yanga; pues la magia del Carnaval invade a todos los espacios del poblado. Cada habitante tiene un lugar implícitamente asignado dentro de la fiesta: a veces artista o bailarín, a veces organizador y espectador otras tantas, el abanico de posibilidades es amplio y por lo menos para el Carnaval es importante mostrar una cara heterogénea de la sociedad local en la cual todos tienen cabida.

En el Carnaval, como campo de relación de fuerzas, la participación se rige por mecanismos interpersonales e intereses de diversa índole desde económicos y religiosos hasta de prestigio. Desde esta arista del fenómeno podemos distinguir varios factores que influyen en la decisión personal de participar en el Carnaval y la forma de hacerlo: a) posibilidad de contar con el tiempo y el dinero; b) sentido de pertenencia colectiva para incluirse; c) intereses estratégicos (búsqueda de capital político, económico o simbólico); d) cultura política de participación, y e) compromisos con otros actores o con grupos.

Debido a esto, existen diferentes grados y formas de participación, sin embargo, por lo menos en la cabecera municipal todos los habitantes son parte de la realización de las fiestas. Es un tiempo en el que la coexistencia se intensifica y se traduce en convivencia con *los otros* que comparten el espacio, pareciera que las diferencias sociales, culturales y económicas son dejadas de lado. Alejándose un poco de las habituales actividades, durante el Carnaval los yanguenses salen de su espacio privado para ser partícipes de una fiesta local que sigue vive gracias a su animada participación y al espíritu de convivencia acrecentado en dichos días.

El Carnaval nació de la idea de unos jóvenes que vieron y vivieron la falta de espacios de esparcimiento para la población. A su manera, salieron del ámbito privado para trastocar lo público, buscando modificar las relaciones espaciales y sociales que existían en el municipio hasta 1976. Gracias a su intervención es que se creó un espacio de encuentro entre vecinos y entre comunidades que generalmente no interactuaban sino era en el espacio de las diligencias religiosas.

---

<sup>283</sup> “Llamamos “motivo” a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el “fundamento” con sentido de una conducta”.<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 10

Anteriormente, las fiestas de San Lorenzo, el Santo Patrono, eran centrales en la vida local, eran fiestas encuadradas en un ambiente de solemnidad, marcado por el repicar de las campanas, dirigidas por “Lorenza” (la campana mayor), llamando a misa y que implícitamente piden serenidad para comenzar el rito católico. En la actualidad el festejo de San Lorenzo se inicia con nueve días de anticipación y consiste en un novenario, procesiones y misas. Aunque con la llegada a inicios del 2007 del nuevo párroco, existieron nuevas formas de celebrarlo; por ejemplo, cada día hubo misa en un barrio diferente de la cabecera municipal. Se comenzaba con una procesión en la que conducían al Santo desde la casa en la que se le había rezado, de allí se llevaba a la iglesia para oír misa; y finalmente se trasladaba a la casa en la que lo velarían esa noche. Los encargados de llevarlo a la casa en la que pernocharía eran miembros de las congregaciones, que acudían a la celebración con el mismo fervor que los vecinos de la cabecera municipal.

En la procesión se podía observar a personas de todas las edades, sonrientes, orgullosas de llevar a su *santito* en hombros, con cohetes, con música y con cánticos a todo pulmón. En las calles también había curiosos que detenían su paso o salían de sus casas para ver aquel espectáculo; después de todo, era la primera vez que *San Lorencito* salía de la iglesia. Esa reliquia que maravilla a propios y extraños, por su perfecto acabado y lo fino de sus facciones, fue bajada de su altar y sacada a *pasear*.

Esta nueva modalidad de conmemoración se comenzó a impregnar de un elemento que caracteriza a Yanga: la alegría por vivir la fiesta. Una tarde, dos días antes del día del Santo, parecía que el Carnaval había llegado. Luego de la señal de las campanas y del aire de solemnidad, las principales calles del pueblo se inundaron de estridentes notas musicales, que llenaban todos los espacios, todas las mentes de los que se encontraban cerca.

Fue como un llamado que tocó a todos los que lo escucharon, mucha gente salió a las calles y vio pasar al Santo, pero esta vez como portador de la fiesta, iba al frente de la batucada; parecía el líder del grupo de muchachos (de entre 13 y 22 años) que tocaban melodías sacadas del Carnaval de Veracruz o de una demostración de samba.

El 10 de agosto la misa principal se realizó a las 12 (atendiendo a la necesidad de no interferir en los horarios del desfile de Carnaval que estaba programado para iniciar a las 14 horas).

Pero desde muy temprano el ajetreo comenzó: mañanitas, flores, cohetes, puestos de comida, madres con niños caracterizados de San Lorenzo corriendo para llegar a tiempo, creyentes que buscaban apartar los mejores lugares.

La iglesia se llenó de niños y adultos que iban fervorosamente a ver al Santo, entrar a la iglesia era entrar a otro mundo lleno oraciones y gracias salpicadas de incienso, aromas florales y apretujones. A las 12.15 era imposible llegar hasta el altar principal, los pasillos y puertas estaban hasta su límite, ni un alma más cabía en el recinto.

Después de la misa, salió un desfile de carros adornados y con los niños vestidos de San Lorenzo; recorrieron las principales calles del pueblo, cantando, bailando y haciendo alabanzas. De nuevo, un anuncio más de la trascendencia que ha tenido el Carnaval para la vida de Yanga: el desfile de San Lorenzo tenía carros adornados, personas arriba de ellos gritando y cantando, y gente disfrutando de los recorridos a la orilla de la calle, en sus puertas o desde sus ventanas.

La conmemoración religiosa en honor al Santo Patrono es muy importante para el poblado, sin embargo, es el Carnaval la fiesta principal para los yanguenses, pues no sólo aglutina intereses religiosos, sino que se ha ido erigiendo en un espacio de interacción y de diálogo de lo diverso; diálogo en un espacio común sobre las preocupaciones colectivas. Ya sea porque es la oportunidad de hacer evidente sus desacuerdos antes las autoridades, como en las elecciones locales que hicieron aparecer en todo el Carnaval apoyo por candidatos opositores, o también porque pueden encontrar a sus vecinos y platicar de asuntos que inquietan a la generalidad y que en otros momentos sería difícil hacerlo (desde problemas con los servicios públicos hasta proyectos conjuntos).

Además, al posibilitar la participación de todos los interesados, como realizadores de un acto, miembros de una comparsa, vendedores de comida o como asistentes a los espectáculos y bailes, los habitantes se perciben como parte del Carnaval, como miembros de un espacio de interacción. Quizás sin hacerlo consciente pero, desde la óptica del observador externo, se puede notar que entre ellos se llegan a visualizar como partícipes de la construcción del escenario local no sólo votando, sino como actores de un espacio que les ha permitido incorporarse según sus posibilidades, intereses y necesidades.

El Carnaval inicia el primer sábado del mes de agosto, para terminar el domingo más cercano al día 10 con el desfile. El espacio que se acondiciona para la fiesta es la calle que se encuentra entre el jardín y la presidencia municipal, se pone manteado, escenario y sillas plegables. Allí mismo se improvisa la pista de baile que diariamente recibirá a más de 150 personas (aproximadamente), que sin importar lo incómodo del espacio se disponen a bailar y disfrutar.

En las calles vecinas se instalan los juegos mecánicos, puestos de comida y las cantinas callejeras (patrocinadas por las principales compañías cerveceras del país). Desde la tarde hasta bien entrada la noche invade al poblado el bullicio de los juegos mecánicos, de gente paseando, de la música a todo volumen de las cantinas, de los niños que quieren jugar en el “frontón de canicas”, de vecinos que se encuentran y conversan.

La primera actividad que se lleva a cabo es la quema del calimbo. En la mayoría de los lugares donde hay carnaval, se quema “el mal humor” como ritual previo al iniciar las fiestas. “El mal humor” puede estar representado con algún personaje (político quizás) que no sea muy popular entre las personas. En el caso del Carnaval de Yanga se quema un enorme calimbo de cartón, que representa al hierro con el que marcan a las reses y que fue utilizado para marcar a los negros esclavos.

La quema del calimbo representa al “mal humor”, lo malo y lo feo; recordando el horror y el sufrimiento de los esclavos al ser quemados al rojo vivo. En esta ocasión, el calimbo tuvo el monograma JHS, símbolo común en la Nueva España, que significa Yesus Hominis Salvador, Jesús Salvador de los Hombres, el cual demostraba que el esclavo, al ser vendido a patronos creyentes, ya había sido cristianizado.

Aunque nunca fue la intención de los creadores de la fiesta el celebrar a Yanga como el *Primer Pueblo Libre de América*, pueblo fundado *por y para negros cimarrones*, las autoridades municipales vieron en este hecho histórico un elemento que pudiera dotar de especificidad al municipio, de darle un carta de identidad. Desde que el Ayuntamiento tomó en sus manos la organización de la festividad, se ha buscado tener referentes simbólicos que remitan al Carnaval como la fiesta de lo afro, siendo la quema del calimbo la inauguración que da fuerza a la reivindicación.

Se trata de hacer evidente para los lugareños y los visitantes el recuerdo y repudio que se tiene de las injusticias sufridas por los negros esclavos. Esta idea, simbolizada en la quema del calimbo, se ha propagado por diferentes medios, tanto académicos como de información masiva –internet por ejemplo-. De allí que más de uno llegamos a Yanga buscando a los descendientes de los fieros cimarrones que lucharon por su libertad y que son ejemplo de la resistencia ante la adversidad.

El calimbo es puesto sobre un alto castillo de juegos pirotécnicos, a la hora indicada se enciende desde la base y al final de todo el castillo se quema el “mal humor” y con ello comienza la fiesta. A partir de ese momento y con el simbólico corte del listón rojo, ya se puede gozar de música, de los juegos mecánicos, los antojitos mexicanos, el alcohol y el baile nocturno.

El siguiente acto es la coronación de la reina y del rey de la alegría, después de la presentación de la corte real del Carnaval pasado, se hace entrega del reinado a las nuevas jovencitas que participaron en el certamen. Pensando en el proceso de construcción del Carnaval es importante anotar que después de que el grupo de jóvenes organizadores de 1976 se disolviera, las votaciones y apoyo a los candidatos a reyes se han conservado como las formas de participación popular por excelencia que anteceden a los días de fiesta.

Desde 1985 el gobierno municipal se ha erigido como el promotor central del Carnaval, incluyéndose directamente en la organización vía un comité apoyado en el área de turismo y aportando las facilidades para su realización: económicas, espaciales y de logística. Primero se forma el comité con el personal del Ayuntamiento, nombrando un presidente, secretario y tesorero, encargados de organizar todos los eventos que se deciden en asamblea. Después se publican convocatorias dirigidas a toda la población, incluyendo a las congregaciones, para reina del Carnaval, rey de la alegría, reyes infantiles y reyes de la senectud.

El dinero para financiar la fiesta se obtiene de los eventos de la presentación y elección de la reina y el rey de la alegría, más lo aportado por la cervecería patrocinadora y del cobro de espacios para los puestos que venden cerveza y comida (principalmente). Cuando hace falta, el Ayuntamiento absorbe los gastos restantes. Al final del Carnaval se rinde un informe para dar a conocer los ingresos y egresos, aunque, desde la perspectiva del Ayuntamiento, el Carnaval representa pérdidas económicas porque “se tiene que pagar transporte, alimentos y

lo que cobran los artistas invitados. Además, el día del desfile se les da de comer a todos los invitados: comparsas, batucadas, seguridad y personas que participan en los carros alegóricos, sin mencionar el gasto que se hace en la restauración de los carros alegóricos”<sup>284</sup>.

Sin embargo, dentro de las charlas de los lugareños que de una u otra forma han intervenido en la organización de la fiesta, siendo miembros del Ayuntamiento en trienios pasados, teniendo un familiar dentro del gobierno local o como comerciante, es reconocida la notable ganancia económica que el Ayuntamiento tiene al final de la fiesta; tan sólo con las concesiones vendidas a las cervecerías que no son comparables con los gastos por el pago a los grupos artísticos casi desconocidos. Para muchos de los yanguenses, la insistencia de traer artistas conocidos por programas televisivos -como Liz Vega y Vielca Valenzuela<sup>285</sup>- es parte del *espectáculo visual* que ha montado el gobierno local para posicionar a la fiesta local dentro de las más importantes festividades de la región; priorizando la imagen comercial del Carnaval, y no trabajando por traer actividades artísticas de calidad.

Después de la inauguración las actividades siguientes varían cada año, según las posibilidades de llevar grupos o según las personas que estén a cargo de la organización; así, esta vez el grupo invitado para inaugurar el Carnaval fue Bacan, grupo de danza y percusiones africanas. Con el llamado del djembé (percusión tradicional africana) salieron a escena tres jovencitas que bailaron a los distintos ritmos que las percusiones marcaron. Era un grupo de 6 músicos y tres bailarinas; ellos con trajes de color café y grecas amarillas, coronados con gorros emplumados, ellas con pareos y corsés azules, adornados con caracoles y con miles de trenzas.

Tocaron y bailaron cinco piezas, todas con la misma intensidad como si fuera la primera; demostrando la fuerza y vitalidad que necesita la danza africana. Las chicas además de bailar intervinieron tocando grandes tambores. La energía se transmitió a todos los asistentes, parecía que la euforia de la música y el baile flotaban en el ambiente, contagiando a cada mujer y a cada hombre que permanecían maravillados ante tanta alegría. Nunca falta quien se ponga a aplaudir o, mejor aún, a bailar. El espíritu de fiesta y convivencia llegó a Yanga para quedarse por más de una semana.

---

<sup>284</sup> Datos obtenidos en el trabajo de campo.

<sup>285</sup> Artistas cubanas que han participado en telenovelas y programas de revista mexicanos.



Que la inauguración del Carnaval haya estado en manos de un grupo de danza africana de nuevo trae a la mente el trabajo recurrente que se hace por asociar esta fiesta con el origen africano del poblado. Existen varios elementos que apuntan hacia las autoridades municipales como actores centrales en la construcción del Carnaval y de las representaciones en torno a lo afro que dentro de él se hacen. Ya que el gobierno además de estar mejor posicionado por ser la figura central de la toma de decisiones político-administrativas, está constituido – concretamente para el caso presente- por actores que:

- a) tienen un rico capital económico por pertenecer a las familias con mayores recursos del lugar.
- b) Su capital simbólico es vasto, son conocidos y reconocidos localmente.
- c) Forman parte de redes de relaciones de poder en la región, han emparentado vía matrimonio o compadrazgo con políticos importantes o con comerciantes de peso en la dinámica local.

Por lo que tienen la posibilidad de definir en gran medida la forma en que se desarrollará el Carnaval: actividades, invitados, tiempos y espacios. Sin ir muy lejos, podemos hablar de la designación del nombre del Carnaval, que a lo largo de su historia ha cambiado: Carnaval de la negritud, fiesta de Carnaval, Carnaval afromestizo, Carnaval de Yanga.

Las formas de llamarlo son un indicador de los diversos intereses que se han movido en torno a la festividad. Es decir, la posibilidad de nombrar de tal o cual forma a esta fiesta es un hilo conductor que en su punta nos presenta al Carnaval como el mejor escaparate político, local y regionalmente hablando. El ejemplo más claro lo da la intersección del campo del Carnaval con el campo político, para los aspirantes a la presidencia municipal el desfile es la oportunidad de tener contacto con la gente y hacer visibles a los candidatos, pues en él se llegan a reunir cientos de personas, en su mayoría habitantes del municipio. En tiempos electorales, los partidos políticos aprovechan para vestir a decenas de personas con los colores que los distinguen, pagando además un camión para que se unan al desfile de clausura del Carnaval.

Todas las actividades se ven atravesadas por esa necesidad de los actores –autoridades, políticos, líderes- de inscribirse en los actos que conforman el Carnaval. El primer día de actividades, después de Bacan y ya entrada la noche, en el baile popular se congregaron cientos de personas en la calle convertida en pista de baile. Evento al cual el presidente

municipal y sus principales funcionarios no podían faltar, sentados en el balcón del palacio municipal, observando desde las alturas a la muchedumbre hicieron acto de presencia.

La otra cara de la moneda, de las distintas formas de apropiación de la fiesta la dieron los jóvenes que resultan los más favorecidos con la discoteca callejera. Pues tuvieron la oportunidad de convivir con los amigos, de bailar y de tomar, hasta altas horas de la noche (la fiesta acaba cerca de las 3 de la mañana).

De manera general podemos distinguir tres formas principales en que los lugareños –no miembros del Ayuntamiento- se incluyen en la festividad: actores en algún espectáculo, integrantes del desfile o como espectadores.

Los pocos yanguenses –niños, jóvenes o adultos- que deciden participar con algún acto, se preparan durante todo un año, ideando su intervención, su vestuario, su baile o su canción. Son actos de baile folclórico o de jazz los que regularmente llevan a cabo. Suben al templete representando esfuerzos económicos y de tiempo -individuales y familiares-, pensando en ser parte del gran evento local, teniendo en la cabeza que este momento no se volverá a repetir. El número de personas que participan de tal forma, es reducido si lo comparamos con el total de habitantes del municipio, por lo que es habitual que sólo en los bailes nocturnos y en el desfile de Carnaval muchos vecinos de las congregaciones asistan, cuestión que se ve influida por los horarios y las cargas de trabajo.

En su mayoría son los habitantes de la cabecera municipal los que llenan el jardín central y calles aledañas, no importa que tan tarde sea, en esos días siempre se encuentran personas en las calles charlando, bailando y bebiendo. El alcohol se ha convertido en un elemento recurrente en las recientes emisiones del Carnaval. A diferencia de las primeras realizaciones de esta fiesta, en las cuales todos los eventos corrían por cuenta de los ingresos obtenidos en fiestas, rifas y ventas previas, los espacios en los que se realizaban eran locales cerrados y rentados, y los horarios de las actividades eran restringidos por los propios organizadores; en la actualidad todos los momentos de la fiesta se ven atravesados por los patrocinadores (cerveceras y refresqueras) que ponen sus intereses sobre la mesa a la hora de negociar su participación y financiamiento. A cambio de su soporte económico, deciden qué espacios utilizarán, influyen en los carteles publicitarios, en los tiempos de los eventos y sobre todo en las dinámicas de la fiesta.

Todos los eventos llevan por delante una marca de cerveza y su venta. La plaza se ve tapizada de puestos donde se vende la cerveza patrocinadora, las carpas tienen su logotipo, la fiesta nocturna se prolonga hasta muy tarde, permitiendo las altas ventas de alcohol. Es muy común ver a mujeres, hombres y jóvenes alcoholizados hasta la madrugada. Para muchos de los habitantes el Carnaval en la actualidad es una enorme cantina, porque los permisos para vender alcohol no llevan restricciones para menores de edad ni horarios ni espacios permitidos.

La importancia de las ganancias monetarias ha ido dando otra cara a la fiesta local, maquillada de *negro* para ser un punto de reencuentro *cultural* con la herencia africana, pero a la vez como un espacio publicitado regionalmente como una fiesta de convivencia, estando el alcohol presente y mediando las interacciones festivas. Para dar realce a la festividad más importante del municipio se ha optado por incluir a los patrocinadores como actores activos de la organización.

Sin embargo, además de la superabundancia de cerveza, no hay que olvidar que cada noche es un sin fin de momentos de exaltada alegría, de reencuentros con los viejos amigos, de añoranzas por los carnavales pasados, de brindis sin final, risas y bailes hasta al amanecer. En esas remembranzas no faltan los nostálgicos recuerdos por carnavales en los que amigos y conocidos que ahora viven en EUA compartían la fiesta. También es el tiempo mágico en que es posible ver regresar a casa a los que han migrado hacia EUA, migrantes que estando lejos han creado lazos con su pueblo gracias a los símbolos que de él se llevan: el Carnaval y la historia del *Primer Pueblo Libre de América*. Dichos símbolos funcionan como punto de referencia de lo que es Yanga para ellos y que han llevado hasta los nuevos espacios en los que se desenvuelven, como ejemplo tenemos la realización del desfile de Carnaval en California, festividad que reunió a muchos yangueses avecindados.

Esos mismos símbolos son los elementos que constituyen las representaciones sociales que a nivel general existen sobre el municipio de Yanga, como heredero de la resistencia de los cimarrones, y del Carnaval, como fiesta en honor al líder de los negros que fundaron el poblado. El origen africano y todos los elementos que se le atribuyen como la alegría, la música, la exuberancia, el ritmo y el baile son publicitados para que de manera general el Carnaval afroamericano sea reconocido como el reducto de la africanidad en México, mientras

que los propios habitantes de Yanga no manejan tal significado y su importancia radica en las relaciones de convivencia que promueve y que escriben la historia local.

Los sucesos de Carnaval se registran en la memoria colectiva porque se desenvuelven en espacios conocidos y percibidos como propios, las anécdotas son parte de vivir la fiesta. Una de las historias que año con año pueden ser repetidas y no desgastarse es aquella de la suspensión de la fiesta de 1991 por la balacera en una cantina del centro y que dejó a más de 4 muertos, entre lo que se encontraba el futuro presidente municipal (y reconocido cacique). Se cuenta que “en el año de 1991 después de haber inaugurado el edificio de la Biblioteca Pública se dirigieron hacia un bar llamado “La Cueva” (Sixto, Rafael, César, Ángel y Delfino), situado a unos 50 metros de la Presidencia Municipal, para festejar tal logro, después de unas tres horas de haber entrado, se escucharon varias ráfagas de metralletas, que cortaron el ambiente de alegría que existía en los pobladores ya que ese día daban inicio las fiestas del Carnaval con la quema del mal humor, quedando en su lugar un ambiente de tristeza en muchas familias y el luto general del pueblo”<sup>286</sup>.

Pero ese luto es una anécdota más que construye la historia del Carnaval. En el presente, los días de fiesta corren alegremente, algunas noches se abrió el programa con bailables folklóricos, con música o con algún comediante; todo dependía de la ocasión, pues había días en que el evento estaba especialmente pensado para un sector de la población: niños, adultos mayores o jóvenes.

Grupos, cantantes y actores contratados por el Ayuntamiento, llegan desde las ciudades vecinas de Xalapa, Córdoba, Orizaba y Veracruz. Grupos de “pasito duranguense”, hip-hop, folclor, danza africana, cómicos, imitadores y payasos. Tratando de cumplir la misión de dar noches de distracción a los pobladores y visitantes que se reúnen en la explanada del palacio municipal. Por su cabeza no pasa la imagen de Yanga libertador y fundador del *Primer Pueblo Libre de América*, ni su valentía ni la herencia africana que simboliza es trascendente para ellos. Ellos viven de sus actuaciones, por lo que sólo pueden ver al Carnaval de Yanga como otro escenario más, tratando de ser los mejores pensando en futuras contrataciones.

---

<sup>286</sup> Entrevista con Andrés Maceda, julio 2007.

Pensar al Carnaval como una fiesta local es parte de la complejidad que guarda Yanga, pues aunque se ha tratado de resaltar la historia, la figura mítica de Yanga líder cimarrón y la herencia africana que corre por las venas del pueblo, las fiestas transcurren entre paseos por la feria, ver a los artistas invitados y el baile de la noche. Si bien se ha intentado incorporar actividades culturales que rescaten el peso histórico de la localidad, en el programa no se han visto reflejadas. Quizás en esta situación también pesa la *demanda* que los consumidores hacen de los *productos culturales* relacionados con lo afro.

Existen consumidores que demandan la sobrevivencia del pasado africano del municipio. Personas del mundo académico (que tienen como objeto de estudio la herencia africana en México) ya sean estudiantes o investigadores, llegan a este poblado con la idea de un Yanga en la que lo afro es un presente. Sin embargo, para los pobladores del lugar, al paso del tiempo la historia de Yanga ha cobrado matices míticos, sus detalles se han ido diluyendo entre lo real y lo imaginado, entre lo escrito y lo transmitido oralmente. Quizá la esencia del relato se mantenga, pero su particularidad le confiere un carácter misterioso, en el cual partes de la historia, personajes o lugares comienzan a tornarse míticos.

Los yanguenses viven día a día con el mito del fundador del pueblo, han construido sus propias historias individuales en un espacio que está cargado de significados diversos para investigadores y estudiantes de los afromexicanos. Empero, ese diálogo entre el presente y el pasado no ha llevado a los pobladores a visualizar al reconocimiento de Yanga y *las proezas de los negros cimarrones* como el eje de la fiesta, esa es una historia con la que han aprendido a vivir, sólo como el marco territorial en el que desenvuelven su vida cotidiana. Es Yanga-espacio el que cobra importancia porque es ahí donde realizan sus actividades diarias.

Esto se enfrenta al hecho de que las autoridades municipales han tratado de completar los programas de la fiesta con visitas de grupos y personas provenientes de instituciones académicas o representantes de alguna entidad diplomática. Por ejemplo la visita del embajador de la República de Costa de Marfil, así como grupos de senegaleses y de haitianos.

Para las autoridades locales tanto visitantes académicos como los grupos de extranjeros que vienen buscando a *Yanga el símbolo* son invitados necesarios para darle peso cultural al Carnaval. Dentro de sus actividades ha habido conferencias y charlas sobre el tema de la herencia africana con ponentes como Sagrario Cruz Carretero, Adriana Naveda y el Padre

Glyn (promotor de un movimiento de afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca). Desgraciadamente estos eventos no son publicitados y no tienen gran asistencia, por lo que sólo entre los propios acompañantes de los ponentes y unos cuantos miembros de la vida intelectual de Yanga se conocen los puntos de vista que existen en torno a la herencia africana en México.

Esto nos habla de cómo las representaciones sobre lo afro en Yanga atraen anualmente a personas que buscan encontrar en este pequeño poblado una trinchera que resguarda la herencia africana de México. Es el caso del grupo de afroamericanos estadounidenses que año con año vuelven a Yanga para ser testigos de la fiesta del *Primer Pueblo Libre de América*, ataviados con camisetas que portan la imagen del negro Yanga van y vienen por todo el pueblo con la confianza de ser ya viejos conocidos. Aunque vienen específicamente para el Carnaval y se hospedan en Yanga, uno de los acostumbrados sitios que visitan es el poblado de Mata Clara –municipio de Cuitláhuac- en el cual han encontrado buen recibimiento por parte de la comunidad afromexicana del vecino municipio.

Aunque el municipio de Yanga es heredero de la historia y símbolo de lo afro en México, el que sólo un pequeño grupo de población tenga caracteres africanos (en su mayoría avecindados de la localidad de El Mirador), ha influido en que la mayoría de visitantes que llegan a Yanga buscando a los descendientes de los negros cimarrones, al no encontrar el escenario esperado, sean conducidos a Mata Clara donde “sí hay morenos”. Donde los morenos andan por las calles, saludan al visitante y si se les cuestiona, reconocen ser descendientes de aquellos negros trabajadores de las haciendas azucareras de la región. En cambio, la pequeña comunidad de Yanga con características africanas sólo es más visible durante el Carnaval y en calidad de espectadores. Ya sea por cuestiones de su dinámicas laborales y de vida cotidiana, es muy difícil verlos caminar por la calles de su comunidad o por el centro del municipio, por lo que sólo se les encuentra dentro del paisaje festivo bailando durante las noches de disco, paseando en torno al quiosco o siendo la comparsa más esperada por los conocedores.<sup>287</sup>

Yanga como el *Primer Pueblo Libre de América*, fundado por esclavos fugitivos, nos lleva a pensar al Carnaval como el espacio y el tiempo en que las comunidades afrodescendientes se

---

<sup>287</sup> Después de varios años de no participar en el carnaval como comparsa, en el año 2008 fueron el grupo ganador que ataviados con trajes azules hicieron recordar a las viejas formas de festejar el Carnaval.

tornaran los actores por excelencia. Sin embargo, la pequeña comunidad de yanguenses con características africanas (y por tanto designados afrodescendientes localmente), no han sido convocados a intervenir proponiendo o ejecutando acciones y ellos no han formado ningún tipo de grupo o representación que salvaguarde sus intereses o que ponga sobre la mesa de la organización sus planteamientos. Son asistentes y espectadores la mayoría de las veces, a excepción de sus intervenciones en los concursos de comparsas, en los cuales han destacado. La organización del Carnaval llevada a cabo por el Ayuntamiento parece encerrar una contradicción a simple vista, pero que en la práctica poco a poco parece entenderse: la necesidad de construir una imagen del municipio que sirva de integrador social y a la vez como acción política a favor del grupo en el poder, dejando de lado la existencia real de afroamericanos que nos son convocados a sumarse al Carnaval afroamericano.

Situación que recordara el proceso de conformación de la nación, en el cual se pensó la integración a partir de referentes simbólicos, dejando a los diversos actores de carne y hueso fuera de la construcción. Así en Yanga, se retoma el origen del pueblo y la presencia afro como elemento de identificación popular, pero dejando de lado a los afroamericanos que existen actualmente en su territorio.

Ni la organización ni la realización del Carnaval no forman parte de la reivindicación de la presencia africana, más bien llevan en sí mismas una clara pugna política en la cual hay una meta, se identifican los adversarios, su posición en el campo político y su postura para competir por los recursos: “tiene que ver con espacios claramente definidos para la toma de decisiones y los canales de acceso a esos espacios de poder (...) es una cohesión organizacional, similar a una estructura empresarial, que crea los mecanismos para la agilidad del movimiento en la movilización, el posicionamiento estratégico y la unidad de negociación.”<sup>288</sup>

En ese enfrentamiento frontal o implícito, los afroamericanos como grupo minoritario, empleados en trabajos que absorben la mayor parte de su tiempo, con menos posibilidades económicas para participar, con menor grado de pertenencia hacia la localidad por las

---

<sup>288</sup> Greene, Greene, Kenneth, “Complejidad, cohesión y longevidad en un movimiento popular urbano: Asamblea de Barrios de la Ciudad de México” en Zermeño, Sergio (coordinador), *Movimientos sociales e identidades colectivas. México en la década de los noventa*, La Jornada Ediciones- CIICH/ UNAM, México, 1997, p. 192-193.

distintas manifestaciones de racismo de las que son objeto y con menor capital social, tienen una participación menor.

Los actores, que interactúan en el Carnaval y en el municipio mismo, no son iguales –cada uno tiene diferentes sumas de capital- pero comparten el conocimiento y la aceptación de las reglas del Carnaval, por lo que la comunidad afromexicana de El Mirador a partir de procesos de incorporación de las instituciones y de su propia experiencia en el mundo social, pueden percibir a individuos y relaciones en torno al Carnaval como elementos *naturales*; es decir, la forma en que se organiza y se lleva a cabo la festividad son parte de una realidad que forma su propia cotidianidad, dentro de la cual, desde sus ojos, su restringida participación no implica conflicto.

En la vida cotidiana<sup>289</sup> los afromexicanos de Yanga no perciben como problemático el no ser partícipes de la organización del llamado *Carnaval afromestizo*, ya que desde sus inicios se planteó, y así se ha conocido internamente desde 1976, como un espacio de convivencia. Cuando el Ayuntamiento retoma la planeación se fueron estableciendo reglas para la participación, no sólo en aspectos como la elección de la reina o las cuestiones del desfile; sino en las dinámicas organizativas y simbólicas, dando paso a la construcción de una fiesta *reivindicativa* de la herencia africana en México. Fue entonces que se encontraron esas dos caras de la misma moneda: por un lado el Carnaval que oficialmente reivindica a lo afro y por el otro a los propios afromexicanos de la localidad que han permanecido como espectadores, más bien mezclándose con los *no afromexicanos* para disfrutar simplemente de una fiesta local.

Al grito de ¡Jarochos! ¡Jarochos! ¡Jarochos! los asistentes, afromexicanos y no afromexicanos, se integran y parecen formar una sola voz. La plaza se llena de mujeres y hombres de todas las edades, no sólo yanguenses, sino también personas provenientes de diferentes puntos del estado: Córdoba, Xalapa, el Puerto de Veracruz, municipios vecinos como Cuitláhuac, Omealca, Atoyac. Sin olvidar unos que otros perdidos que han llegado desde Puebla o la Ciudad de México.

---

<sup>289</sup> Entendida como Berger y Luckmann presentada como una realidad coherente: “La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí”, *op. cit.*, p. 37.



La mayoría de los visitantes que llegan desde otros estados de la República, parecieran estar buscando los vestigios de los cimarrones, esperan ver en el Carnaval a personas con fenotipo negro, algo vivo de la historia de Yanga. Con ese fin, llegó a Yanga el grupo de estudiantes de Ohio, EUA, para presentar una oda a Yanga. Esta era su tercera visita, pero esta vez no sólo fueron espectadores, sino que se subieron a cantar al escenario una pieza compuesta por algunos de ellos. Todos vestidos de negro, con una playera en la que se podía leer YANGA, entonaron una canción sin acompañamiento musical, simplemente con las palmas. Tal gesto de hermandad, como lo llamaría su líder, no fue del todo comprendido por todos los asistentes de esa noche; más bien hubo un gesto de extrañeza general, lo que quizás no fue percibido por los cantantes improvisados, pues su euforia de presentarse los tenía fuera de sí.

Este es sólo un ejemplo de varios posibles, pues decenas de personas llegan el día del desfile porque han escuchado de la fiesta de Carnaval, del Carnaval de la negritud, del Carnaval de Yanga o –en su nueva modalidad- del *Carnaval Afromestizo*; personas que han leído, les han contado o vieron la propaganda en algún medio. Y quizás aguardan ver a negros o morenos montados en los carros o bailando en las comparsas. Pero esta posibilidad se desvanece al paso del desfile.

Dicha expectativa se fortalece al mirar el cartel publicitario del Carnaval el cual presenta en primer plano a una morena vestida con el *traje típico* de Yanga y en segundo plano la iglesia de San Lorenzo. Esta es otra acción del Ayuntamiento por presentar estampas de folclor que ubiquen en la mente del espectador a Yanga como heredero de la presencia africana en México. El certamen para elegir el traje regional de Yanga fue ganado por una participante que se basó en la vestimenta que públicamente se ha asignado a las morenas cubanas: falda de vuelo, blusa mestiza y *atado* en la cabeza. La modelo de dicho traje fue una morena que cargaba una cesta con fruta. Esta imagen se ha lanzado fuera de la localidad, pero en su interior es casi desconocida.

La imagen que sí perdura en la mente de locales y fuereños es la del desfile. Dicho evento se programa para las 14 horas, a la entrada del pueblo carros alegóricos y personas disfrazadas, maquilladas o caracterizadas esperan la señal para avanzar sobre la avenida 3. Mientras, las Avenidas 1 y 3 comienzan a llenarse de personas que esperan ver pasar al contingente. Hay sillas apostadas a lo largo de las dos avenidas, el jardín rebosa de gente corriendo, música a

todo volumen, gritos, vendedores; por cada calle que cruza dichas avenidas hay personas buscando el mejor lugar.

Entre tanto, los que desfilarán lucen impacientes. Ante los ojos del visitante salta el grupo de cerca de 30 jóvenes que vestidos de azul y blanco portan instrumentos de batucada y se hacen llamar *Batuyanga*. Dicho grupo se conformó hace más de 2 años, con el objetivo de “tener un espacio de distracción sana y para que los niños no tengan que buscar en las drogas o el alcohol un refugio.”<sup>290</sup> No sólo han trabajado para estar en el desfile, sino que durante todo el año ensayan y buscan eventos para poder promocionar su música y en palabras de uno de sus integrantes y fundadores: “hacer algo por su pueblo”<sup>291</sup>. Ya que la falta de actividades culturales para los jóvenes es preocupante y han tenido que buscar espacios y apoyo fuera de los canales de gobierno.

Las acciones de estos jóvenes por inscribirse directamente en el desarrollo de la historia local es un ejemplo de cómo los actores son capaces de actuar en directa relación con sus intereses individuales y/o grupales, partiendo de la forma en que perciben las circunstancias y las opciones de acción que contemplan como viables, las cuales están atravesadas por su *habitus* y por la situación del campo del Carnaval. Al hablar de *habitus* me refiero a las orientaciones que les permiten actuar frente a diferentes escenarios<sup>292</sup>. Ese esfuerzo de ensayar en terrenos baldíos, en casas prestadas, de trabajar y ahorrar para comprar y reparar sus instrumentos, de buscar quién les de clases o una oportunidad de trabajo, les ha merecido el reconocimiento de los habitantes de la localidad. Tan es así que las autoridades los designaron el grupo que abriría el desfile.

La *Batuyanga* también es un ejemplo del provecho que los actores políticos sacan del desfile de clausura como espacio de promoción, los dirigentes políticos tratan de maximizar los beneficios en el mercado electoral, haciéndose propaganda al patrocinar los uniformes de los jóvenes músicos, haciéndolos portar los colores que reconocen al PAN. En tiempos electorales no hay un espacio o momento que no se vea utilizado por los diferentes partidos

---

<sup>290</sup> Datos obtenidos durante el trabajo de campo, entrevista con fundador de la *Batuyanga*: Vicente López.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> Bourdieu plantea al *habitus* como un “sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles (...) principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo eso, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. *Ibid.*, p.92.

políticos. En el desfile se potencializa esta tendencia: canciones arregladas con consignas políticas, playeras, mantas, pendones, patrocinio de batucadas o grupos estudiantiles y hasta carros alegóricos decorados con los colores del partido. Lo cual hace pensar que los políticos ven a los pobladores como votantes, consumidores de sus ofertas políticas y al Carnaval como aparador de su oferta.

Además, en el Carnaval hay otro nivel de gobierno que busca tener cabida: el gobierno estatal. Las autoridades estatales encuentran en este pequeño municipio un lugar para ir sumando territorios de apoyo a sus proyectos (pensando en la presente administración o para futuras incursiones políticas del gobernador o de sus allegados). En últimas fechas se ha visto un importante avance de las fuerzas políticas contrarias al PRI, y aunque el estado de Veracruz ha sido históricamente un punto de apoyo para el partido tricolor, poco a poco han perdido espacios en los gobiernos estatales, municipales y en las diputaciones federales y locales. Ahora podemos ver gobiernos municipales de diferente partido político al del gobierno estatal priísta.

Yanga estuvo gobernado desde 1985 hasta 1998 por el PRI, después comenzó el ascenso del PAN –que actualmente gobierna-; mientras a nivel estatal el PRI ha mantenido su poder. Lo que ha representado nuevas formas de interacción política desde lo local hasta lo estatal y viceversa. Viendo este avance, el PRI sigue buscando las formas de no perder peso en cada municipio del estado, y una festividad como el Carnaval funge como escaparate para los gobiernos local y estatal. De allí que mientras la Batuyanga iba de blanquiazul, la banda de viento del Colegio de Bachilleres iba de rojo y relevó a la batucada en su papel de líder del cortejo festivo.

Volviendo al desfile que, además de las pugnas políticas-electorales, tiene otra cara dada por la reina y sus princesas que portan su mejor sonrisa y entusiasmo para bailar al ritmo de la música que las enormes bocinas del carro de cerveza *sol* traen a cuestras. Esta estampa nos habla de la importancia simbólica de ser parte de la corte real del Carnaval y de la centralidad del papel de los patrocinadores, no es extraño ver que las cervecerías sean los primeros en aportar el equipo necesario para los carros alegóricos.

Después de mucho tiempo de espera bajo el ardiente sol, al fin una patrulla del Ayuntamiento prendió su sirena y avanzó, la comitiva de 5 patrullas y un carro de bomberos abrieron paso a

toda la caravana. Detrás venía la Batuyanga con ritmos tan pegajosos que a su paso dejó a chicos y grandes aplaudiendo y moviendo la cadera.

Enseguida aparecieron la reina y las dos princesas saludando y regalando dulces; quizás sus entallados vestidos no les permitían bailar, pero lo cierto es que más de un caballero se quedó esperando a que las bellezas del Carnaval se movieran con la cadencia de la samba o al ritmo que marcaba el aparato de sonido del carro.

Detrás venía un tractor que remolcaba una plataforma que transportaba las bocinas que a todo volumen permitían escuchar la canción que la comparsa de los salseros bailaba con tanta alegría y destreza. “Guanabacoa coa coa, Guanabacoa coa coa...harto picadillo con carne, harto picadillo con carne...” se podía distinguir de entre los gritos, las porras y la música de otros carros. La comparsa fue caminando y bailando con tanta habilidad que a más de una chica sacaron de la valla para *bailarla*. Decenas de veces repitieron las coreografías a lo largo del recorrido, pero cada una de ellas fue distinta. Cada una tuvo su peculiaridad, ya sea por nuevos gestos, por la intervención de los espectadores, por el cansancio, porque en el Carnaval todo es diferente.

No podía faltar la representación de las escuelas, la banda del Colegio de Bachilleres uniformada de rojo recorrió todo el trayecto sin hacer ningún descanso, interpretaron melodías que para su desgracia casi no se escuchaban, pues los sonidos de otros carros las opacaron.

Y como si fuera una tradición, se vio en un tráiler que portaba una choza de carrizo, a unos músicos tocando percusiones y unos bailarines pintados de negra la piel. Ya en el segundo desfile, en 1978, se recuerda la primera aparición de varios “negros”, hombres y mujeres pintados de cara y cuerpo, representando a los negros cimarrones que fundaron Yanga. Al centro de una improvisada camioneta, adornada con hojas de plátano y caña de azúcar, iba un hombre que portaba pantaloncillos cortos y que en ningún momento dejó la postura y el gesto copiado de la estatua que se levantó en honor al Yanga, fundador del *Primer Pueblo Libre de América*. Desde entonces, en cada desfile o concurso de disfraces era recurrente ver a niños y adultos pintados de la piel.

A falta de gente con tez morena, se tuvo que recurrir a la pintura para lograr tener en el desfile al símbolo del poblado. Jorge Martínez, iniciador de la fiesta de Carnaval, comenta que esta tendencia de ver “negritos” en los desfiles no respondía a un homenaje del líder cimarrón que da nombre al pueblo, sino más bien que eran personajes simpáticos, “se buscó tener negros, aunque no necesariamente el negro Yanga”<sup>293</sup>. El que las fiestas fueran de disfraces y que en el desfile se buscara la vistosidad de los carros, hizo que los participantes buscaran en el universo de personajes posibles, encontrando a los negros como actores fácilmente de interpretar; además de ser muy atractivos, por estar en un poblado fundado por negros.

Esta regularidad de volver al origen del poblado durante el Carnaval, ha sido parte de la construcción de la fiesta local por parte de los pobladores, que ven en Yanga un símbolo que es “capaz de generar un proceso de coincidencia entre los individuos pertenecientes a un grupo que, a través del símbolo, se sienten unificados por su participación en lo simbolizado e impulsados y sostenidos en el proceso de actualización de la vida del grupo.”<sup>294</sup> Es decir, como un símbolo que los identifica como miembros de una comunidad, más que como una exacerbación de la herencia africana del pueblo.

Se ha partido de un hecho real que con el paso del tiempo forma parte de la vida cotidiana y da cohesión a los habitantes del poblado. Aunque no se podría decir que Yanga da sentido y/o voluntad de vivir a los integrantes del pueblo, sí les da un símbolo con el que se identifican y del cual sienten ser parte. Ante esto, Yanga es un símbolo vigente/vivo pues produce actualmente procesos integradores, hace sentir a los lugareños como parte de algo.

Pues bien, el desfile continuó, el carro de la reina de la tercera edad y de la pequeña reina infantil pasó casi desapercibido, de no ser porque muchos de sus conocidos que las esperaban aplaudieron con tanta vehemencia que contagiaron a los que se encontraban cerca. Después y para sorpresa de muchos, apareció en escena una segunda batucada, con menos integrantes que la primera, pero que logró poner a bailar a varios.

De ahí en adelante sólo se vieron carros con propaganda política. En plena campaña electoral por la presidencia municipal, el Carnaval estuvo plagado de carteles, canciones reconocidas y

---

<sup>293</sup> Entrevista con Jorge Martínez fundador de la fiesta de Carnaval. Noviembre de 2007.

<sup>294</sup>García –Pelayo, Manuel, *Mitos y símbolos políticos*. Taurus, Madrid, 1964, p, 140.

arregladas para un candidato sonando de día y noche y pintas en las paredes promocionando una propuesta política.

El desfile era el mejor escaparate que tenían, así que cada uno de los partidos se esmeró en invertir su presupuesto para tener el camión mejor equipado con sonido y con más gente para llamar la atención de los paseantes. Aunque las autoridades municipales y organizadores del Carnaval (reconocidos miembros del PRI), dispusieron que estos carros quedaran hasta el final para no *ensombrecer* los próximos comicios; no pudieron desaparecer la suspicacia de más de uno cuando se vio que la batucada (cabeza del desfile), que iba uniformada de blanco y azul, al pasar por una esquina fue relegada al segundo lugar por la banda del COBAEV que iba de rojo.

Con este relevo *estratégico* que dejó un sabor de boca semi amargo, terminó el desfile. Las calles se comenzaron a vaciar, sólo quedando mucha basura. Los que no fueron a sus casas, se aglomeraron en el jardín, sabiendo que en unas cuantas horas comenzaría el baile de clausura. Sin embargo, muchos de los habitantes de la localidad no asisten a dicho baile, debido a que año con año han visto como la sana diversión se va cambiando por el excesivo consumo de alcohol.

El final del Carnaval lo dieron los juegos artificiales que encendieron el cielo por más de 2 minutos; cerca de la una de la mañana y después de bailar merengue, salsa, reggeaton, cumbia y samba de la batucada local, se empezó a desalojar la plazuela. La fiesta debía de terminar para dar paso de nuevo a la romántica tranquilidad que caracteriza a Yanga los demás 358 días del año, 358 días que han de transcurrir para volver a dejar que la bulla inunde el pueblo.

De esta forma, a través de la crónica de las actividades de la fiesta he presentado las prácticas de los actores como agentes de cambio y constructores de la realidad que caminan entre sus orientaciones personales y las situaciones objetivas que plantea el propio Carnaval como espacio de relaciones (como campo social). En otras palabras, los actores, poniendo en juego su capital social, son partícipes de la construcción de la realidad local a través del Carnaval, gracias a prácticas que mantienen con los otros actores como los enfrentamientos políticos, las dinámicas económicas, la interacción en los días de fiesta.

Aclarando que dichas relaciones sociales de los actores, pueden ser leídas como parte de prácticas con causas y fines, pero no en el sentido de acciones calculadas conscientemente y racionalmente solamente, sino que responden a una forma de actuar dependiendo de las reglas establecidas implícita y explícitamente para el desarrollo del Carnaval, lo que Bourdieu llamaría *economía general de las prácticas*. Economía de las prácticas es una categoría que integra las nociones de capital, interés, inversión y estrategia de la siguiente manera: cada actor posee recursos –capitales- en desiguales magnitudes y por ende con distintos valores, dichos recursos se invierten siguiendo un interés específico (simbólico o material) en un campo que funciona como mercado de bienes materiales y simbólicos.

De esta forma podemos entender cómo los integrantes del gobierno municipal invierten su capital para poder colocarse en un lugar privilegiado dentro del campo político, buscan el reconocimiento social por ser miembros de la organización de la fiesta del pueblo. Hacia el interior, con su participación en las actividades de Carnaval esperan que sus vecinos los reconozcan y favorezcan en futuros proyectos. Mientras que hacia el exterior, el posicionamiento de Yanga como el heredero de la presencia africana en México es fomentado para tener presencia dentro del panorama regional

El Carnaval de Yanga visto como campo, funciona como *mercado* en el cual la lucha se da por: instituir los precios de los productos, cambiar las reglas del juego –cómo se participa-, las denominaciones –llamarlo Carnaval afroestizo o de la negritud-, las posiciones ocupadas – como organizadores o como promotores públicamente reconocidos-, las alianzas con ciertos grupos o individuos; así como establecer los productos ofrecidos: beneficios económicos, prestigio y proyección política.

En cambio, la participación de los lugareños en el Carnaval está mediada por el interés de ser parte de la comunidad, es una especie de inversión en el fortalecimiento del sentido de pertenencia local a partir del origen histórico de Yanga y de su ahora Carnaval afroestizo.

Así pues, el Carnaval como fenómeno colectivo es un espacio en el cual se producen significados, hay comunicación, negociaciones y se toman decisiones<sup>295</sup>, desde su

---

<sup>295</sup> Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, op. cit.

organización, desarrollo y símbolos que sobre lo afro presenta. Cuestiones que profundizaré en el siguiente apartado.

### **5.3. ¿Por qué carnaval afro mestizo?: tensiones en torno al Carnaval**

A partir de lo vivido en el Carnaval y que significó mi encuentro frontal con una compleja situación: una fiesta que se ha construido en las representaciones sociales como el espacio de reivindicación de lo afro en México pero que en la práctica no toma en cuenta a la población afro mexicana de carne y hueso. Los cuestionamientos que surgieron fueron varios: ¿por qué un Carnaval afro mestizo?, ¿por qué Yanga es entendido como el lugar heredero de lo afro en México?, ¿quiénes y cómo han participado en esa construcción?, y ¿qué papel juega el Carnaval en las dinámicas sociales locales? Aunque ya he presentado varias pistas en el apartado anterior, en este subcapítulo me doy a la tarea de presentar las respuestas que construí.

Si vemos al Carnaval como una construcción en los campos político, económico y cultural es más fácil comprender las dinámicas que han llevado a esta celebración hasta el lugar que ahora tiene: la festividad dedicada al *Primer Pueblo Libre de América* fundado por negros cimarrones, en la cual no participa directamente el grupo señalado localmente como población afro mexicana.

Las respuestas a las preguntas arriba presentadas tienen un mismo hilo conductor: la importancia de lo simbólico en los procesos sociales. Para autoridades, líderes, pobladores y académicos interesados en lo afro mexicano, Yanga simboliza algo. La lucha de los negros esclavos por ser libres y fundar un pueblo es retomada de distintas formas y con diferentes fines. Ya sea con el objetivo de darle una carta de identidad al municipio en el escenario regional, como principio generador de identificación hacia el interior del territorio, como parte esencial de las formas de percepción y apropiación del espacio por los propios lugareños o como la constatación en nuestros días de la herencia de los africanos llegados durante el periodo virreinal.

Entender los vínculos de las relaciones y las representaciones sociales que conforman al poblado de Yanga y específicamente a su Carnaval, es preciso ir desmenuzando cada uno de



los factores que construyen este escenario. Iniciaré con el papel que juega el Carnaval dentro del campo de la política en torno a la lucha por el poder local, en el cual la existencia de símbolos en torno a los cuales se organice el municipio, como la herencia africana y la resistencia de los cimarrones y, con una festividad que ensalza dichos símbolos, es parte fundamental.

Como en muchos poblados de México, en Yanga han coexistido dos estructuras de dominación<sup>296</sup>: la estructura de poder institucional (con características corporativistas del sistema político nacional) y la fáctica, es decir, persona o personas, grupo o familia que concentran el poder político y económico, la mayoría de las veces organizados en torno a empresarios, religiosos y líderes de sindicatos y organizaciones.<sup>297</sup>

Debido al gran peso de ese poder fáctico existieron por largo tiempo lealtades de tipo primordial, es decir, la mezcla de solidaridades -familiares y grupales- con compromisos de compadrazgo o religiosos y a su vez con la política, además de la subsistencia de dinámicas de usura local y dependencia personal con gente adinerada; lo que contribuyó a la supervivencia de grupos que influyen fuertemente en el campo socio-cultural. Se fueron entrelazando lo económico con lo político, la misma persona o el mismo grupo de personas concentraban la acumulación de dinero y la dominación política.

Dicha situación a grandes rasgos permanece, lo vemos claramente si analizamos los orígenes familiares de los presidentes municipales, de los principales comerciantes y de los promotores de la reivindicación del Carnaval, la gran mayoría son hermanos, primos o parientes políticos, sin embargo, poco a poco las cadenas de lealtad clientelar antiguas han ido cediendo espacio a nuevos actores. Nuevos grupos políticos cobraron fuerza y nuevas relaciones se articularon, no olvidando que viejas facciones se rearticulaban, pues como lo dijera Ruiz Ballesteros: “Indudablemente, el régimen local tiene su base en un estilo de gobierno concreto, en liderazgos personales que hacen posible el papel que el Ayuntamiento juega en el sistema de poder local, en personas que utilizan el poder-control que la institución ofrece, para

---

<sup>296</sup> Dominación como la planteó Weber: “probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos”, Weber, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1969, p. 170.

<sup>297</sup> Sánchez Albarrán, Armando, “Cultura política y política social: el PRONASOL en la Sierra Norte de Puebla” en Castillo, Jaime y Elsa Patiño (coordinadores), *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, La Jornada Ediciones- CIICH/ UNAM, México, 1997, *op. cit.*, p. 151.

posteriormente alcanzar para ésta –y para sí mismos- una posición preeminente en el contexto local.”<sup>298</sup>

Anteriormente, los principales actores locales que definían el rumbo del pueblo eran: 1) los caciques regionales que a punta de pistola conseguían imponer el orden, estos actores se estructuraron después de la lucha de Revolución hasta por lo menos el sexenio de Dante Delgado como gobernador interino<sup>299</sup> y, 2) algunas familias de abolengo que con su capital social, incluyendo el económico por ser prestamistas locales. El pertenecer a una de dichas familias, emparentar con un cacique o con un comerciante exitoso, eran las tácticas más buscadas para allegarse de un buen lugar en el campo político y social del poblado.

Sin embargo, con la irrupción de nuevos actores, se fue fortaleciendo el escenario electoral como punto primordial de lucha por el poder<sup>300</sup> local, en ese escenario han ido teniendo mayor peso actores como el gobierno local, cúpulas locales y regionales de partidos políticos que buscan sumar simpatizantes (mayoritariamente PRI y PAN) y miembros de las antiguas familias poderosas que han encontrado espacio en los partidos políticos y que buscan el control desde las tribunas institucionales.

En esa apertura de la política hacia nuevos actores, se han tenido que ir implementando nuevas estrategias y construyendo nuevos espacios que permitan fortalecer los nuevos proyectos o los antiguos que se niegan a desaparecer. Es en ese contexto, del campo político del municipio de Yanga, el Carnaval es una de las formas de obtener capital social<sup>301</sup> y capital simbólico. El primero es la suma de capitales y poderes que se puede aumentar a partir de la red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos de un individuo o un grupo; y el segundo relacionado directamente con el honor y el prestigio.

---

<sup>298</sup> Ruiz, Ballesteros, *Construcción simbólica de la ciudad*, Mino y Dávila, Madrid, 2000, p. 135.

<sup>299</sup> El último cacique de esta zona se llamaba Toribio Gargallo Peralta, quien fue asesinado (1992) en una emboscada, nunca se esclareció su muerte, pero es un secreto a voces que el gobierno estatal dio la orden extra oficial de eliminarlo: le tendieron una emboscada en la carretera federal Córdoba-Omealca, detuvieron la camioneta donde viajaba con su gente y los balacearon. Información obtenida durante el trabajo de campo.

<sup>300</sup> Poder: “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda esa resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.” Weber, *Conceptos sociológico, op. cit.*, p. 43.

<sup>301</sup> Bourdieu lo plantearía concretamente como “todo lo que se agrupa bajo el nombre de *nesba*, es decir, la red de aliados y de relaciones que se tiene (y a los que se mantiene) a través del conjunto de compromisos y deudas de honor, derechos y deberes acumulados a lo largo de las generaciones sucesivas y que puede ser movilizadas en las circunstancias extraordinarias”. Bourdieu, *El sentido práctico, op. cit.*, p. 200.

Los diferentes proyectos políticos partidistas coexistentes en Yanga buscan llegar al poder y mantenerse allí el mayor tiempo posible, para lo cual han planteado ciertas acciones o la implementación de políticas públicas que beneficien su imagen individual o de grupo. Es por eso que las acciones, obras e imágenes socialmente difundidas y las políticas –sobre todo las de tipo asistencial- son elementos básicos para conseguir la anuencia de la población para llevar de tal o cual forma las riendas del gobierno y establecer un orden. El apoyo de los pobladores muchas veces puede lograrse a través de diferentes acciones y en este caso es fundamental la realización anual del Carnaval con mejores actividades cada año, para fortalecer una imagen política o mediar en el voto.

Además, el tener un punto de encuentro simbólico, como el hecho histórico de su fundación, que agrupe a los pobladores del municipio es relevante. Así como a nivel nacional se tomó al pasado indígena como elemento que diera cohesión, en Yanga se recurrió a su origen y a los valores asignados socialmente como inherentes a los negros cimarrones: su valentía y resistencia. A partir de esa imagen es que se ha tratado de integrar a todos los pobladores, en otros tiempos no tuvo la vigencia que ahora presenta, a partir de que las autoridades retomaron la historia y permitieron que Yanga como símbolo fuera restaurado “con lo que se pretende atraer para el propio campo toda la carga histórica-significativa poseída por el símbolo en cuestión”.<sup>302</sup>

De ahí que la principal festividad local se organice en torno a la herencia africana, a Yanga, a la *resistencia*, al *Primer Pueblo Libre de América*. Buscando los espacios que permiten la difusión, circulación y consumo de información que apoye a grupos políticos o a un líder, implícita o explícitamente presentada, en su lucha por el poder, los actores políticos han ido construyendo al Carnaval como el espacio primordial.

El Carnaval y sus actividades son exhibidos ante los ojos de los yanguenses como una aportación del gobierno para la comunidad, para lo cual se presenta la fiesta con la apariencia de ser un hecho neutral, siendo en realidad objeto de lucha política. Se crea entonces la necesidad social<sup>303</sup> del Carnaval, presentándolo como el merecido e ineludible homenaje al líder que fundó el pueblo.

---

<sup>302</sup> García- Pelayo, Manuel, *Mitos y símbolos políticos*, op. cit, p. 157.

<sup>303</sup> El manejo que hace Pierre Bourdieu sobre el tema me parece pertinente: Imposición de necesidades “producto de la acción de la pequeña burguesía local, que encuentra ahí una ocasión para imponer sus servicios políticos de

Sin embargo, detrás de los bailes nocturnos, de las estrellas invitadas al desfile, de los certámenes para reina, de los discursos emitidos por el presidente municipal en los actos de inauguración que recuerdan la historia de Yanga y de la imagen publicitada regionalmente sobre lo afro en el pueblo, existe la necesidad real de los actores de mejorar su posición en los diferentes campos, de acumular redes de apoyo –capital social- y prestigio, pensando en futuros proyectos<sup>304</sup>. El Carnaval, como el evento cultural por excelencia en el municipio, así como la instalación y mejora de servicios públicos y entrega de apoyos económicos o en especie, son parte de un conjunto de acciones para fortalecer la estructura de poder institucional y robustecer la presencia y el poder del gobierno municipal. La misma historia del Carnaval, sus orígenes y sus fundadores son partes centrales de esta lucha, diferentes grupos presionan por la paternidad de la fiesta o por el poder de establecer las reglas de participación, catapultando así su presencia política local y regional.

Por otra parte, tomando en cuenta que idealmente las autoridades tienen como objetivo la integración de la población en una comunidad, además de la importancia que el Carnaval tiene para los actores políticos en sus movimientos estratégicos por posicionarse en el espacio social, dicha fiesta también ha funcionado como el punto de identificación colectiva.

Para tal fin, se hace uso de la estructura de poder –personificado por el Ayuntamiento- con dos áreas de influencia: el control de los recursos materiales y la producción simbólica<sup>305</sup> que crea la propuesta de identificación colectiva. “La estrategia es, en muchos casos, crear una imagen exclusiva de la localidad y, a través de su práctica, conformar la comunidad política; sólo así se refuerza el sistema de poder local, que entonces tendría en su base una sociedad articulada.”<sup>306</sup>

Con ese fin se ha creado un discurso con una específica forma de ver la realidad local que se transmite a los pobladores en forma de historia local, leyendas e imágenes, para que ellos a su vez la conozcan y se las apropien. Esa construcción forma parte de un discurso en el que se

---

incitación y encuadramiento y para acumular o mantener un capital de notoriedad y honorabilidad siempre susceptible de poder reconvertirse en poder político” Bourdieu, “¿Cómo se puede ser deportivo?” *op. cit.*, p.187.

<sup>304</sup> Con estos fines, el presidente municipal y sus allegados hacen uso de la utilización de bienes y recursos públicos, tanto económicos como de presencia en el espacio público, con fines particulares, llegando a ver el cargo público como propiedad privada –partidaria, grupal o personal-.

<sup>305</sup> Los símbolos tienen las funciones de integradores sociales y de permitir la edificación del prestigio local (pos de la diversificación económica o del buen posicionamiento en el campo político estatal).

<sup>306</sup> Ruiz Ballesteros, *op. cit.*, p. 9.

han exagerado los elementos folclóricos de la fiesta, por ejemplo la propaganda del Carnaval con una mujer con características africanas que portaba el traje típico de Yanga; existe una recarga de elementos referentes a la herencia afro que se han entendido y socializado como característicos del municipio.

A pesar que los pobladores reconocen que “ya no hay negros” y que Yanga es sólo un personaje histórico, para la dinámica local, el origen africano ha servido como punto de referencia identitario; partiendo de la historia se ha construido una comunidad e identidad que permite agrupar a los actores -con necesidades, antecedentes e intereses diferentes- dentro de un mismo todo.

Hablar de Yanga, mencionar ese mítico nombre, ejemplifica el proceso de conversión de los nombres de personajes históricos en símbolos, pues se les han atribuido un conjunto de cualidades modelos que se buscan perpetuar: “Se trata de un nombre que trasciende a la existencia física de la persona que fue su portadora en razón de que ésta encarnó tan plenamente un conjunto de cualidades que se convirtió en la revelación histórica de ellas.”<sup>307</sup>

El nombre unifica paralelamente a los habitantes del municipio, que se saben herederos, quizás ya no de la sangre de africanos, pero sí del peso histórico de la lucha de Yanga. Vivir en el municipio denominado Yanga trae aparejado un sentimiento de reconocimiento de ser parte de un poblado con una historia peculiar, por lo que se reconocen como diferentes y hasta especiales; existe un elemento único que los identifica. Así, cuando los lugareños hablan del lugar donde viven, detrás de la palabra Yanga, hay una representación social que ellos construyen en torno a una historia, a un hecho histórico por el que se sienten arraigados al vocablo Yanga y, con ello, al símbolo.

Es el caso de los yanguenses que por cuestiones económicas han decidido emigrar hacia los Estados Unidos, formando una gran comunidad en el estado de California. Aun estando tan lejos del pueblo en el que nacieron, siguen sintiéndose parte de una comunidad, se siguen reconociendo como miembros de Yanga. Es muy significativo que los emigrantes realizaron por varios años la celebración del desfile de Carnaval en California, pues expresa la existencia

---

<sup>307</sup> García- Pelayo, *op. cit.*, p. 179.

de lazos con su familia y vecinos, fomentados en gran medida por la pertenencia al *Primer Pueblo Libre de América*.

A partir del conocimiento de situaciones como éstas es que los políticos han entendido que cuanto más cerca de la identidad local están, es mayor su vínculo con la comunidad y su éxito político también, ya que “el principal objetivo político es convertir el *agregado de individuos* que componen la localidad en una *comunidad* articulada en torno a un modelo de identificación colectiva”<sup>308</sup>; lo cual reedita en el posicionamiento y rentabilidad de la imagen del municipio hacia el exterior.

De esta forma, el Carnaval y su organización se han construido a partir de las condiciones históricas y sociales, las cuales orientan la acción, pero bajo el criterio de una representación de algo que debe existir de tal o cual forma para alcanzar las metas de identificación local y de la edificación de la imagen de un municipio con historia de trascendencia nacional, “esas representaciones, en cuanto tales, poseen una poderosa, a menudo dominante significación causal en el desarrollo de la conducta humana concreta. Sobre todo, como representaciones de algo que *debe ser* -y también que no *debe ser*- (...) determinados hombres orientan su acción por la *representación de que aquél debe existir* o existir de tal o cual forma”<sup>309</sup>.

Ese *deber ser* del Carnaval de la *negritud* o *afromestizo*, ha llevado a incluir en él, actividades vinculadas con la herencia africana, como danzas, grupos de morenos, odas a Yanga y conferencias sobre afroamericanos; sin importar que la poca población afroamericana no participe en su organización.

Es una tendencia casi generalizada a mirar en Yanga un cúmulo de atributos socialmente asignados, más allá de la realidad. Por ejemplo, el símbolo de libertad, lucha y resistencia ha sido objeto de puestas en escena. En 1971 (marzo) se estrenó en Córdoba, Veracruz, la obra teatral “Yanga”, escrita por Othón Arróniz. Desde entonces se veía en Yanga la representación de la lucha por la libertad. La obra era el “rescate histórico del luchador social

---

<sup>308</sup> Ruíz Ballesteros, *op. cit.*, p. 9.

<sup>309</sup> Weber, *Conceptos sociológicos fundamentales, op. cit.*, p. 13.

anónimo y difuso, se valoriza artísticamente al convertirse en arquetipo del hombre símbolo-libertad”<sup>310</sup>.

Recientemente, en el año 2004, durante la realización del Festival Internacional Afrocaribeño, se estrenó la obra “La rebelión de Yanga”, bajo la dirección de María Elena López. La obra se dividía en tres escenas, en las que participaban más de 30 actores, bailarines y músicos. Primera y segunda escena representan la llegada y desembarco de los esclavos en Veracruz, además de una ofrenda a la diosa yoruba Yemayá. Es en la tercera donde se aborda la rebelión.

Otro ejemplo de la forma en que se entiende la importancia de Yanga nos la da la exposición *De Yanga al presente*, muestra inaugurada en 2006 en el Museo de Historia Mexicana en Monterrey. La muestra presentó temas como la esclavitud en el México Colonial, Yanga, mestizajes, sistema de castas en el México Colonial, industria, independencia de España, Revolución mexicana, comunidades afromexicanas contemporáneas, afromexicanos en México, estereotipos y cultura popular. Cuando fue montada en Orizaba, Veracruz, se manifestó la idea de que Yanga debe de ser considerado como precursor de la independencia nacional, “un luchador social que en su momento abolió la esclavitud, lo que años después hizo el Cura Hidalgo”, según declaraciones de Sergio Villasana, representante del Gobierno del Estado de Veracruz y director general del Instituto Veracruzano de Cultura durante la exposición en septiembre de 2007.

En el caso del Carnaval también se han retomado elementos simbólicos que intentan dar forma al personaje Yanga en las mentes de lugareños y visitantes, pero sigue siendo más fuerte la dinámica pensada desde los intereses políticos y económicos del grupo en el poder, en la que los ciudadanos –pobladores y visitantes- son *consumidores* de una imagen y el Ayuntamiento es el *proveedor* de esa imagen. Tan es así que se ha convertido en un espectáculo que ha llegado más allá de los practicantes locales, como lo expresara Bourdieu sobre el espectáculo deportivo: se ha difundido “entre un público muy imperfectamente provisto de la competencia específica necesaria para descifrarlo adecuadamente: el iniciado

---

<sup>310</sup> *Extensión. Divulgación de ciencia, técnica y humanidades de la Universidad Veracruzana*, Número 20, junio-julio 1983, p. 42.

dispone de esquemas (*schemes*) de percepción y apreciación que le permiten ver lo que el profano no ve”<sup>311</sup>

Sin esos esquemas que permiten entender al Carnaval más allá de la imagen que oferta, pudiera aparecer ante el observador como una forma vacía de contenido que no tiene ningún referente grupal. Sin embargo, el Carnaval es un hecho que manifiesta las dinámicas y contradicciones internas de la sociedad local de Yanga, dinámicas en las cuales se integran una fiesta nacida de la cultura popular y un espectáculo con ganancias económicas y simbólicas distribuidas entre los grupos de poder.

Cada año las actividades planeadas tienden más a la vistosidad que atraiga a propios y extraños, la única fiesta local que reúne al pueblo<sup>312</sup> se ha ido constituyendo como un espectáculo. El Carnaval se presenta con su cara más vistosa, pensando en los visitantes que en su papel de turistas buscan lo folclórico “por el contraste con su vida habitual”<sup>313</sup>. Debiendo recurrir al elemento más inusual del repertorio simbólico de la localidad. De allí que se haya buscado dentro de lo local algún aspecto, fecha, y/o personaje que le imprimiera el sello característico. Un símbolo que además de ser la carta de presentación hacia el exterior, sirviera de cohesionador hacia el interior. El origen del pueblo fue el elemento indicado por su fuerte peso histórico y por los valores que en él se entretienen: valentía, coraje y resistencia. Esa es la cara que se le ha querido dar al municipio y a su gente, y es la estampa que se pone por delante a la hora de publicitar y vender el Carnaval: fiesta de la negritud, de los afromexicanos.

El mismo García Canclini hablaba de las necesidades de consumo: “Contra los riesgos de entropía en el consumo, se recurre a innovaciones en la moda y a la resignificación publicitaria de los objetos”<sup>314</sup> No por casualidad existe una vieja confrontación por establecer quiénes fueron los iniciadores de la festividad y el origen de la misma; todavía hay quienes asisten a eventos regionales teniendo como carta de presentación la reivindicación del pasado africano expresado en el Carnaval. Aspecto que no sólo reivindica la lucha de un puñado de valerosos hombres que rompieron las cadenas de la esclavitud, sino que ha servido como

---

<sup>311</sup> Bourdieu, “¿Cómo se puede ser deportivo?”, op. cit., p. 184.

<sup>312</sup> La celebración de San Lorenzo sólo atrae a la comunidad católica.

<sup>313</sup> García Canclini, *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México, 2002, p. 121.

<sup>314</sup> *Ibíd.*, p. 118.



punto de encuentro de la cultura, la identidad colectiva, el peso político regional y los ingresos monetarios.

Retomando el artículo 115 constitucional como marco jurídico para el funcionamiento municipal, vemos que no contempla al municipio como agente del desarrollo económico; pues dentro de sus funciones y servicios sólo se mencionan las siguientes: agua potable, drenaje, alcantarillado, tratamiento y disposición de aguas residuales; alumbrado; limpia, recolección, traslado, tratamiento y disposición final de residuos; mercados y centrales de basto; panteones, rastro; calles, parques y jardines y su equipamiento; seguridad pública, policía preventiva municipal y tránsito, y “los demás que las legislaturas locales determinen según las condiciones territoriales y socioeconómicas de los municipios, así como su capacidad administrativa y financiera”<sup>315</sup>

Por lo que sus ingresos económicos, y por tanto el desarrollo económico local se basa en las contribuciones del ámbito inmobiliario, participaciones federales y “los ingresos derivados de la prestación de servicios públicos a su cargo”.<sup>316</sup> De tal forma que podemos ver cómo el gobierno municipal ha tenido que obtener mayores ingresos económicos haciendo uso de su restringido poder para la generación de desarrollo económico en su territorio.

El Carnaval ha sido esa forma de allegarse de ingresos, las concesiones a cervecerías (Corona o Sol) y refresqueras (Pepsi o Coca-Cola) es la entrada más fuerte, además de pequeños patrocinadores locales como pollos Crivelli y Caja Yanga. Esto ha ayudado a mantener cierta cobertura de los servicios públicos, pues hasta la fecha no ha habido acciones claras de parte del gobierno municipal que favorezcan el desarrollo económico local, ni como creación de fuentes de empleo ni como atracción de inversión pública o privada.

La principal actividad económica del municipio es el cultivo de caña, actividad que en la actualidad ya no es redituable para los cientos de pequeños agricultores. La situación en el gremio cañero es a todas luces un espacio de conflicto por los bajos precios en la compra de la materia prima, pagos de zafras anteriores no cubiertos y enfrentamientos entre los líderes de las principales organizaciones cañeras y los dueños de los ingenios. Así que la primera fuente

---

<sup>315</sup>Artículo 115 constitucional, incluyendo las reformas hechas en 1983, 1999 y 2001. S/a, Dirección URL: [www.info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/116.htm?s](http://www.info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/116.htm?s) ,[consulta: 19 de diciembre de 2008].

<sup>316</sup> Artículo 115, *op. cit.*

de empleos, como agricultores o empleados en los ingenios cercanos, cubre cada vez menos las necesidades económicas de Yanga. De ahí que este municipio sea uno de los primeros municipios veracruzanos<sup>317</sup> expulsores de mano de obra para EUA.

Ante este escenario, el Carnaval representa una forma de hacer frente a esa situación. Por una parte ha servido como re-activador de la actividad económica local en un pequeño periodo, en el mes de agosto durante los días que dura la fiesta. El sector bienes y servicios tiene mayor dinamismo: comercios de la cabecera municipal tienen mayor afluencia, tiendas de abarrotes, fondas, el mercado municipal, vinaterías; el sistema de transporte que conecta a Yanga con la ciudad principal de la zona, Córdoba, también se ve favorecido; los dos hoteles del lugar tienen ocupación del 100 por ciento.

También se aprovecha el Carnaval para complementar el gasto familiar a través de pequeños puestos de comida establecidos en la plaza o en las puertas de las casas. Durante la fiesta toda clase de vendimia se puede encontrar en la plaza del pueblo y en las calles aledañas: juegos de destreza, gorras, frituras, cervezas, globos, artesanías, tacos. La algarabía del Carnaval también se vive gracias al bullicio de los comerciantes que literalmente hacen su agosto en los días de fiesta. Hasta la parroquia se beneficia de la afluencia de personas en el centro del poblado, organizando a sus feligreses para que vendan comida y contribuyan a las mejoras del templo. Por otro lado, la llegada de remesas, fuente principal de ingresos a nivel nacional y por supuesto local, con motivo del Carnaval aumentan, y algunas veces los migrantes –y su dinero ahorrado- vuelven a casa temporalmente para disfrutar de la fiesta con sus familias.

Además, los grupos en el poder han entendido al Carnaval como la oportunidad de mostrar al exterior que Yanga es un municipio en crecimiento, interesado en la cultura y dispuesto a recibir inversiones externas. Para esto es importante publicitar una imagen llamativa, por lo que en este aspecto el Carnaval se ha visto como una empresa dirigida a la iniciativa privada.

Hay una producción de bienes y servicios y adecuación de los espacios en torno al Carnaval, fomentado por la industria del espectáculo, regido por las leyes de la ganancia, maximizando beneficios y minimizando riesgos; de nuevo notamos cómo una fiesta local tiene rasgos de las lógicas capitalistas de las que hablaba García Canclini: “Sus relaciones comerciales, sociales

---

<sup>317</sup> Datos desarrollados en el capítulo IV: *Yanga ¿Qué queda de la herencia africana?*

y recreativas directas entre productores y consumidores ceden lugar a otras, características de un capitalismo avanzado, donde los intermediarios y a veces grandes empresas juegan un papel central. Como consecuencia, la organización visual y económica antigua se mezcla con la “moderna”: junto a precarios puestos de alimentos y artesanías producidos familiarmente, junto a diversiones y competencias “folclóricas”, vemos *stands* de refrescos, juegos mecánicos, camiones de empresas que tienen su sede en las grandes ciudades, la publicidad de las mayores firmas nacionales y transnacionales.”<sup>318</sup>

La imagen local también es trabajada, comunicada y comercializada como una cuestión publicitaria, con cierta lógica de mercado. En otras palabras, “los modelos de identificación local se convierten en mensajes, campañas publicitarias y rituales, en el incesante proceso (nunca acabado) de construcción simbólica de la ciudad que legitime a sus arquitectos como gobierno local.”<sup>319</sup>

Dentro de las posibilidades para construir una imagen que aglutinara los intereses económicos, simbólicos y políticos, la historia de Yanga fue la mejor elección porque hace referencia a un pasado compartido –en cuestiones territoriales- por los pobladores. Un hecho histórico fue priorizado para la construcción de la imagen local, siendo el símbolo primordial la lucha de Yanga. Remitirse a la historia de la fundación del pueblo es un elemento esencial para la construcción de la identidad colectiva, punto de referencia concreto para la integración de la comunidad<sup>320</sup>.

Ese modelo de identificación –Yanga como *Primer Pueblo Libre de América*- se expresa en el discurso oficial, en el conjunto de ideas y significados que representan al municipio. Discurso que se articula en torno al pasado histórico del poblado, a la historia de un grupo de negros que resistieron en la montaña y que al final lograron la libertad y la fundación de un pueblo. Esta imagen idílica ha sido integrada al presente gracias a la construcción de la imagen del municipio heredero de la valentía de un libertador que se recuerda y revive con el Carnaval,

---

<sup>318</sup> García Canclini, *Culturas populares en el capitalismo*, op. cit., p. 161.

<sup>319</sup> Ruiz Ballesteros, op. cit., p. 157.

<sup>320</sup> Otra posibilidad era el hacer referencia a la histórica producción cañera, actividad económica primordial, pero con su difícil situación y los altos índices de migración que la acompañan, este foco de identificación se desactivó; dejando un hueco y la necesidad de buscar otro lazo simbólico.

“construcción de una comunidad local, que desde el pasado atraviesa el presente para crear la comunidad futura sobre la que actuará el poder local”<sup>321</sup>

Esa representación social de lo que *debiera ser* Yanga es parte de la reproducción del mito en el cual Yanga ha sido erigido como héroe. Pero yendo más allá, Yanga ha condensado en su persona y en su historia el símbolo de libertad y resistencia. Yanga, como líder de un grupo de negros que se sublevaron ante el sistema de control novohispano, fue parte de un suceso en la historia que por su singularidad fue envuelta en un círculo de misterio y promesa. Misterio por los detalles del suceso y promesa de que es posible la rebelión y la consecución de mejores condiciones de vida, dejando atrás situaciones de opresión.

Un mito, entendido como un registro del pasado en el cual se plasma un evento o personaje, tiene su especificidad porque se expresa en imágenes y símbolos profundos. Es muy posible que lo misterioso surja de una especie de esperanza en el mañana, en el cumplimiento de la historia, de una promesa casi divina de un futuro mejor, que se asocia con la existencia de un suceso o personaje real al que se ve como símbolo de esa esperanza.

En palabras de Enrique Florescano, un mito “es el canal por el que corren las pulsiones que demandan un mundo mejor. Y cuando se concentra en las personas o en sus actos, el mito es el constructor de seres legendarios: héroes, Mesías, genios, villanos, redentores y otros personajes rodeados por el halo de carisma.”<sup>322</sup>

Yanga es el eje de la simbología que ha dado cuerpo a la imagen local, desde el escudo municipal, la creación del traje típico que es portado por una morena –con claros rasgos africanos-, hasta el Carnaval con su quema del calimbo y el desfile que por lo menos en alguno de sus carros lleva a un hombre pintado de negro simulando ser el príncipe africano que liberó de los sufrimientos de la esclavitud a sus compañeros.

Cuando se habla del *Primer Pueblo Libre de América*, se está destacando el valor de la libertad, se está dando peso a la rebelión que iniciara Yanga y que culminaría con la fundación de San Lorenzo. A partir de esos elementos, Yanga contiene el significado de resistencia ante la injusta opresión. Es un símbolo de los denominados *personales*, pues el

---

<sup>321</sup> Ruiz, Ballesteros, *op. cit.*, p. 102.

<sup>322</sup> Florescano, Enrique (coordinador), *Mitos mexicanos*. Taurus, México, 2001, p. 15.

portador es una persona física, mítica o histórica, a la que se le atribuyen un conjunto de representaciones.

Rigurosamente se dice que los momentos que componen un símbolo<sup>323</sup> son:

1. Se toma un objeto o imagen.
2. Se le atribuyen un conjunto de significaciones.
3. Se hace una referencia simbólica constituida por la relación entre el objeto y la significación.
4. Debe haber un sujeto con la disposición simbólica para entender la referencia.

En torno a Yanga vemos como cada uno de esos elementos se dieron. Comenzando porque a partir de archivos históricos, Yanga y su rebelión existieron (además de que lo constata la existencia del municipio con el mismo nombre); pero se ha tornado símbolo pues tanto el personaje como sus acciones ya no sólo son hecho y sujeto históricos, sino símbolos que representan algo. Es decir, la historia del *Primer Pueblo Libre de América* está constituida por una realidad material, sustentada en documentos fielmente resguardados en el Archivo General de la Nación, pero que a su vez se puede representar –poner en imágenes, palabras o texto- y que se le ha convertido en portadora de significados.

El relato de la rebelión de Yanga sale de la cuadratura de las fojas en que está recluido desde que Francisco Javier Alegre lo escribiera en el Siglo XVIII, tomando la forma de una historia vigente por los símbolos que lo construyen y los significados que porta. De ser un hecho plasmado en documentos de la época, la leyenda de Yanga, llega a nuestros días como mito, en el que su lucha es un suceso portador de sentido, al cual ya no se le exige veracidad en los detalles, la aceptación por amplios sectores lo legitima, desde los ámbitos de gobierno, el académico y el de los habitantes del lugar.

Yanga y su proeza libertaria existen mientras significan algo para alguien. Si no tuvieran algún receptor de su significado, alguien que estuviera con la disposición para percibir y entender el sentido de su existencia, su nombre, el lugar en el que se desarrolló la historia y la historia misma, no seguirían vigentes. Principalmente, la imagen y leyenda de Yanga se han ido consolidando a lo largo de varios años como el referente simbólico de un pueblo que está

---

<sup>323</sup> García-Pelayo, *op. cit.*, p. 138.

construyendo su imagen de identificación, con altas y bajas en su fuerza simbólica que corresponden a cambios de la situación local (por ejemplo el cambio del partido en el poder). Pero también es un punto de apoyo para los estudiosos de la herencia afro en México, que encuentran en su existencia la confirmación de la presencia africana que por años ha sido poco tomada en cuenta.

Ahora Yanga- símbolo es reconstruido y legitimado por distintos grupos sociales: instituciones gubernamentales que al denominar Yanga a un municipio veracruzano, permiten que el símbolo siga vigente hasta nuestros días, sectores académicos, que con sus investigaciones o menciones acerca del esclavo cimarrón aumentan el interés por la leyenda, sectores populares que conocen la historia y reconocen al esclavo como un libertador y, la población local que al vivir en el espacio designado como lugar en el que se desarrollaron los hechos, hacen presente a Yanga cada vez que se refieren a su lugar de residencia.

Tenemos entonces que el Carnaval de Yanga es un ejemplo de cómo un pasaje de la historia y un personaje popular pueden ser tomados por los grupos en el poder para intereses políticos, pues “todo el proceso político histórico desemboca en una nueva imagen de la ciudad, que políticamente tiene el papel de catalizador en la construcción simbólica de la ciudad para afianzar el vigente régimen local liderado por el Ayuntamiento”<sup>324</sup> y, a la vez, ejemplo de cómo los mismos pobladores hacen suya una festividad y le dan un carácter popular.

Aunque también es una muestra de cómo el símbolo ha conformado poco a poco las representaciones sociales que desde la academia se hacen del Yanga actual, los estudiosos de cuestiones relacionados con afromexicanos o simples conocedores del tema tienen la habilidad para ser receptores idóneos de las significaciones existentes en torno a Yanga. Ya sea sólo por menciones respecto de la historia o por investigaciones que se centran o son atravesadas por la rebelión de los cimarrones, pero son parte del conjunto de personas que leen en Yanga a un símbolo de lucha, de enfrentamiento con la injusticia. No en vano existen trabajos periodísticos con títulos como: “Yanga símbolo de negritud y libertad”<sup>325</sup>, “Veracruzanos: orgullo descender de esclavos”<sup>326</sup> y “Artistas inician la reivindicación del

---

<sup>324</sup> Ruiz, *op. cit.*, p. 136.

<sup>325</sup> Jiménez, Arturo, “Yanga, símbolo de negritud y libertad” [en línea], La jornada, México, 4 de agosto de 2004, Dirección URL: [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx), [consulta: 17 de agosto de 2006].

<sup>326</sup>s/a, “Veracruzanos: orgullo descender de esclavos” [en línea]. El Universal, México, 7 de junio de 2005, Dirección URL: [www.eluniversal.com.mx](http://www.eluniversal.com.mx), [consulta: 17 de agosto de 2006].

líder afromexicano Yanga”.<sup>327</sup> En los cuales, el centro de la argumentación es el papel de Yanga como libertador importante en la historia de México, que merece reconocimiento. Son una muestra más de cómo se entiende a Yanga, de los atributos que se le asignan: coraje y valentía.

“Pese a la importancia de su rebelión, Yanga, cuya leyenda lo ubica como un príncipe atrapado por los negreros en el Congo o en Gabón, no ocupa el lugar que merece en el panteón de los héroes nacionales; su figura es casi desconocida en México, y los archivos sobre su vida y rebelión esperan el interés de los historiadores.”<sup>328</sup> Esta cita nos muestra en toda su amplitud las significaciones que se le atribuyen a Yanga como símbolo. Se destacan la rebelión y su importancia en la historia nacional.

En distintos espacios de la cultura y la academia se ha visto reflejado este interés e importancia de la libertad significada en Yanga. Dentro de los trabajos académicos tenemos el texto pionero de Sagrario Cruz Carretero, *Carnaval en Yanga*; que aunque el tema central es el Carnaval, destaca la importancia de la lucha cimarrona para que exista el actual poblado de Yanga siendo el Carnaval la expresión de la herencia de negritud.

Mientras que en el campo de la literatura *Yanga un guerrero negro* de Guillermo Sánchez de Anda, a manera de novela, busca sacar a la luz la influencia de la negritud, además de poner de realce el mito de Yanga cuando lo asocia a la lucha actual de grupos en México –en específico habla de la sublevación zapatista en Chiapas en 1994- por la libertad. “El anhelo de libertad de esa gentes aún está vigente en nuestros días e increíblemente tiene grandes similitudes con el atraso en que se encuentran muchas de las etnias que aún viven en nuestro territorio y luchan desesperadamente por conservar su identidad y costumbres. Aunque los acontecimientos principales se desarrollan a principios del siglo XVII, los valores y anhelos de esas gentes siguen teniendo plena validez en los albores de un nuevo milenio”<sup>329</sup>.

Por otra parte, Yanga, como símbolo, además de provocar integración territorial, funge como eje que unifica a las personas que se identifican con la situación de olvido de los afrodescendientes. El olvido histórico y las condiciones de exclusión actuales de los

---

<sup>327</sup> Jiménez, Arturo, “Artistas inician la reivindicación del líder afromexicano Yanga” [en línea], La jornada, México, 2 de agosto de 2004, Dirección URL: [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx), [consulta: 17 de agosto de 2006].

<sup>328</sup> Jiménez Arturo, *op. cit.*

<sup>329</sup> Contraportada Sánchez de Anda, Guillermo, *Yanga un guerrero negro*. Hoja Casa Editorial, México, 1998.

afromexicanos, provocan emociones y sentimientos que fortalecen la figura central de Yanga como símbolo de resistencia y libertad.

Un ejemplo lo da el caso de los habitantes del municipio vecino de Cuitláhuac, específicamente de la localidad de Mata Clara, comunidad reconocida como afrodescendiente, en donde la reivindicación de Yanga como símbolo de lucha es fuerte. Sobre todo si pensamos en la difícil situación socio-económica en la que viven actualmente. “Orgullosos de ser descendientes del esclavo Yanga, quien liberó con coraje y valentía a los suyos de la opresión española, miles de mexicanos de origen africano enfrentan aquí la vida con la misma pasión y alegría de sus ancestros”<sup>330</sup>.

Finalmente, la respuesta de por qué la existencia del Carnaval afromestizo no puede ser respondida integralmente si no tomamos en cuenta, además de la cuestión institucional y económica, el ámbito de la vida cotidiana de los pobladores. Pues el Carnaval también se ha construido como un espacio político implícito para actuar dentro del ámbito de lo público. Tradicionalmente había una separación entre actores integrados y actores excluidos en la política local, lo que respondía a dinámicas de clientelismo. Aunque existían espacios públicos para la discusión de problemas sólo se permitía la participación activa de unos cuantos y las autoridades imponían proyectos, obras y soluciones en vez de acordarlas colectivamente.

Yanga es uno de tantos poblados en que los partidos políticos no cubren la demanda social: “Una mezcla de decepción política con fatalismo social arroja a amplios sectores de la población latinoamericana a los brazos del individualismo, el conformismo y la pasividad”.<sup>331</sup> El desprestigio de los políticos y los partidos se debe a prácticas de clientelismo, demagogia y corrupción (en las que se promueve la afiliación a sus organizaciones para acceder a recursos y apoyos gubernamentales); los partidos políticos no cumplen con su cometido de ser el canal de vinculación entre las instituciones gubernamentales y la población en general.

---

<sup>330</sup> “Veracruzanos: orgullo descender de africanos”, *op. cit.*

<sup>331</sup> Stolowicz, Beatriz, “El desprestigio de la política: lo que no se discute”, en *Política y cultura. América Latina: estados críticos de la ideología dominante*. Revista UAM, Primavera 2002, p. 181.



Esta situación de falta de representatividad de los diferentes sectores de la población lleva a los pobladores a buscar nuevos espacios y formas para hacerse presentes, es entonces que el Carnaval también ha venido a ser parte de la construcción social de la política local porque se proyectan y se crean nuevas posibilidades de acción y participación. Los actores actúan y transforman los canales formales de participación, “no padecen simplemente las reglas de juego impuestas”.<sup>332</sup>

Los yanguenses no necesariamente tienen que involucrarse en la organización del Carnaval para hacerse presentes, sino que desde su asistencia o no a las actividades, la forma en que se apropian de la fiesta, su juicio positivo o negativo o sus propuestas para la realización siguiente, contribuyen a la construcción de ese espacio. En torno al Carnaval la lucha política no se queda sólo en el derrocamiento del partido en el poder sino en la *resignificación* de viejos espacios, en el establecimiento de nuevas relaciones de poder o en el cuestionamiento constante de las ya existentes.

Mientras para las autoridades municipales, para los patrocinadores y los individuos que buscan posicionarse políticamente el origen del municipio es la carta central de sus acciones y relaciones; para los pobladores la fundación de pueblo es más un elemento que los identifica como parte de un todo y por lo tanto el Carnaval es la expresión de la pertenencia a ese todo. Por eso la apropiación de los espacios públicos, la *resignificación* anual de ellos y el cambio en las dinámicas habituales, no son realizadas en honor a un mítico héroe, sino a favor de la interacción local, de los encuentros y desencuentros de unos con otros.

En Yanga la vida parece ir lenta, los días son largos, hay tiempo para los quehaceres domésticos, hacer las compras en el mercado, quizás ir hasta Córdoba, reunirse en familia a la hora de la comida, tomar el fresco en la plaza por la tarde, visitar a los familiares, asistir a la misa vespertina y regresar a casa para descansar. Como un poblado en que todas las familias están relacionadas, donde se conoce al vecino y se establecen fuertes lazos comunitarios. En tiempo de Carnaval ésta dinámica habitual se intensifica, pareciera que las relaciones sociales se acrecientan y los lazos sociales se refuerzan, ya que “las culturas populares se constituyen en dos espacios: a) las prácticas laborales, familiares, comunicacionales y de todo tipo con que el sistema capitalista se organiza la vida de todos sus miembros; b) las prácticas y formas

---

<sup>332</sup> Sánchez Serrano, *La construcción social del poder local: actores sociales y posibilidades de generación de opciones de futuro*, El Colegio de México, México, 2005, p. 53.

de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos, para concebir y manifestar su realidad, su lugar subordinado en la producción, la circulación y el consumo”<sup>333</sup>

Y el Carnaval es ese espacio en que las prácticas diarias van entreveradas con las construcciones no cotidianas, con las expresiones únicas que pueden dejarse salir en tiempo de fiesta. La participación de los pobladores en las actividades demuestra la articulación social con la fiesta, aunque el referente simbólico esté alejado de su realidad, pues la mayoría de yanguenses no tienen antecedentes africanos -por lo menos no visibles y por tanto no presentes en su representación del *nosotros*-.

El éxito que ha tenido el Carnaval en cuanto a la participación de los pobladores del municipio -de la cabecera municipal principalmente- se debe al espacio en el que se desarrollan las actividades. Es decir, a la utilización del espacio local como referente identitario, que integra a los actores y al espacio, se ha entendido que “no se trata de localizar en el espacio preexistente una necesidad o función, sino, al contrario, de espacializar una actividad social, vinculada a una práctica en su conjunto, produciendo un espacio apropiado”<sup>334</sup>

El espacio es socialmente construido a partir de las interacciones entre los distintos actores y de ellos con el espacio físico. Los actores se apropian del territorio por medio de sus prácticas y representaciones, es decir, existe una apropiación física y simbólica del territorio, en la cual los espacios públicos contribuyen a la construcción del sentido espacial del pueblo y de los habitantes como parte de una colectividad. “El espacio no está únicamente organizado e instituido, sino que también está modelado, configurado por tal o cual grupo de acuerdo con sus exigencias, su ética y su estética, es decir, su ideología”<sup>335</sup>

El espacio en el cual se llevan a cabo las actividades de Carnaval es un espacio vivido, en relación con las prácticas sociales, es producto de la comunidad, de las acciones de los actores que a partir de su vivir cotidiano y subjetivo construyen un todo, su comunidad, en gran medida para satisfacer intereses simbólicos locales como la apropiación del espacio<sup>336</sup>.

---

<sup>333</sup> García Canclini, *Culturas populares, op. cit.*, p. 90

<sup>334</sup> Lefebvré, Henri, *Espacio y política: El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona, 1976, p. 9.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 18.

El Carnaval ha permitido la apropiación del jardín y de las calles circunvecinas sin ningún tipo de distinción. Ha sido el momento en que es evidente el derecho a poder encontrarse y reunirse, es la expresión de la “*necesidad* de vida social y de un centro, la necesidad y la función lúdicas, la función simbólica del espacio.”<sup>337</sup>

Como en muchos otros lugares del país, el centro de la ciudad guarda la esencia espacial, integra lo político –el palacio municipal-, la cultura –el templo religioso- y la sociedad –con los espacios abiertos que invitan a ser utilizados por los pobladores-, cumpliendo a su vez con la función simbólica de identificación colectiva. Es por ello que la forma en que se han dispuesto las actividades del Carnaval al aire libre, es el reflejo de la necesidad de tener un referente espacial para la fiesta. Así, mediante el uso de símbolos tradicionales de pertenencia, los espaciales, se respalda la imagen de Yanga como integrador de la población municipal.

La utilización del jardín central para la realización del Carnaval apela a la importancia de los recuerdos de la infancia y juventud que se han transmitido de generación en generación. El jardín tiene valor sentimental- vivencial por ser el lugar de interacción local por excelencia. Sin importar la edad, cada uno ha tenido un evento trascendente en su biografía en el que el jardín ha sido el escenario, por lo que existen un sin fin de representaciones de él, es decir, es un espacio que ha sido percibido y representado por los pobladores. Citas de amor, reencuentros de amistades, charlas vespertinas, reuniones juveniles nocturnas, un sin fin de interacciones que se han realizado en ese lugar lo han convertido en elemento central de la vida en Yanga.

Por tanto, el que todas las actividades se lleven a cabo en el jardín asegura su éxito, pues no son relacionadas con algún partido político o con un espacio en el que sólo caben ciertos perfiles de asistentes. El Carnaval es entendido como el espacio en el que coexisten todos sin importar diferencias socioeconómicas o algún tipo de preferencia (sexual, partidista o de gustos deportivos, por ejemplo). Hay actividades para todas las edades: danzoneras, comediantes, bailes folclóricos, payasos, grupos de hip-hop.

---

<sup>337</sup> *Ibíd.*, p. 19.

Porque no es casualidad que se haya ocupado este lugar si existe la plaza en la que se erige la estatua de Yanga, jardín amplio –coloquialmente llamado “El negro”- que pudo albergar las actividades sin ningún problema. Es más, era menos conflictivo para la realización del desfile, pues el escenario montado para las actividades de 10 días no tendría que ser desmontado para el desfile, porque no interrumpiría el paso.

Esto confirma lo que Lefebvré planteaba: “el espacio viene a ser un instrumento político intencionalmente manipulado, incluso si la intención se oculta bajo las apariencias coherentes de la figura espacial.”<sup>338</sup> Ya que el que el templete esté justo a un costado del palacio municipal ayuda a fortalecer la presencia del Ayuntamiento, como organizador, patrocinador y facilitador del espacio y de objetos –como sillas y lonas-.

Sin embargo, los habitantes se han apropiado del Carnaval como espacio de convivencia y disfrute, siendo uno de los momentos más importantes porque las calles son tomadas por la gente, por los que desfilan, los que acompañan el trayecto o los que postrados en un buen lugar observan, gritan y bailan. Dándole al Carnaval el significado de espacio para la interacción local.

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 31.

## REFLEXIONES FINALES

Analizar las relaciones y representaciones sociales que se gestan en torno a la existencia de la herencia africana, tomando al Carnaval de Yanga como referente empírico, me llevó a reflexionar sobre diferentes situaciones y dinámicas que se tejen en el espacio social que envuelve a lo afro en México. Pensando en relaciones, actores, dinámicas e interacciones como parte de procesos más amplios, en este trabajo de aproximación, el fenómeno social estudiado no se agota, sino más bien abre una puerta hacia un tema todavía poco abordado si pensamos en el sin fin de aristas que tiene la presencia de los descendientes de esclavos llegados a nuestro país.

Sin embargo, para los fines prácticos de este trabajo me permito presentar las consideraciones finales, que como se verá no buscan dar cerrojo a un tema rico para las investigaciones sociales, sino que funcionarán como puente entre la presente elaboración y posibles seguimientos al tema; no es un punto final, sino que a manera de conclusión son puntos suspensivos los que aquí presento en cuatro grandes elementos:

1. El Carnaval de Yanga
2. El papel del trabajo de campo en el trabajo de investigación social
3. El aporte de la sociología en temáticas culturales
4. Elementos a desarrollar en futuras incursiones

### *El Carnaval de Yanga*

Yanga, africano traído a La Nueva España como esclavo, líder de esclavos cimarrones que lograron la anuencia del Virrey para fundar el Primer pueblo de negros libres, es sin duda punto de referencia obligado de los estudios e investigaciones sobre la población afromexicana.

El acercamiento a la omitida participación en la *Historia Nacional* de los africanos lleva a quien se atreve a aproximarse hacia las ya míticas acciones de esclavos huidos que lograron su libertad. La historia –autenticada por documentos guardados en el Archivo General de la Nación- lleva a más de uno a imaginar al municipio de Yanga Veracruz como el lógico bastión de la población afromexicana.

Si además de sus históricos orígenes se sabe que cada año se celebra un Carnaval en el que se rinde homenaje al líder y precursor de la lucha cimarrona de la región, es en demasía probable que en la representación que se hace de Yanga esté arraigada la figura de descendientes africanos, que física y culturalmente como grupo diferenciado viven resistiendo a los embates del olvido y la negación del elemento afro en la cultura nacional.

Sin embargo, la realidad vuelve a superar a la especulación popular y científica que de primera mano supone que en un pueblo fundado por negros viven afromexicanos que realizan año con año una fiesta para reivindicar a su líder y para reclamar su incorporación en el escenario social, histórico y cultural. En Yanga las pocas personas que se pudieran considerar como descendientes de los combatientes esclavos, ni idearon el Carnaval, ni participan en la organización, ni lo ven como un espacio en el que puedan hacer públicas sus demandas, es más, no han llegado a manifestar algún tipo de intensión de reivindicarse como herederos de Yanga y de su lucha.

Así, el Carnaval de Yanga es un ejemplo de lo complejo de la realidad actual de los afromexicanos, pues nos presenta las dos caras de un mismo fenómeno: las representaciones sociales que se hacen en torno a lo afro en México, en las cuales sobresalen estereotipos, de allí que haya caras pintadas, comparsas bailando ritmos tropicales, espectáculos de danza africana y conferencias sobre afrodescendientes. Mientras que en el otro lado se encuentran los afromexicanos, población que tiene un bajo nivel de participación y que en algunos casos ha sido objeto de discriminación, tanto en el Carnaval como cotidianamente.

Este escenario me llevó en primera instancia a plantear que el Carnaval de Yanga era la expresión de la contradicción entre la reivindicación de la herencia africana, de Yanga y del *Primer Pueblo Libre de América*, y de la participación real de la comunidad afromexicana. Sin embargo, con el transcurso de la investigación, fui acercándome a las dinámicas internas y externas que atraviesan a la herencia africana y al Carnaval, por lo cual pude entender al Carnaval con mayor amplitud, como la popularización del merecido homenaje al libertador que fundó el pueblo, pero detrás del cual existen actores con intereses concretos que influyen en el rumbo que toma la festividad.

La lucha de Yanga, recordada cada año en el Carnaval, ha fungido como carta de presentación hacia el exterior, en la cual Yanga condensa el símbolo de libertad y resistencia ante la

injusticia; mientras que para el interior, Yanga es un elemento cohesionador de sus pobladores. De allí que sea el eje que integra a las personas que se identifican con la situación de olvido de los afroamericanos o que buscan su reivindicación, pues como cualquier otra lucha se necesita de un símbolo que sirva de punto de referencia para acciones y reflexiones.

Es decir, en el Carnaval de Yanga se entrelazan y dialogan las representaciones sociales que popular y académicamente se tiene de la herencia africana, así como la propia intervención de actores –afroamericanos y no afroamericanos- que llevan a cabo relaciones, tanto de enfrentamiento y negociación, en torno al origen del poblado. A su vez, en esta festividad están presentes prácticas de exclusión para con los afroamericanos que han vivido sólo como espectadores las festividades de reivindicación de la herencia africana y del *Primer Pueblo Libre de América*.

Se entrecruzan y coexisten por un lado los intereses de autoridades y actores políticos de convertir a pobladores y visitantes como consumidores de una imagen, de una representación de lo afro o de un municipio en crecimiento, interesado en la cultura y capaz de recibir inversiones. Por el otro, los fuertes lazos comunitarios fortalecidos por las interacciones con vecinos y por la misma apropiación espacial de los espacios públicos que contribuyen a la construcción de sentido de pertenencia local.

#### *El papel del trabajo de campo en el trabajo de investigación social*

Los anteriores planteamientos no habrían sido posibles de no haber tenido la oportunidad de realizar trabajo de campo, vivir Yanga y a su Carnaval, charlar con sus pobladores, entrevistar a los iniciadores del Carnaval, fueron la materia prima de toda la labor investigativa. De no haber sido así, este trabajo tendría enormes deficiencias en cuanto al análisis de actores, interacciones y relaciones sociales. No sólo porque no hubiera tenido la oportunidad de conocer el fenómeno en cuestión desde la perspectiva de los propios actores que la construyen y no sólo de las investigaciones precedentes, sino que no hubiera podido enriquecer mi formación académica y profesional.

El trabajo de campo es, para ciertas temáticas, el espacio que permite a los científicos sociales superar la posible contemplación alejada de la realidad, permitiendo la especulación productiva que es el inicio de una serie de cuestionamientos e hipótesis que construyen

investigaciones más sólidas. Una idea elaborada desde gabinete es puesta a prueba en campo, se deja que la misma realidad hable, cuestionando, modificando, afirmando o echando abajo la propuesta inicial; pero siempre aportando nuevas maneras de entender o abordar un fenómeno social.

De esta manera logré entender al Carnaval de Yanga más allá de las imágenes popularizadas por el gobierno local como el tributo al cimarrón mítico o como una expresión de folklor popular en la que podemos entrever rasgos de africanidad. Por lo que planteo que el Carnaval es un campo en el cual se desarrollan relaciones sociales, con dinámicas, prácticas, reglas propias y capitales en disputa (reglas de juego, denominaciones, participantes, alianzas), es un espacio de luchas manifiestas o no, así como de contradicciones.

Los actores y sus relaciones pueden ser vistos con mayor facilidad *desde dentro*, estando en Yanga pude notar que los participantes en la festividad no son iguales pero comparten conocimiento y aceptación de las reglas del Carnaval, además de sentido práctico de cómo actuar. Como agentes de cambio, se mueven, orientan sus acciones y construyen el Carnaval.

Así logré establecer una caracterización de los actores más relevantes: gobierno municipal que busca fortalecer una imagen política o mediar en el voto; patrocinadores que aportan recursos económicos e influyen en el desarrollo de la fiesta; pobladores que crean un espacio de encuentro entre vecinos y congregaciones; gobierno estatal que ve la posibilidad de sumar adeptos para sus proyectos electorales; afroamericanos que como grupo minoritario, no ha sido convocado para intervenir en la organización; académicos y extranjeros que son invitados para complementar los programas culturales.

#### *El aporte de la sociología en temáticas culturales*

Por otra parte, la fascinante historia de Yanga y de la fundación del *Primer Pueblo Libre de América*, puede reducir la compleja situación de los afroamericanos a sólo la búsqueda de elementos folklóricos que expresen la africanidad de pueblos y prácticas. Es por ello que la realización de investigaciones sobre la herencia africana en México desde la sociología permite integrar en la reflexión elementos no sólo históricos, sino simbólicos, políticos, económicos y de relaciones sociales.



El papel de la sociología en los estudios culturales es fundamental para desentrañar procesos sociales desde sus diferentes aristas, no se reduce a lo vistoso y folklórico de las actividades del carnaval, o a la búsqueda del eslabón perdido de por qué ya no hay negros en un pueblo fundado para negros, sino que me ha permitido tender puentes entre los diferentes puntos desde los que se puede leer al Carnaval y relacionarlo con contextos más amplios como los de la diversidad sociocultural de nuestro país, en la cual indiscutiblemente los afroamericanos son parte.

La práctica sociológica con sus categorías de análisis, como las utilizadas aquí: campo social, capital, poder, acción social, entre otras; no haciendo referencia a una teoría en específico, sino apegándose a la naturaleza del fenómeno estudiado, me permitieron leer de manera integral la realidad social de la herencia africana.

Teniendo como herramienta fundamental a la historia, logré establecer las condiciones históricas que favorecieron a las actuales prácticas de exclusión, discriminación e invisibilización legal de los afroamericanos. Llegando a establecer un hilo conductor en el cual la abolición de la esclavitud supuso la integración de todos, incluyendo a los miembros de las castas, en torno a la figura de ciudadanos, terminando con la discriminación legal por el color de piel, pero también la categoría de mestizo englobó a todos los descendientes de las mezclas de grupos, olvidando el aporte africano. De tal forma que la estigmatización, discriminación y negación son elementos históricamente construidos que influyen hasta la actualidad.

La forma de pensar a los africanos y sus descendientes desde la Colonia y hasta nuestros días expresa la existencia de representaciones socialmente construidas que ven a los afroamericanos como diferentes y se les asignan determinadas características – que pueden aumentar, modificar o distorsionar la realidad- desde lo académico como tema de estudio y popularizado por los medios a través de estereotipos.

Resulta importante la distinción de las representaciones sobre los afroamericanos, entre las personas que conviven con ellos y las que construyen y transmiten por los discursos populares y llegan a reproducir visiones fragmentadas. Es decir, los discursos populares atravesados por medios de comunicación generalizan representaciones estereotipadas: cabello crespo, labios gruesos, corpulencia y exuberancia, talento deportivo, capacidad musical, bailarines,

erotismo, sexualidad y fiesteros; conformando una realidad que se piensa y vive como extraña, fomentando prácticas de discriminación y racismo.

Mientras que otra fuente de representaciones sociales es el discurso científico proveniente de personas y grupos con capital social y simbólico abundante, autorizados para crear y transmitir trabajos sobre afromexicanos, trabajos que objetivan a los afromexicanos, dando significado a lo afro a través de categorías como afromestizo, afrodescendientes o negritud.

### *Mirando hacia el futuro*

Las difíciles condiciones de vida que disminuyeron la posibilidad de los descendientes de africanos para conformarse como grupo social con elementos culturales que los integraran diferenciadamente (como fue el caso de los grupos indígenas), han implicado dificultades pues se ha buscado en las prácticas de las poblaciones afromexicanas las reminiscencias de la africanía en el físico, la comida, danzas, fiestas, maneras de andar. Lo cual ha representado un verdadero peligro de sólo entender lo afro en torno al color de la piel o lo folklórico de danzas y música.

Es entonces que pudiera ser viable para distinguir y caracterizar a los afromexicanos la utilización de la categoría de grupos étnicos de Barth como grupos que se auto reproducen biológicamente, comparten valores culturales, tienen campos de interacción y comunicación, en los cuales sus miembros construyen un "nosotros", por lo cual son grupos de adscripción y exclusión. Para no reducir la realidad de este grupo poblacional a la existencia de elementos vistosos que los diferencien.

De esta manera se facilitará el acceso de los afromexicanos al espacio social dejando atrás poco a poco los estereotipos, porque existirán características reales, tomadas de su situación actual y quizás favorecer su participación en todos los espacios sociales, no sólo en la forma de nombrarlos, sino también en las cuestiones de reconocimiento histórico y legal.

Porque para entender la naturaleza diversa de nuestro país, es importante partir y comunicar la existencia de las diversidades, es decir, de los diferentes puntos desde los cuales se puede leer el carácter diverso, social y cultural de México, en el que el aporte africano es parte.

Nuestro país es diverso desde los orígenes, pues ni los pueblos originarios ni los europeos conquistadores y colonizadores, ni los africanos que llegaron como esclavos, eran grupos homogéneos; pasando por las regiones de nuestro país, la inmigración, la pertenencia a un grupo étnico; pero también tomando en cuenta las desigualdades por las relaciones de dominación, que resultan en la distribución desigual de los recursos económicos, sociales, jurídicos y culturales.

Sin embargo, en México la diversidad se ha pensado directamente con los grupos indígenas, muy asociado con la construcción histórica de la nación mexicana en la cual el pasado indígena fue retomado como elemento cohesionador, por lo cual el reconocimiento de la herencia y presencia afro tiene que ser puesta sobre la mesa para que de manera popular, académica y oficial se reconozca su existencia y sus aportes.

Su existencia es validada porque son actores de su realidad, ya que se apropian, refuerzan y modifican las representaciones sociales sobre ellos, a la vez que buscan revertir el lugar negativo que en el espacio social se les ha asignado, avanzando en la lucha contra la discriminación y exclusión a partir de la afirmación de especificidades, de tener una identidad que los integre y los diferencie de los otros grupos. Es por lo menos el caso de los afromexicanos de la Costa Chica, que apoyados en agentes externos (como promotores, artistas e investigadores) están buscando repercutir en la dinámica nacional como grupo diferenciado pero a partir de su auto adscripción, de sus orígenes y de sus condiciones actuales.

Cabría preguntarse si en la Costa Chica se está iniciando un proceso de etnogénesis que Guillermo Bonfil Batalla ya nos había anticipado y en qué medida este proceso podría influir en las poblaciones afromexicanas de otros lugares de México, como Yanga y sus vecinos de Mata Clara, pues valdría decir que la presencia afro en México no puede ser reducida a su aporte en la conformación del mexicano mestizo, es decir no sólo es una de las tres raíces que posibilitaron el nacimiento de la *Nación* mexicana, ya que los africanos y sus descendientes son personas de carne y hueso que existen y están construyendo proyectos, por lo que merecen ser reconocidos y escuchados en sus problemáticas actuales.

Es entonces que la puerta queda abierta para continuar la presente investigación, pues diferentes factores como tiempo, recursos económicos e inexperiencia en el trabajo de campo,

limitaron mi acercamiento con las percepciones de los afromexicanos de El Mirador, Yanga sobre su situación y sobre las interacciones con los Otros; así como su posible conocimiento sobre las acciones en la Costa Chica y su opinión sobre ello, quedando así abierta la posibilidad de ahondar más en un tema tan rico y poco explorado desde la perspectiva sociológica.

Cierro esta etapa de la investigación con el planteamiento que hasta ahora me ha dejado este proceso de aprendizaje sobre la cuestión afromexicana: el Carnaval afromestizo de Yanga es un espacio donde se manifiestan las tensiones que existen entre las representaciones sociales de lo afro y las relaciones que se viven en el nivel de la práctica en una comunidad reconocida oficialmente como heredera del pasado africano en México.

ANEXO

ARCHIVO FOTOGRÁFICO

Los primeros pasos: orígenes del Carnaval de Yanga



**Imagen 1. Fiesta de disfraces, 1976.**  
(Archivo personal Jorge Martínez)



**Imagen 2. Primer desfile de Carnaval**  
(Archivo personal Jorge Martínez)



**Imágenes 3 y 4. Aparición recurrente de “negritos” en los desfiles de Carnaval**  
(Archivo personal Andrés Maceda)





**Imagen 5. Segundo desfile. Yanga aparece en escena**  
(Archivo personal Andrés Maceda)

**Con un camino andado: Carnaval afromestizo de Yanga (2007-2008)**



**Imagen 6. Antesala del desfile de Carnaval**  
(Trabajo de campo 2008)



**Imagen 7. Yanguenses y visitantes se apropian de los espacios públicos**  
(Trabajo de campo 2008)





**Imagen 8. Intervención en el desfile de Carnaval: comparsas**  
(Trabajo de campo 2007)



**Imagen 9. Participación juvenil: Batuyanga**  
(Trabajo de campo 2007)



**Imagen 10. Sin distinciones, todos caben en el Carnaval**  
(Trabajo de campo 2007)



**Imagen 11. Caras pintadas de negro, estampa tradicional del desfile de Carnaval**  
(Trabajo de campo 2007)



**Imágenes 12 y 13. Carnaval, escaparate político. Desfile en plenas elecciones municipales.**  
(Trabajo de campo 2007)





**Imagen 14. La tradición resurge: comparsa de afromexicanos de El Mirador ganadores del concurso de comparsas 2008.**  
(Trabajo de campo 2008)

## FUENTES DE CONSULTA

### BIBLIOGRAFÍA

Abric, Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones*, Presses Universitaires de France-Ediciones Coyoacán, México, 2001.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

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

*El negro esclavo en Nueva España, La formación colonial, La medicina popular y otros ensayos*, Universidad Veracruzana-Gobierno de Veracruz-CIESAS-FCE, México, 1994.

Ameigeiras, Aldo y Elisa Jure, *Diversidad cultural e interculturalidad*, Universidad Nacional de General de Sarmiento, Buenos Aires, 2006.

Anderson, Benedict Richard O’Gorman, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen del nacionalismo*, FCE, México, 1993.

Andrade Torres, Juan, *El comercio de esclavos en la provincia de Tabasco (siglos XVI-XIX)*, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México, 1999.

Andrés-Gallego, José, *La esclavitud en la América española*, Ediciones Encuentro-Fundación Ignacio Larramendi, 2005.

Annino, Antonio, *Inventando la nación*, FCE, México, 2003.

Anuario Estadístico del Estado de Veracruz de Ignacio De la Llave con datos del Censo de Población INEGI 2005.

Ares Queija, Berta y Stella Alessandro (coordinadores), *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2000.

Ariño, Antonio, *Sociología de la cultura*, Barcelona, Ariel, 2000.

Arocha, Jaime (compilador), *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

Barth, Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México, 1976.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1987.

Bassols Batalla, Ángel, *México: Formación de regiones económicas: Influencias, factores y sistemas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, México, 1979.

Bastide, Roger, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, El libro de bolsillo, Madrid, 1969.

Baumann, Gerd, *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

Béjar Navarro, Raúl, *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, UNAM-CRIM, Morelos, México, 1990.

*La identidad nacional mexicana como problema político y cultural: nuevas miradas*, UNAM-CRIM, Morelos, México, 2005.

*Sobre la identidad y el carácter nacionales*, UNAM-CRIM, México, 1988.

Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005.

Bernand, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, España, 2001.

Bertaccini, Tiziana, *Ficción y realidad del héroe popular*, CONACULTA- Universidad Iberoamericana, México, 2001.

Blázquez Domínguez, Carmen, *Breve historia de Veracruz*, México, Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-FCE, 2000.

Bonfil Batalla, *México profundo*. CIESAS-SEP, México, 1987.

*Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte- Plaza y Valdés, México, 2000.

*Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1992

*Nuevas identidades culturales en México*, CONACULTA, México, 1993.

Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid, 2001.

*La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1998.

*Cosas dichas*, Gedisa, España, España, 1996.

*El sentido práctico*, Taurus humanidades, Madrid, 1991.

*Sociología y cultura*. Grijalbo, México, 1990.

Bourdieu, Pierre y Loie, J. D., Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SEP, México, 1973.

Campos García, Melchor José, *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán: (los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822)*, Universidad Autónoma de Yucatán-CONACYT, Yucatán, 2005.

Carvalho-Neto, Paulo de, *El folklore de las luchas sociales, Siglo XXI*, México, 1973.

*Estudios afros*, Instituto de Antropología e Historia, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1971.

Casasús Herrera, María Luisa, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas-Porrúa, México, 1989.

Castillo, Jaime y Elsa Patiño (coordinadores), *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, La Jornada Ediciones- CIICH/ UNAM, México, 1997.

Castorina, José Antonio (compilador), *Representaciones sociales: problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Cervantes Delgado, Roberto, *La Costa Chica: indios, negros y mestizos. Estratificación étnica y relaciones interétnica*, México, Colección científica INAH, 1984.

Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe, *El rostro colectivo de la nación mexicana*, UMSNH, Morelia, 1997.

*Proprietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*, Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

Colombres, Adolfo (comp.), *La cultura popular*, Premiá Editora de Libros, México, 1984.

Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos

Corro, Octaviano, *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*, Veracruz, Imprenta comercial, México, 1951.

Cortés López, José Luis, *Esclavo y colono (Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI)*, Universidad de Salamanca, España, 2004.

Coulthard, Georg Robert, *Paralelismo y divergencias entre indigenismo y negritud*, México, CELA, Facultad de Filosofía y Letras, Coordinación de humanidades, UNAM, UDUAL, 1972.

Cruz Carretero, Sagrario, *El Carnaval de la negritud en Yanga: Notas y comentarios sobre una fiesta de la negritud*, CONACULTA, México, 1990.

Dalla Corte, Gabriela, *Relaciones sociales e identidades en América*, Universidad de Barcelona, España, 2002.

Davidson, David, *Control de los esclavos y resistencia en México*, México, Siglo XXI, 1981.

Depestre, R., *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillana*, México, UNAM (Cuadernos de cultura Latinoamericana, 14), 1978.

Dijk, Teun A. van, *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI, México, 1980

Díaz Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.

Doise, Willem, *Representaciones sociales y análisis de datos*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2005.

Duarte, Jiménez, Rafael, *Rebeldía esclava en el Caribe*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1992.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, en Silva Ruiz, Gilberto (compilador), *Antología de teoría sociológica clásica*, FCP y S- UNAM, México, 1997.

Esteva Fabregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, Alambra, Madrid, 1988.

Ferradón, Leonardo, *Mis recuerdos. Apuntes históricos de mi pueblo. Recordando al Yanga*, Veracruz, Imprenta Unión, 1963.

Florescano, Enrique, *Espejo mexicano*, CONACULTA- Fundación Miguel Alemán-Fondo de Cultura Económica, México, 2002

*Mitos mexicanos*, Nuevo Siglo, México, 1995.

Florescano Mayet, Sergio, *El camino México-Veracruz en la época colonial*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1987.

Gall, Olivia (coordinadora), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, UNAM-CIICH-CRIM, México, 2007.

Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1960.

García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México, 1995.

*Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México, 2002.

*Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, Barcelona, 2004.

García-Pelayo, Manuel, *Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid, 1964.

García Rodríguez, Gloria, *La esclavitud desde la esclavitud*, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 1996.

Giménez, Gilberto, *Modernización e identidades sociales*, UNAM-IIS-Instituto Francés de América latina, México, 1994.

Gómez Izquierdo, José Jorge (coordinador), *Los caminos del racismo en México*, BUAP-Plaza y Valdés, México, 2005.

González Casanova y Roitman Rosenmann (coordinadores), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones/CIICH-UNAM, México, 1996.

González Casanova, Pablo, *Indios y negros en América Latina*. Cuadernos de Cultura latinoamericana, 97, UNAM, México, 1979.

González Casanova, Pablo y Marcos Roitman (coordinadores), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, UNAM- La Jornada Ediciones, México, 1995.



González Navarro, Moisés, *Sociedad y cultura en el porfiriato*, CONACULTA, México, 1994.

González Obregón, Luis, *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Ediciones Fuente Cultural, México, 1952.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel, *La conjura de los negros. Cuentos de la tradición afroestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Universidad Autónoma de Guerrero, México, 1993.

Gutiérrez Chong, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, CONACULTA, México, 2001.

Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica: Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México, 1988.

Hernández Cuevas, Marco Polo, *África en el carnaval mexicano*, Plaza y Valdés Editores, México, 2005.

Herrera Barreda, María del Socorro, *Inmigrantes hispanocubanos en México durante el porfiriato*, UAM-Porrúa, México, 2003.

Herrera Casasús, María Luisa, *Piezas de Indias: La esclavitud negra en México*, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 1991.

*Presencia y esclavitud del negro en La Huasteca*, Porrúa, México, 1989.

Hopenhayn, Martín, *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, División de Desarrollo Social, 2006.

Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Libro II, Cap. VI, Porrúa, México, 1984.

Janheinz, Jahn, Muntú: *las culturas neoafricanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

*Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, IVEC, México, 1988.

*Jornada México Centroamérica por la Diversidad Cultural: memoria general, realizada con motivo del Día mundial de la Diversidad Cultural para el diálogo y el Desarrollo, 21 de mayo de 2005*, CONACULTA-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas/ UNESCO, México, 2005.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996.

Lafayé, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Lefebvré, Henri, *Espacio y política: El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona, 1976.

León, Nicolás, *El negrito poeta y sus populares versos: Contribución para el folclore nacional*, Ediciones Culturales del Gobierno de Sinaloa, México, 1961.

Maceda Martínez, Andrés, *Yanga: una historia compartida*, Servicios Editoriales Códice, Xalapa, 2008.

Martínez Montiel, Luz María (coord.), *La presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

*Negros en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

*La gota de oro: Migración y pluralismo étnico en América Latina*, Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa, 1988.

Martínez Ayala, Jorge, *¡Epa! ¡Epa! Toro prieto*, Instituto Michoacano de Cultura, Morelia, 2001.

Melgarejo Vivanco, José Luis, *Raíces del municipio mexicano*, Universidad Veracruzana, México, 1988.

Melucci, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México, 1999

Mentz, Brígida van, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos. 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, CIESAS, México, 1988.

*México a través de los siglos*, Editorial Cumbre, México, 1984.

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Talleres gráficos de impresiones modernas, México, 1964.

Mondragón Barrios, Lourdes, *Esclavos africanos en la Ciudad de México: el servicio doméstico durante el siglo XVI*, Euroamericanas, México, 1999.

Mons, Alain, *La metáfora social: imagen, territorio, comunicación*, Nueva visión, Buenos Aires, 1994.

Montemayor, Felipe, *La población de Veracruz. Historia de las lenguas, culturas actuales. Rasgos físicos de la población*, Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa, 1956.

Moreno Fraginalls, Manuel, *África en América Latina*. México, Siglo XXI, 1977.

La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones. Crítica, Barcelona, 1983.

Morner, Magnus, *Estado, raza y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, SEP, México, 1974.

*La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

Morner, Magnus(comp.), *La mezcla de razas en la Historia*. Buenos aires, Paidós, 1969.

Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (editores), Simposio internacional Pasado, Presente y Futuro de los afrodescendientes: 2001: Cartagena, Colombia, *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identidades: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2002.

Moya Palencia, Mario, *Madre África. Presencia del África negra en el México y el Veracruz antiguos*, Gobierno del estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, México, 2003.

Nava Román, Rosario, *La presencia africana en México y una apreciación visual de los oficios y la vida cotidiana de los pueblos de origen africano en Veracruz y Guerrero*, Tesis de Licenciatura, UNAM

Naveda, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones históricas, 1987.

*Pardos, mulatos y libertos*. Sexto encuentro de afromexicanistas. Universidad Veracruzana, México, 2001.

Nieto Canovas, Cecilio, *La dimensión cultural: una aproximación a la sociología de la cultura*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1997.

Ochoa, Álvaro, *Afrodescendientes sobre piel canela*, Michoacán, El colegio de Michoacán, 1997.

Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. UNAM, México, 2004

Olaechea, *El mestizaje como gesta*, MAPFRE, Madrid, 1992.

Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*, Editorial de Ciencias Sociales, Cuba, 1975.

Pérez Fernández, Rolando Antonio, *La música afromestiza mexicana*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1990.

Pérez Monfort, Ricardo, *Estampas de nacionalismo popular mexicano: Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS, México, 1994.

Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Nobel, España, 1999.

Price, Richard, *Sociedades Cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas, Siglo XXI*, México, 1981.

Prieto Hernández, Ana María, *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*, CONACULTA, México, 2001.

Ramos, Arthur, *Las culturas negras de América*. FCE, México, 1945.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*. SEP, México, 1987.

- Rodríguez, Martha. *Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, CIESAS, México, 1995.
- Rojas Mix, Miguel, *Cultura afroamericana. De esclavos a ciudadanos*, Ediciones Anaya, España, 1988.
- Rosas, Aquiles, *San Lorenzo Yanga*, Municipio de Yanga, Veracruz, México, 1999
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Ruiz, Ballesteros, *Construcción simbólica de la ciudad. Política local y localismo*, Mino y Dávila, Madrid, 2000.
- Saco, J.A, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial países américo-hispanos*. La habana, librería Cervantes (colección de libros Cubanos), 1938.
- Salazar Anaya, Delia (coord.), *Imágenes de los inmigrantes en la Ciudad de México, 1753-1910*, Plaza y Valdés, México, 2002.
- Sánchez de Anda, Guillermo, *Yanga. Un guerrero negro*, Círculo Cuadrado, México, 1998.
- Sánchez Serrano, *La construcción social del poder local: actores sociales y posibilidades de generación de opciones de futuro*, El Colegio de México, México, 2005.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, México, 2001.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político: texto de 1932 y tres corolarios*, Alianza, Madrid, 1999.
- Serrano, Enrique, Arnulfo Ambriz y Patricia Fernández (coordinadores), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*, INI-CONAPO, México, 2002.
- Serrano Sánchez, Carlos y Yamile Lira López (editores), *Estudios sobre la arqueología e historia de la región de Orizaba*, IIA- UNAM, Universidad Veracruzana, México, 2005
- Sow, Alpha, *Introducción a la cultura africana*. Barcelona, Serbal-UNESCO, 1977.
- Thompson, Alvin, *Huida a la libertad*. México, Siglo XXI-gobierno de Quintana Roo, 2005.
- Tibón, Gutierre, *Pinotepa Nacional: mixtecos, negros y triques*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1961.
- Triedo, Nicolás, *Ébano*, INAH, México, 1999.
- Urías Horcasitas, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets Editores, México, 2007.
- Valdés, Carlos Manuel, *Esclavos negros en Saltillo: siglos XVII-XIX*, Universidad Autónoma de Coahuila- Ayuntamiento de Saltillo, México, 1989.

Valenzuela Arce, José Manuel, *Decadencia y auge de las identidades*. El Colegio de la Frontera Norte- Plaza y Valdés, México, 2000.

Vasconcelos, José, *La raza Cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, México, 1983.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa, *Antología de textos: africanos y afrodescendientes en México*, AFRODESC, México, 2008.

Poblaciones y culturas de origen africano en México. INAH, México, 2005.

Vila Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla, 1973.

Villoro, Luis, Estado plural, pluralidad de culturas, UNAM- Paidós, México, 1998.

*Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979.

Vinson, Ben, *Afroméxico: el pulso de la población negra en México; una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, CIDE-FCE, México, 2004.

Weber, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Alianza. Madrid, 2006

Winfield Capitaine, Fernando, *Los cimarrones de Mazateopan*, Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992.

Wobeser, Gisel von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, SEP-UNAM, México, 1988.

Zea, Leopoldo, *Negritud e indigenismo*, México, CELA, UNAM, 1972.

Zermeño, Sergio (coordinador), *Movimientos sociales e identidades colectivas. México en la década de los noventa*, La Jornada Ediciones- CIICH/ UNAM, México, 1997.

## ARTÍCULOS

Bonfil Batalla, “La teoría del control en el estudio de procesos étnicos”, *Revista papeles de la Casa Chata*, Año 2, número 3, México, 1987.

Carroll Patrick, “Perfiles demográficos y culturales esquemáticos en la comunidad de esclavos del centro de Veracruz dentro de un contexto interpretativo más amplio”, *Signos Históricos*, UAM, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

Castañón, Guadalupe, “Epílogo: Asimilación e integración del negro novohispano” en *Del Caribe*. Casa del Caribe, No. 22, Santiago de Cuba, 1994.

Castillo Palma, Norma Angélica, “Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)”, *Signos Históricos*, UAM- Iztapalapa, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

Castro Gutiérrez, Felipe, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán” en *Estudios de Historia Novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Núm. 25, julio-diciembre, 2001.

*Extensión. Divulgación de ciencia, técnica y humanidades de la Universidad Veracruzana*, Número 20, junio-julio 1983.

García Bustamante, Miguel, “Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz”, *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, IVEC, Veracruz, 1988.

González Navarro, Moisés, “El mestizaje mexicano en el periodo nacional”, González Casanova (director), *Revista mexicana de sociología*, Vol. 30, Enero-junio 1968.

Gutiérrez M., “Los afromestizos en México: la tradición oral”, *Revista plural de Excelsior*, 2ª. Época, volumen XVI-IX, número 165, junio, México, 1985, pp. 43-51.

Herskovits, M., “El estudio de la música negra en el hemisferio occidental”, *Boletín Latino-Americano de Música*, tomo V, Montevideo, 1941.

Hoffmann, Odile, “Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”, *Revista Mexicana de Sociología*, 68, número 1, enero-marzo, 2006

Laviña, Javier, “Sociedades afroamericanas. Algunas consideraciones para su estudio” en García Jordan, Pilar, *Lo que duele es el Olvido*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998.

“Somos indios somos negros somos mexicanos: la población afromestiza de la costa Chica de Guerrero”, *Historia y fuente oral*, 1994, num. 11, pp. 97-186.

“Rebeldes y tambores, cimarrones cubanos”, García Jordan, Pilar, *Memoria, creación e historia*.

“Afroamericanos rebeldes, cimarrones y creadores”, *África y América Latina*, Madrid, 1995.

Moedano, Gabriel, “El corrido entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca”, *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, IVEC, 1988.

Ngou-Mve, Nicolás, “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México” en *América negra. Expedición humana a la zaga de la América oculta*. Pontificia Universidad Javeriana, No. 14, Bogotá Colombia, Diciembre 1997.

Olivé, León, “Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo” en Olivé, León (editor), *Filosofía moral, educación e historia: homenaje a Fernando Salmerón*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1996.

Pérez Monfort, Ricardo, “El fandango en Veracruz”, *Del Caribe* 22, Casa del Caribe, Cuba, 1994.

Pérez Vejo, Tomás, “La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico” en *Historia Mexicana*, 210, vol. LIII, núm 2, octubre- diciembre 2003.

Restall, Matthew, “Otreidad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial”, *Signos históricos*, UAM-Iztapalapa, Núm. 4, julio-diciembre 2000.

Serna, Juan Manuel de la, “Disolución de la esclavitud en los obrajes de Querétaro a finales del siglo XIII”, *Signos Históricos*, UAM, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

Stolowicz, Beatriz, “El desprestigio de la política: lo que no se discute”, en *Política y cultura. América Latina: estados críticos de la ideología dominante*. Revista UAM, Primavera 2002.

Vincent, Ted, “Afro-México”, Berkeley, California, (s.n), 1998.

Vinson III, Ben, “La dinámica social de la raza: los milicianos pardos de Puebla en el siglo XVIII”, en Naveda Chávez-Hita, *Pardos, mulatos y libertos*. Sexto encuentro de afromexicanistas. Universidad Veracruzana, México, 2001.

Vinson III, Ben, “Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial”, *Signos Históricos*, UAM, Vol. II, Número 4, diciembre 2000.

Zea, Leopoldo, “Negritud e indigenismo”, en *Ideas en torno a Latinoamérica*, Vol. II, UNAM- Unión de Universidades de América Latina, México, 1986

## **TESIS**

Bermudez Gorrochotegui, Gilberto, *Jalapa en el Siglo XVI*, Tesis Licenciatura, Veracruz, 1977.

Castillo Gómez, Amaranta Arcadia, “El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca”. Tesis de Licenciatura. ENAH, México, 2000.

Domínguez Domínguez, Citlalli, “La población afromestiza de Coatepec, Veracruz: Mestizaje e integración social, 1646-1791”, Tesis de Licenciatura, Universidad Veracruzana, Veracruz, 2006.

Martínez Alarcón, Angel Rafael, “Los afromestizos de Tlacotalpan 1760-1800”, Tesis de Licenciatura, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1995.

## **RECURSOS ELECTRÓNICOS**

### **ARTÍCULOS**

Carvalho, José Jorge de, “Los afroandinos en el siglo XXI, de la diferencia regional a la política de identidades” en UNESCO, *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, Perú, 2004. [www.unesdoc.unesco.org/images/0014/001412/141269s.pdf](http://www.unesdoc.unesco.org/images/0014/001412/141269s.pdf) , [consulta: 22 de febrero de 2009].

Corona Páez, Sergio Antonio, “Maximiliano y su decreto sobre inmigración”, 2007, Dirección URL: <http://www.cronicadetorreon.blogspot.com/2007/07/maximiliano-y-su-decreto-sobre.html> [consulta: 12 de mayo de 2009].

Flores, Julia Isabel, *Los afromexicanos en México. Reconocimiento y propuestas para evitar la discriminación*, Conapred, México, 2006, Dirección URL: [www.conapred.gob.mx](http://www.conapred.gob.mx)

González Casanova, Pablo, “Colonialismo interno (Una redefinición)”, La teoría marxista hoy, p. 414, Dirección URL: [www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf](http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf)

Jiménez, Arturo, “Artistas inician la reivindicación del líder afromexicano Yanga”, La jornada, 2 de agosto de 2004 Dirección URL: [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx)

Jiménez, Arturo, “Yanga, símbolo de negritud y libertad”. La jornada, 4 de agosto de 2004. Dirección URL: [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx)

Navarrete Linares, Federico, *Los pueblos indígenas de México*, CDI, México, 2008, p.8, Dirección URL: [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx). [consulta: 17 de mayo de 2009].

ONU, Informe de la Conferencia Mundial contra el racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, Durban, Sudáfrica, 31 de agosto a 8 de septiembre de 2001, Dirección URL: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/argentina/cea/contra/3/zeraoui.pdf> [consulta: 22 de abril de 2009].

Pereira, Joe, “La literatura afromexicana en el contexto del Caribe” en Friedeman, Nina (editora), *América Negra*, No. 9, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, Junio 1995, Dirección URL: [www.javeriana.edu.co/Genetica/Libros%20America%20Negra/AmericaNegra9.pdf](http://www.javeriana.edu.co/Genetica/Libros%20America%20Negra/AmericaNegra9.pdf)

*Proposiciones de ciudadanos legisladores*, número 11, miércoles 14 de julio de 2004, Primer año de Ejercicio, Segundo periodo permanente Dirección URL: [www.cddhcu.gob.mx](http://www.cddhcu.gob.mx)

s/a, Encuesta Nacional de Discriminación 2005 Dirección URL: [www.sedesol.gob.mx](http://www.sedesol.gob.mx)

s/a, Dirección URL: [www.historiamexicana.colmex.mx/resultados\\_busqueda.jsp?numero=2080&scope=13](http://www.historiamexicana.colmex.mx/resultados_busqueda.jsp?numero=2080&scope=13)

s/a, “Yanga: 400 años de independencia”, Milenio, 6 de Enero de 2009 consultado en <http://impreso.milenio.com/node/8516373>

Sámano Rentería, Miguel Ángel, “El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis”. [www.bibliojuridico.org/libros/3/1333/10.pdf](http://www.bibliojuridico.org/libros/3/1333/10.pdf)

Sistema Nacional de Información Municipal



Vega Martínez, Luis, “La Pobreza en México”, *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, Número 44, junio 2005, Dirección URL: [www.eumed.net/cursecon/ecolat/index.htm](http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/index.htm)

Velásquez Yebra, Patricia, “Peligra el Museo de Culturas Afromestizas”, *El Universal*, sábado 27 de mayo 2000 Dirección URL: [www.eluniversal.com.mx](http://www.eluniversal.com.mx)

“Veracruzanos: orgullo descender de esclavos”. *El Universal*, 7 de junio de 2005 Dirección URL: [www.eluniversal.com.mx](http://www.eluniversal.com.mx)

Zeraoui, Zidane, “La inmigración árabe en México: integración nacional e identidad comunitaria”. En publicación: *Contra relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio oriente*, Año II, No. 3. CEA-UNC, CLACSO, Córdoba, Argentina. Diciembre, 2006.

Jiménez, Arturo, “Cuando los diablos se van de fiesta” [en línea], *La Jornada*, 3 noviembre 2006, Dirección URL: [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx)

## VÍNCULOS

[www.ensayistas.org/identidad/contenido/politica/const/mx/morelos.htm](http://www.ensayistas.org/identidad/contenido/politica/const/mx/morelos.htm)

[www.mimorelia.com/verminuto.php?id=3621](http://www.mimorelia.com/verminuto.php?id=3621)

[www.e-local.gob.mx](http://www.e-local.gob.mx)

[www.cdi.gob.mx/cimarron](http://www.cdi.gob.mx/cimarron)

[www.huazolotitlan.org.mx](http://www.huazolotitlan.org.mx)

[http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id\\_nota=291275&tabla=notas](http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_nota=291275&tabla=notas)

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Afroamerica/Afroamerica.html>

[www.info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/116.htm?s=](http://www.info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/116.htm?s=)

<http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?article172>

<http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?article76>

<http://www.ird.fr/afrodesc/spip.php?article172>

[www.3sector.org.mx/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=3858](http://www.3sector.org.mx/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=3858)

[www.sedesol.gob.mx](http://www.sedesol.gob.mx)

[www.lajornadaguerrero.com.mx/2006/11/15](http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2006/11/15)

[www.portal.veracruz.gob.mx](http://www.portal.veracruz.gob.mx)

[www.yanga.gob.mx](http://www.yanga.gob.mx)